|  |
| --- |
| **اصول جلسه (471)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 471  ـ  1393/7/1**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجتماع امر ونهى بود; پنج تنبيه گذشت و به تنبيه ششم رسيديم.  **تنبيه ششم:**  در اين تنبيه بحث از امكان تصحيح و تحقق امتثال واجب در مورد اجتماع امر و نهى است و در بردارنده اين نكته كه آيا مى شود واجب را در موردى كه حرام هم موجود بوده و مجمع دو عنوان مى باشد ـ مثل نماز در مكان مغصوب ـ انجام داد و اين مجزى مى باشد يا خير؟  در حقيقت اين تنبيه به جهت توجيه و بحث در رابطه با فتواى مشهور در مورد نماز در مكان مغصوب و يا وضوى ضررى و امثال آن بوده است كه در اين جا فقها تفصيلى را مطرح نموده اند كه اگر مكلف، عالم به حرمت باشد عمل مجزى نبوده و باطل است; اما اگر جاهل به حرمت باشد آن عمل صحيح و مجزى خواهد بود و اصوليون در صددند كه اين نكته را بحث كنند ليكن مقدمتا اصل كبراى تصحيح امتثال در مجمع و مجزى بودن آن را بحث كرده اند كه به نوعى بحث از ثمره و نتايج قول به امتناع يا جواز اجتماع است.  أما براى مشخص شدن آن بحث كلى ـ كه آيا مى شود امتثال را در مجمع تصحيح كرد و مجزى دانست يا خير ـ بايد سه فرض و سه مبنا را متذكر شد كه طبق هر يك از آنها نتيجه فرق مى كند.  1 ـ مبناى اول اين كه كسى قائل به امتناع شود و بنابرقول به امتناع دليل امر را بر نهى مقدم بداند چون وقتى امتناعى شديم بين اطلاق دو دليل امر و نهى تنافى و تعارض شكل مى گيرد كه اگر به هر جهتى دليل امر مقدم شد و دليل نهى را مقيد به غير مورد اجتماع كرد در اين صورت طبق اين مبنا قطعا فعل واجب در مجمع مجزى خواهد بود چه واجب عبادى باشد و چه توصلى، چون در اين صورت حرمتى وجود ندارد و مجمع تنها واجب است و اگر آن عمل، عبادت هم باشد، محقق شده و قصد قربت در آن شكل مى گيرد مانند ساير موارد، كه حكم اين فرض روشن است .  2 ـ فرض دوم اين است كه قائل به جواز اجتماع امر و نهى شويم در اين فرض اگر واجب توصلى باشد از آنجا كه اجتماع ممكن است و در صورتى كه مندوحه در كار باشد تنافى و تعارضى بين امر و نهى واقع نمى شود و مكلف مى تواند واجب را در غير مورد حرام هم انجام دهد در اين صورت هيچگونه تنافى بين دو دليل در كار نبوده و با انجام مجمع، واجب توصلى امتثال مى شود چون امر، شامل اين فرد هم بوده است و امتناعى در كار نبوده است تا اين كه تنافى و تعارضى صورت گرفته باشد و مكلف هم آن را انجام داده است و از آنجايى كه قصد قربت هم در اين واجب شرط نبوده پس امتثال شده و مجزى است مگر بنابر مبنائى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) در اين جا به تبع مبناى خودشان در واجب موسع و مضيق ـ كه با محقق ثانى اختلاف داشت ـ ذكر كرده است به اين نحو كه اگر ازاله فورى باشد و نماز موسع باشد در اين صورت اگر نماز خواند در وقتى كه وجوب ازاله فورى است بنابر ترتب قابل تصحيح است و امر مطلق به صلات موسع نمى تواند اين فرد را بگيرد چون متعلقات امر بايد حصّه مقدوره باشد و اين فرد از نماز در زمانى كه ازاله را ترك كرده، مقدور نيست چون ضد اهمش ماموربه است و ترك اهم حرام است و لازمه نماز خواندن، انجام فعل حرام است و چون كه الممنوع شرعا كالممنوع عقلا است پس اين فرد مقدور شرعى نيست و مشمول اطلاق متعلق امر نمى گردد و امر مطلق و فعلى، آن را نمى گيرد مگر به نحو ترتب و ايشان اين حرف را در اين جا هم مطرح مى كنند و مى فرمايد فرقى نمى كند كه فرد غير مقدور، طولى به لحاظ عمود زمان و يا هم عرض باشد يعنى فردى از واجب كه تقارن با حرام دارد مقدور نيست شرعا چون لازمه اش مثلا غصب است كه حرام است و الممنوع شرعا كالممنوع عقلاً است.  البته قبلاً گفته شد كه هر دو مقدمه مذكور صحيح نيست زيرا كه:  **اولاً:** جامع بين مقدور و غير مقدور، مقدور است و نيازى نيست كه خصوص حصه مقدوره متعلق امر باشد.  **ثانياً:** مقدمه دوم هم درست نيست زيرا كه نكته غير مقدور بودن، در ممنوعيت شرعى نيست مخصوصاً بنابر تعدد معنون در قول به جواز كه متعلق امر محرم نيست.  اما جائى كه مندوحه نباشد و فعل واجب منحصر در فرد محرم باشد در اين جا امر و نهى، هر دو مطلق نمى باشند زيرا كه تكليف به غير مقدور خواهد بود و قهرا بايد يا قائل به ترتب شويم و از اين راه صحت و اجزاء را اثبات كنيم و يا از راه احراز ملاك، اجزاء را ثابت كنيم .  و أما در واجب تعبدى اگر قائل به جواز شديم چنانچه قول به جواز مبنى بر تعدد معنون باشد ـ چون براى جواز سه مسلك بود 1) تعدد عنوان باعث تعدد معنون مى شود و 2) تعدد عنوان كافى است و 3) صرف الوجود بودن و بدلى بودن امر كافى است ـ در اين صورت با فرض تعدد معنون، واجب تعبدى هم مثل توصلى خواهد بود يعنى امتثال در مجمع صحيح است چون وجوب و حرمت هر كدام بر روى يك معنون و فعل مجزاى از ديگرى واقع شده است و مثل نظر به اجنبيه در حال صلات خواهد بود و اين كه نتوانيم قصد قربت كنيم در اين جا جارى نيست چون حرام و واجب، دو معنون و دو فعل مجزاى از هم هستند.  اما اگر مبناى جواز، تعدد معنون نباشد و يكى از دو مسلك ديگر باشد با وحدت معنون در خارج در اين صورت واجب تعبدى با توصلى فرق مى كند زيرا كه اگر جوازى شديم هر چند از جهت امتناع و تنافى در جعل مشكلى نيست ولى چون قصد قربت در عبادات شرط است و فعل و معنون خارجى يكى است در اين جا گفته شده است كه قصد قربت از مكلف متمشى نمى شود و اين فعل واحد كه حرام هم مى باشد قابل اضافه كردن به مولا نيست پس قصد قربت متعذر است و عبادت بدون قصد قربت باطل است نه به جهت امتناع و تعارض و سقوط امر بلكه به جهت عدم امكان تحقق شرط عبادت كه قصد قربت است و هيچگاه نمى شود مبغوض را براى نزديكى به خدا انجام داد و اين مطلب خود، مبناى تفصيل مشهور مى شود چون قصد قربت در صورتى متمشى نمى شود كه مكلف، عالم به حرمت باشد اما اگر جاهل بود قطعاً از او قصد قربت متمشى خواهد شد چون فكر مى كند كه فقط واجب موجود است.  پس فرض دوم اين بود كه قائل به جواز شويم كه در واجب توصلى امتثال مجمع مطلقا صحيح خواهد بود و در واجب تعبدى اگر مبناى جواز از باب تعدد معنون باشد همين گونه است و اگر از باب تعدد معنون نباشد تفصيل مشهور جا دارد.  3 ـ فرض سوم اين است كه قائل به امتناع شويم و دليل امر را هم مقدم نكنيم و يا دليل نهى را مقدم كنيم چون انحلالى و شمولى است و يا قائل به تعارض و تساقط شويم كه در نتيجه فعل انجام گرفته در مجمع مشمول دليل امر نخواهد بود در اين جا تحقق امتثال با فعل مجمع، چه توصلى باشد و چه تعبدى دليل خاص مى خواهد و مشمول دليل امر نيست زيرا كه امتناع اجتماع از باب تنافى در مبادى و جعل است و اطلاق امر ساقط شده است و با اطلاق امر نمى شود امتثال را در مجمع درست كرد.  بله، اگر واجب، توصلى باشد با احراز ملاك مى شود امتثال را در مجمع درست كرد البته احراز ملاك دليل خاص مى خواهد بنابراين اگر قائل به امتناع شديم و قائل نشديم به تقديم دليل امر بر دليل نهى در اين صورت قول به اجزا، دليل خاص مى طلبد حتى در واجب توصلى فضلاً از واجب تعبدى و در واجب تعبدى اگر ملاك هم احراز شود با وجود حرمت، در صورت علم، قصد قربت ممكن نخواهد بود ولى همانگونه كه گفتيم مشهور در فتواى فقهى قائل به تفصيل شده اند كه اگر مكلف عالم به حرمت باشد عمل باطل است و اگر جاهل به حرمت باشد صحيح است.    اين جا اين بحث به عنوان يك مشكل مطرح مى شود كه اين تفصيل فقهى، با مبناى اصولى مشهور تطابق ندارد زيرا كه آنها امتناعى هستند و دليل امر را مقدم نمى كنند بلكه يا دليل نهى را مقدم مى دانند و يا قائل به تعارض و تساقط مى باشند لذا كسانى كه در اصول قائل به امتناع هستند، در فقه به بطلان نماز در مغصوب فتوا مى دهند حتى نسبت به جاهل ; چون دليل خاصى كه نداريم و اطلاق امر هم بنابر امتناع ساقط شده است و مقيد به غير مورد اجتماع مى شود كه تا آن را انجام ندهيم وجوب باقى خواهد بود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (472)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 472  ـ  1393/7/19**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در فتواى مشهور بود كه در بحث صلات در دارمغصوب تفصيل داده بودند كه اگر حرمت معلوم باشد و بداند كه آنجا مغصوب است آن عبادت و صلات باطل است اما اگر نداند و جاهل به حرمت باشد به جهل حكمى يا موضوعى، عبادت صحيح است و اعاده لازم ندارد با اين كه مشهور در اصول، امتناعى هستند ولى در فقه قائل به اين تفصيل شده اند و اين رويكرد منشا اين سوال شده است كه چرا موضع گيرى فقهى مشهور با موضع گيرى اصوليشان فرق كرده است چون اگر امتناعى شوند و بگويند امر و نهى در يك مجمع ـ ولو به دو عنوان ـ جمع نمى شود در اين صورت امتناع و تضاد مستلزم تنافى در جعل و تعارض است كه اگر حرمت را مقدم شمردند حرام مى شود و ديگر مصداق واجب واقع نمى شود چه مكلف، جاهل به حرمت باشد و چه نباشند و لذا در جاهاى ديگر از تعارض دليل دو حكم، بين فرض علم و جهل تفاوتى قائل نمى شوند چون تنافى در اصل جعل است و مثل تزاحم مربوط به مرحله امتثال و تنجز يا وصول نيست پس چرا در فقه به اين تفصيل ـ كه در فرض جهل عبادت صحيح بوده و اعاده لازم ندارد ـ قائل شده اند و اين موضوع بحث تنبيه ششم است.  عرض شد كه آقايان در اين جا وجوهى را ذكر كرده اند; شهيد صدر(رحمه الله)در اين جا حدود نه يا ده وجه مطرح كرده است([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_472.doc#_ftn1)) كه برخى از آنها در كلمات مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) آمده است([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_472.doc#_ftn2)) و برخى هم در كلمات اصوليين بعد از صاحب كفايه(رحمه الله) ذكر شده است و برخى را نيز خود ايشان اضافه كرده اند و مى توان اين وجوه را به دو دسته تقسيم كرد يك دسته وجوهى كه بر مبناى امتناع قابل ذكر است و وجوهى كه مبتنى است بر قول به جواز.  اما مى توان بنابر قول امتناع وجوهى را براى تفصيل مذكور مى توان ذكر كرد كه در كفايه به سه وجه از آنها اشاره شده است .  **وجه اول:** اينكه ادعا شود كه احكام تكليفى و وجوب و حرمت با هم تضاد دارند ولذا در مورد اجتماع بين اطلاق امر و نهى تنافى و تعارضى ايجاد مى شود وليكن اين تنافى و تضاد در احكام فعليه است نه در مرحله انشا و جعل حكم، زيرا جائى كه حكم محرك بالفعل بوده و امر و نهى يا زجر وبعث و تحريك فعلى و بالحمل شايع باشد، با هم تضاد پيدا مى كنند و الا در مرحله انشاء تضادى وجود ندارد و برخى مانند محقق اصفهانى(رحمه الله)اصلا تكليف را بعث بالحمل الشائع معنى كرده است و تضاد هم بين بعث و زجر بالحمل الشايع است و اين بحث و تحريك و يا زجر بالحمل الشائع فرع وصول وتنجز است و تا انسان عالم نباشد فعليت ندارد و تا فعليت نباشد تضاد هم در كار نيست و اگر تضاد نباشد امتناع هم نيست چون وجهش تضاد است لهذا جائى كه مكلف عالم به هر دو باشد امتناع و تنافى هست زيرا كه بعث و زجر بالحمل الشايع و وجوب و حرمت فعلى در يك فعل ممتنع است ولى در جائى كه مكلف جاهل به حرمت است تنافى و تضادى در كار نيست و امر مى تواند اطلاق داشته باشد زيرا كه نهى و زجر فعلى نمى باشد.  **اشكال:** اين وجه قابل قبول نيست زيرا كه **اولاً:** ما قبلاً گفتيم كه مبادى احكام شرعى متضاد مانند وجوب و حرمت بر يك معنون بنابر امتناع در صورتى كه تركيب اتحادى باشد قابل جمع نيستند يعنى كسى كه امتناعى است در مبادى حكم قائل به تضاد و امتناع است و فعليت حكم به اين معنا همان فعليت اراده و كراهت يا تصدى گرى مولوى است كه با هم تضاد دارد و منوط به علم و جهل مكلف نيست و آنچه را كه شما فعليت مى ناميد مرحله تنجز حكم است كه بعد از مرحله اراده و كراهت يا تصدى گرى مولوى و مبادى جعل است پس تنجز و وصول منشا تضاد نيست و لهذا در امتناع و تضاد، فرقى بين علم و جهل نيست و اگر مولى واقعاً نسبت به فعلى مبغوضيت و كراهت داشته باشد ديگر نمى تواند حب واراده تصدى تحصيل آن را داشته باشد.  **ثانيا**ً:اگر كسى بگويد تنافى  ميان احكام در مرحله فعليت به معناى تنجز است بايد در باقى موارد تعارض و تنافى نيز به همين قائل شود و در مثل اكرم العلما ـ كه امر شمولى است ـ يحرم اكرام الفاسق كه شما قائل به تعارضيد چه مكلف عالم به هر دو حكم باشد و چه نباشد هم بايد آن را بگوئيد كه قائل نيستند و تعارض را در آنها واقعى مى دانيد واحدهما و يا هر دو دليل را واقعاً مقيد بغير مورد تعارض و اجتماع آنها مى كنيد و با اين وجه مذكور در آنجا نيز جارى است .  **وجه دوم:** اين وجه كه در كفايه نيز به آن اشاره شده است كه احكام تابع مصالح و مفاسد بماهى هى نمى باشند بلكه بما هى موثر در حسن و قبح عقلى مبادى احكام هستند و مصلحت و مفسده اى كه موثر است در حسن شدن يا قبيح شدن فعل ، حكم و مراد است و احكام عقلى به حسن و قبح هم مبتنى بر وصول آن مصلحت و يا مفسده است و جهل عذر عقلى است و بنابراين در جائى كه احدالحكمين ـ حرمت ـ واصل نباشد قبح عقلى در كار نخواهد بود و چون به مكلف نرسيده حرمت در آن نيست و وجوب فعلى مى گردد به خلاف جائى كه هر دو حكم واصل است .  **اشكال:** بر اين وجه هم **اولاً:** نقض بالا وارد است.  **ثانياً:** اين مبنا هم درست نيست زيرا كه احكام ثبوتاً و اثباتاً و به حسب اطلاق ادله آنها تابع وجود واقعى موضوعات و يا مصالح و مفاسد است نه وجود علمى و واصل آنها، بله، جائى كه ملاك يك حكم مشخص و معلوم شود كه حسن و قبح عقلى باشد و آن هم مبتنى بر وصول باشد اين وجه جا دارد ولى اين خارج از بحث و بر خلاف اطلاق ادله (صل) و (لاتغصب) است.  **وجه سوم:** اين وجه هم در كفايهذكر شده است كه صاحب كفايه(رحمه الله) بيشتر بر اين تكيه كرده است ايشان مى گويد بنابرامتناع هر چند امر ساقط مى شود و نماز در مكان مغصوب مشمول اطلاق صل نخواهد بود ولى ملاك امر هست ـ ولو از باب بقاى دلالت التزامى أمر بر ملاك بر حجيت ـ و چون ملاك محفوظ است اگر حرمت غالب شود و مكلف عالم به حرمت باشد نمى تواند با انجام آن فعل قصد قربت نمايد و نماز ـ مثلاً ـ باطل است چون كه قصد قربت از او متمشى نخواهد بود پس عمل از اين جهت باطل مى شود اما اگر جاهل به حرمت باشد مى تواند قصد قربت كند چون فكر مى كند كه آن مكان، مكانى مباح است و ملاك را هم كه واقعاً دارا مى باشد گرچه خطاب ندارد ولذا عبادت صحيح واقع مى شود و امرش ساقط مى گردد زيرا كه تحقق ملاك أمر موجب سقوط آن است البته ممكن است كسى بگويد اين گونه قصد امر، قصد امر تخيلى است ليكن **اولا:** قصد امر تخيلى هم براى قصد قربت كافى است و **ثانياً:** قصد ملاك كه وجودش واقعى است كافى است بلكه قصد امتثال امرى كه مقيد است به غير اين فرد هم جداً ممكن است زيرا هر چه كه غرض از امرى را ايجاد مى كند مى توان به نيت و داعى امتثال آن أمر انجام داد زيرا كه تحقق غرض هم امتثال و مسقط امر است پس مى تواند امتثال آن امر مقيد را هم قصد بكند اگر علم به حرمت نداشته باشد.  پس اين تفصيل درست مى شود كه بنابرامتناع و امكان احراز ملاك در مجمع چنانچه مكلف جاهل به حرمت باشد قصد قربت از وى متمشى مى گردد و عمل صحيح و مجزى است يعنى مسقط امر خواهد بود هر چند اطلاق واجب شامل مجمع نباشد و طبق اين وجه ايشان اين تفصيل را در فقه قبول كرده اند.  **اشكال:** برخى به اين وجه اين گونه اشكال كرده اند كه تقرب در اين جا امكان ندارد زيرا كه مصلحت، مغلوبِ مفسده حرمت است و اين فعل، فاقد صلاحيت مقربيت است چون كه محبوبيت آن، مغلوب مبغوضيت آن است و تقرب واقعى شكل نمى گيرد.  **نقد اشكال:** اين اشكال وارد نيست زيرا كه ايشان تقرب واقعى را يك امر واقعى دانسته اند با اين كه تقرب غير از انقياد چيز ديگرى نيست و انسان ممكن است با حرام واقعى انقياد كند مانند كشتن خودى به خيال اين كه دشمن عدوّ مولى است و تقرب غير از انقياد چيز ديگرى نيست و با جهل به حرمت انقياد امر در مانحن فيه حاصل مى شود و از اين جهت محذورى ندارد. چرا، اگر علم به مفسده و يا حرمت داشت امكان انقياد و تقرب نبود ليكن فرض آن است كه جاهل به حرمت است .  صحيح در رد اين وجه آن است كه مبناى دوم غلط است زيرا كه احراز ملاك دليل خاص مى خواهد و با دليل امر نمى شود ملاك را احراز كرد چون يا بايد به دلالت التزامى امر، ملاك احراز شود كه با سقوط وجوب كه مدلول مطابقى امر است دلالت التزامى هم ساقط مى شود و يا بايد با اطلاق ماده و متعلق امر ملاك ثابت شود كه نسبت به آن هم قبلاً گفتيم كه دو دلالت در عرض هم در امر وجود ندارد بلكه دلالت أمر بر ملاك طولى و التزامى است و ثانيا: اگر در ما نحن فيه به اين مطلب ملتزم شديد نقض فوق هم وارد مى شود كه بايد در موارد ديگر از تنافى و تعارض ميان دو دليل مانند أمر شمولى و انحلالى يا دليل نهى هم، ملاك را احراز كرد و صحت عبادت را در فرض جهل به حرمت را قائل شويد كه كسى قائل نيست اين سه وجه مبتنى بر امتناع است كه در كفايه آمده است.  **وجه چهارم:** اين وجه را هم شهيد صدر(رحمه الله) از سنخ دو وجه اول و دوم ذكر كرده است كه نمى دانم در كلمات گذشتگان هست يا خير البته با مبانى برخى جور است كه كسى بگويد جائى كه علم به حرمت نيست امتناع هم نيست چون اطلاق امر براى صورت جهل مكلف به حرمت اشكالى ندارد چون مجهول الحرمه مى باشد و اين كه مجهول الحرمه بما هو مجهول الحرمه واجب باشد تضاد و اشكالى ندارد زيرا كه اين دو تكليف متضاد در يك رتبه جمع نشده اند بلكه موضوع وجوب متأخر از حرمت است و اين ها در يك رتبه جمع نشدند تا اجتماع ضدين حاصل شود ممتنع باشد بلكه شرط است كه متضادين يعنى وجوب و حرمت در يك رتبه باشد و وقتى اختلاف رتبه هست تضاد و تمانعى نيست.  **اشكال:** اولاً: تضاد بين احكام مربوط به وحدت زمان است و وحدت رتبه لازم نيست و امكان ندارد حرمت و وجوب ولو اينكه در طول هم باشند در يك زمان با هم ديگر در يك موضوع جمع شوند.  ثانياً: اين كه وجوب اطلاق داشته باشد و شامل فرض جهل به حرمت شود به اين معنى نيست كه مجهول الحرمه بما هو مجهول الحرمه موضوع وجوب قرار بگيرد تا اين كه وجوب در طول حرمت بلكه موضوع وجوب همان فعل در مجمع است در فرض جهل به حرمت، چرا كه اطلاق، نفى قيود است نه جمع القيود و وجوب بر معنونى است كه حرمت هم بر آن قرار دارد و اطلاق مى گويد ذات صلات در مجمع كه غصب و حرام است در مورد جهل واجب است پس اطلاق امر نسبت به جائى كه جهل به حرمت داريم بدان معنا نيست كه مجهول الحرمه قيد وجوب شود تا تعدد رتبه و طوليت شكل بگيرد و ثانياً اگر اين گونه باشد كه اطلاق جمع القيود باشد و تعدد رتبه هم در دفع تضاد و احكام كافى باشد مى توان در فرض علم به حرمت هم به همين قائل شد كه وجوب عارض بر معلوم الحرمه باشد و حرمت هم در طول وجوب قرار بگيرد تا امتناع رخ ندهد البته در مورد اين نقض محذور ديگرى در كار خواهد بود و آن عدم امكان امتثال هر دو تكليف و لغويت از جهت آن كه محذور ديگرى است .  **وجه پنجم:** اين وجه مبتنى بر اين است كه امتناعى شويم به نكته اى كه در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله)براى امتناع در بحث امر به صرف الوجود و نهى از فرد بود مثل **(صل و لا تصل فى الحمام)** آمده بود كه يكى از وجوهى كه ذكر شد اين بود كه درست است كه امر به صرف الوجود بدلى است و شمولى نيست و مكلف مى تواند آن را در غير فرد محرم در مجمع امتثال كند و بالدقه بين مدلول مطابقى اين امر و نهى تنافى نيست ولى مدلول التزامى أمر مستلزم تنافى است چون امر به صرف الوجود مستلزم اباحه و ترخيص در تطبيق واجب بر تك تك افراد آن است كه يكى هم اين فرد محرم است پس از يك طرف مى گويد اين فرد حرام است و از طرف ديگر مى گويد مباح و جايز است كه واجب را در ضمن آن انجام دهى و اين ترخيص هم ضد حرمت است و اجتماع ضدين شكل مى گيرد.  طبق اين مبنا براى امتناع گفته مى شود اين ترخيص كه دلالت التزامى امر است در جايى است كه حرمت واصل باشد تا تضاد و تنافى درست شود اما جائى كه حرمت واصل نباشد و برائت شرعى يا عقلى از حرمت جارى باشد و ترخيص در آن باشد ديگر چنين حرمت غير منجزى با ترخيص التزامى امر منافات ندارد پس تضاد و تنافى به لحاظ مدلول التزامى هم وجود ندارد چون ترخيص در حرمت غير منجز ممكن است.  **اشكال:** اين ترخيص التزامى اباحه و ترخيص واقعى است كه با حرمت غير منجز هم منافات دارد زيرا كه از سنخ وجوب جامع و صرف الوجود است كه واقعى است كه با برائت شرعى يا عقلى كه قابل جمع با حرمت واقعى است قابل قياس نمى باشد .  البته مى توان يك بيان ديگرى هم براى اين وجه ذكر كرد و آن اين است كه گفته شود ترخيص دليل لفظى كه نداشت بلكه به حكم عقل بود و عقل بيش از اين حكم نمى كند كه جامع ترخيص اعم از واقعى و ظاهرى در تطبيق صرف الوجود بر افراد باشد و اين منافات با حرمت واقعى غير منجز ندارد .  **اشكال:** مقصود از عقل در اينجا عقل نظرى است كه ملازمه را كشف مى كند ولى طرف ملازمه و ترخيصش كه لازمه وجوب واقعى صرف الوجود است همان ترخيص واقعى است البته ما اصل چنين استلزامى را قبول نداشتيم ولى اگر هم باشد عقل ملازمه را درك مى كند اما متلازمين بايد از يك سنخ باشند و نمى شود يكى واقعى و ديگرى ظاهرى باشد و اگر وجوب واقعى است ترخيص هم بايد واقعى باشد بنابراين وجه پنجم به هر دو بيانش قابل قبول نمى باشد.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_472.doc#_ftnref1). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص69.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_472.doc#_ftnref2). كفاية الاصول (طبع آل البيت) ، ص156. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (473)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 473  ـ  1393/7/20**  بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در وجوهى بود كه براى تفصيل مشهور در صورت علم و جهل مكلف گفته شده بود و در صدد توجيه اين تفصيل بوديم قبلاً پنج يا شش وجه ـ بنابر ارجاع وجه پنجم كه داراى دو تقريب بود به دو وجه ـ براى فتواى به تفصيل در فقه ذكر شد كه همه آنها مبتنى است بر قول به امتناع در مسأله اصولى اجتماع امر و نهى بود.  **وجه ششم:** اين وجه نيز مبتنى است بر قول به امتناع و در حقيقت اين وجه جديد همان وجه سومى است كه از صاحب كفايه نقل شد ولى با تعديل و اصلاحى كه توسط آن، ديگر آن اشكالى كه ما بر آن وجه ذكر كرديم وارد نمى شود صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1))مى فرمود بنابر قول به امتناع چنانچه عالم به حرمت باشد عمل باطل است چون قصد قربت ممكن نيست اما اگر جاهل باشد از آنجا كه قصد تقرب از او متمشى است اين مشكل رانخواهد داشت و مى تواند قصد تقرب نمايد ولى بنابر امتناع، واقعاً امر ندارد ليكن ايشان مى فرمود امر لازم نيست چون وجود ملاك كافى است و ايشان در موضوع بحث اجتماع امر و نهى وجود ملاك را شرط دانست ولو از باب دلالت التزامى امر و يا هر دليل ديگرى و وقتى ملاك بود امر ساقط مى شود.  ما گفتيم اين وجه در صورتى درست است كه ملاك احراز شود و احراز ملاك دليل خاص مى خواهد و با دلالت التزامى و ادله عامه أوامر قابل اثبات نيست و فرض وجود دليل خاص خارج از بحث است زيرا كه فقها مطلقا در عبادات تفصيل مذكور را ذكر كرده اند حال، مى خواهيم  در اين وجه همان نتيجه را قائل شويم بدون نياز به اثبات ملاك تا بگوئيم مثبت ملاك را نداريم و دلالت التزامى بعد از سقوط دلالت مطابقى ساقط مى شود.  حاصل اين وجه اين است كه طبق مبناى امتناع، عمل در آن جائى كه علم به حرمت داريم باطل مى شود چون كه قصد قربت ممكن نيست اما اگر مكلف جاهل به حرمت باشد در اين صورت از وى قصد قربت متمشى مى شود ولى اين بحث پيش مى آيد تا امر و يا ملاك آن موجود نباشد به اين عمل اكتفا نمى شود و اعاده لازم مى گردد.  اين نقض را اين گونه دفع مى كنيم كه درست است كه دليل بر ملاك نداريم ولى دليل بر عدم ملاك هم نداريم و شك داريم چون نفى ملاك هم نيازمند دليل است و اگر نتوانيم ملاك را نفى كنيم در نتيجه شك مى كنيم كه اعاده لازم است يا خير زيرا اگر كه مجمع ملاك داشته باشد ديگر اعاده واجب نيست و امر ساقط شده است چون قصد قربت هم محقق شده است و با تحقق غرض امر ساقط مى شود و جائى كه ملاك أمر حاصل است بقاى أمر و وجوب لغو است لذا مولا امر خود را مقيد مى كند به عدم تحقق ملاك تا اعاده لازم نيايد.  در ما نحن فيه چون احتمال مى دهيم كه مجمع، داراى ملاك أمر باشد قهراً شك مى كنيم و احتمال مى دهيم كه امر مشروط به عدم تحقق مجمع باشد و در اين جا اگر به عالم ملاك و محبوبيت كه روح حكم است نگاه كنيم اين شك دائر است بين اقل و أكثر، چون نمى دانيم غرض و محبوب مولا در مطلق فعل است ـ اگر در مجمع ملاك باشد ـ و يا در خصوص فعل مقيد به غير مورد اجتماع ـ اگر در مجمع ملاك أمر نباشد ـ و اين شك در تقييد زائد و وجوب اكثر است به لحاظ ملاك كه در چنين شكى برائت از تقييد جارى مى شود و به لحاظ عالم امر و وجوب اگر مجمع ملاك داشته باشد گرچه متعلق امر شامل آن نيست چون امتناعى هستيم ولى اگر مجمع داراى ملاك باشد امر مقيد شده است به كسى كه اين ملاك را در مجمع انجام نداده باشد و اين بدان معناست كه به لحاظ عالم امر، شك در اصل تكليف است و شك در اين است كه آيا أمر و وجوب مطلق است يا مشروط بترك مجمع و اين شك در اصل تكليف است كه روشن تر از شك در اقل و اكثر است از جهت جريان برائت واصل ترخيصى در آن.  پس مى توانيم بگوييم كه اگر ملاك احراز شد، وجه سوم تمام مى شود و چنانچه احراز نشود و بگوئيم كه مدلول التزامى بعد از سقوط مدلول مطابقى ساقط است، درست است كه نمى توانيم  ملاك را احراز كنيم ولى مى توانيم با اصل عملى عمل را تصحيح كنيم چون در حقيقت شك ما در سعه و ضيق امر است و از وجوب مطلق برائت جارى مى كنيم و نتيجه عدم وجوب اعاده و اجزاء مى شود.  پس در فرض علم عبادت باطل است چون قصد قربت حاصل نمى شود و در فرض جهل و شك در ملاك مقتضاى اصل عملى صحت عمل و اكتفاء به آن است بله، اگر دليلى داشته باشيم بر عدم ملاك در مجمع ، عبادت باطل مى شود ولى وقتى عدم ملاك احراز نشد، به لحاظ امر شك در تكليف خواهد شد و به لحاظ روح امر شك در اقل و اكثر است كه آنجا هم على المبنى برائت جارى مى شود و اين بدان معناست كه بنابرامتناع بدون نياز به احراز ملاك آن تفصيل مذكور در فقه ثابت مى شود و اين در حقيقت تعديل وجه سوم است كه صاحب كفايه(رحمه الله)گفته است .  **اشكال:** اگر شما مدلول التزامى را قبول نكرديد ما مثبت عدم ملاك خواهيم داشت و آن اطلاق هيئت امر است زيرا كه متعلق امر، بنابر امتناع فرد غير محرم است و كأنه اطلاق هيئت امر مى گويد (يجب عليك الصلاة فى مكان غير المغصوب) چه نماز در مكان مغصوب خوانده باشى و چه نخوانده باشى و به اين اطلاق هيئت تمسك مى شود و وجوب مطلق غير مشروط ثابت مى شود و وجود ملاك هم نفى مى شود و ثابت مى شود كه هم وجوب مطلق است و هم ملاكى را كه مولا مى خواهد در نماز در مكان مباح است پس اطلاق هيئت، اقتضا دارد بقاى وجوب و نفى ملاك در مجمع را و چون كه دليل اجتهادى است در نتيجه بر اصل برائت مقدم است شده و ثمره اش بطلان صلات در صورت جهل به حرمت مى باشد.  اين اشكال فوق از نظر ما درست است ولى طبق برخى از مبانى ـ كه در بحث ترتب و تزاحم گذشت ـ اين اطلاق هيئت در اين جا مورد قبول نيست چون بنابر امتناع اجتماع خود امتناع يك مقيد لبى است براى دليل أمر و مى گويد (صل) ممتنع است كه هم ماده اش اطلاق داشته باشد و هم هيئتش و قطعاً دليل أمر در اين جا يك قيدى خورده است و چنانچه اين قيد به متعلق بخورد متعلق كه واجب است مقيد مى شود به غير مكان مغصوب و اطلاق هيئت تمام است ولى اگر قيد به هيئت بخورد ـ در صورتى كه مجمع ملاك امر را داشته باشد ـ وجوب مشروط و مقيد مى شود به اين كه اگر در مكان غير غصبى نماز نخواندى نماز بر تو واجب است و ديگر متعلق أمر مقيد نخواهد بود و اين مى شود از موارد دوران أمر قيد بين رجوع به ماده و يا هيئت و چون كه مقيد لبّى متصل است موجب اجمال خطاب أمر مى شود و ديگر نمى شود به اطلاق هيئت تمسك كرد مانند جايى كه مقيد لفظى متصل مردد باشد بين اين كه قيد ماده و متعلق أمر است و يا قيد هيئت أمر البته ما در آنجا تفصيلى ذكر كرديم كه اگر در لفظ قيدى متصل به خطاب أمر باشد به طورى كه نمى دانيم به كدام بر مى گردد موجب اجمال مى شود ولى مقيد لبى مذكور موجب اجمال نمى شود چون تقيّد ماده لبّاً على اى حال هست و در آن اطلاق جارى نيست و اطلاق هيئت تمام است و حجت باقى مى ماند ـ تفصيل آن در جايش گذشت ـ ولذا طبق مبناى اجمال اين وجه ششم تمام مى شود و نوبت به اصل عملى مى رسد كه نتيجه اش تفصيل مشهور خواهد بود.  اين وجوهى بود كه بنابرامتناع قابل ذكر است و لازم است مشهور ـ كه اكثرا در اصول امتناعى هستند ـ براى توجيه فتوايشان در فقه اين وجوه را ذكر كنند اما اين فتوا را مى توان طبق مسلك جواز اجتماع امر و نهى هم از نظر فقهى توجيه كرد يعنى جوازى ها هم سعى كرده اند اين تفصيل را توجيه كنند و مى توان براى آن سه وجه بيان كرد.  **وجه اول:** اين كه كسى قائل به جواز شود نه از باب تعدد معنون بلكه از باب كفايت تعدد عنوان و يا بدلى و صرف الوجوى بودن أمر براى جواز اجتماع أمر و نهى كه در اين صورت جواز، در تركيب اتحادى هم فضلا از تركيب انضمامى ثابت مى شود وليكن اگر واجب عبادى باشد كه قصد قربت در آن لازم است در مورد تركيب اتحادى مجمع در فرض علم مكلف به حرمت ديگر قصد قربت و تقرب با آن فعل ممكن نخواهد بود زيرا كه مقصود از تقرب انجام فعل خارجى براى مولى يعنى اضافه كردن آن فعل به مولى است كه با حرام و معصيت بودن ولو از جهت يك عنوان از عناوين منطبق بر آن فعل ديگر، آن فعل، مبعّد مى باشد و تقرب با آن ممكن نيست و در نتيجه با فرض علم به حرمت عملش باطل مى شود نه از نظر امتناع شمول أمر بلكه از اين جهت كه مكلف نمى تواند انقياد و قصد قربت كند چون مى داند اين فعل به احد العنوانين معصيت است و نمى تواند آن را به خاطر خدا انجام دهد و عمل باطل مى شود اما اگر كسى جاهل به غصب يا ناسى باشد از او قصد قربت متمشى مى شود و امتناعى هم كه نيستيم و امر هم شامل اين فرد است پس واجب هم منطبق بر آن است و عبادت صحيح خواهد بود و در اين جهت فرقى نمى كند كه مندوحه باشد يا خير زيرا كه در فرض عدم مندوحه با جهل به حرمت، تزاحم در كار نخواهد بود ـ چنانچه قبلاً گذشت ـ يعنى اگر مكلف جاهل به حرمت باشد خطاب نهى اهم باشد اطلاق أمر شامل است زيرا كه قبلاً گذشت ترتب و تزاحم مشروط به وصول خطابين متزاحمين است و با جهل به احدهما ديگرى مطلق است و اين وجه بهترين وجه براى تفصيل فقهى مشهور است .      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، (طبع آل البيت)، ص156. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (474)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 474  ـ  1393/7/22**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث پيرامون مبناى تفصيل مشهور در فقه، در باب عباداتى كه در مورد اجتماع امر و نهى ـ مثل صلاه در مكان مغصوب واقع شده ـ بود كه گفته اند اگر اتيان صلات با علم به حرمت باشد عمل باطل است و اگر با جهل به حرمت و غصب باشد مجزى است.  وجوهى براى مبناى اين تفصيل ذكر شد و وجوه عديده اى نيز بنابرقول به امتناع بيان شد و بنابر جواز هم چند وجهى گفته شد كه در نتيجه مشخص شد كه مى توان چند وجهى براى اين تفصيل ذكر كرد و اين بدان معناست كه بايد بنابر امتناع در فرض جهل هم قائل به بطلان شويم ولى مى توان بنابر يكى از وجوه ذكر شده ـ اگر تمام شود ـ قائل به صحت شد و بنابر قول به جواز اين ثمره بر عكس است يعنى بنابر اين قول بايد مطلقا بگوئيم عبادت صحيح است ولى گفتيم مى توان در فرض علم به حرمت باز هم قائل به بطلان شد ولو جوازى باشيم كه يك وجه آن گذشت كه گفتيم اگر قائل به كفايت تعدد عنوان باشيم يا بدلى بودن وجوب را كافى بدانيم، عبادت در فرض علم به حرمت باطل مى شود نه به جهت امتناع و تضاد بلكه چون در اين صورت قصد قربت امكان ندارد و چنانچه بخواهيم در فعل واحد قصد قربت كنيم معنايش اين است كه بايد آن را به خاطر مولا انجام دهيم و به مولا اضافه كنيم و اگر اين فعل مصداق معصيت شد هر چند به يكى از دو عنوان منطبق بر آن قهراً آن فعل معصيت و قبيح مى شود و ديگر نمى شود آن را براى مولا و مضاف به مولا انجام داد و به عبارت ديگر با آن عمل، انقياد محقق نمى شود و قطعاً در قصد قربت مضر است كه البته در فرض جهل به حرمت تقرب ممكن مى شود .  **وجه دوم:** اين وجه را هم مرحوم ميرزا(رحمه الله) بنابر جواز بيان مى كند ـ كه ايشان جوازى است وليكن در صورت تعدد معنون و انضمامى بودن تركيب در مجمع ـ يعنى در حقيقت بنابر مبناى تعدد معنون دو فعل در مجمع داريم و مثل نماز و نظر به اجنبيه مى شود كه يك فعل واجب و يك فعل حرام است و لذا اجتماع ضدين و امتناعى در كار نيست ولى باز هم مرحوم ميرزا(رحمه الله)خواسته است تفصيل مشهور را ثابت كند كه اگر عالم به حرمت باشد عبادت باطل است و اگر علم به حرمت نداشته باشد عبادت صحيح است ايشان مى گويد ما در باب اوامر شرط كرديم متعلق امر بايد خصوص حصه مقدوره باشد زيرا كه قيد قدرت در تكاليف و واجبات اخذ شده است پس لازم است متعلق، عقلا و تكويناً حصه مقدوره باشد و همچنين شرعاً جايز و مقدور باشد و ممنوع نباشد طبق اين مبنا اگر مكلف به حرمت علم نداشته باشد و نسبت به غصب جاهل باشد نماز در مكان مغصوب، هم مقدوريت عقلى دارد و هم ممنوعيت شرعى ندارد زيرا كه حرمت براى مكلف معلوم نبوده فلذا ممنوعيت شرعى نمى آورد و امتناعى هم كه نيستيم و در خارج دو معنون است پس هم قصد قربت مقدور است و هم اطلاق أمر شامل است و همه شرايط صحت محفوظ است و عبادت صحيح مى باشد.  اما اگر عالم به حرمت شد درست است كه در اين صورت دو معنون داريم و تضاد امر و نهى و امتناعى در كار نبوده و يكى واجب و ديگرى حرام است ولى اين فرد و حصه از واجب در مجمع با معنون ديگرى ـ كه حرام و غصب است و ترك آن لازم است ـ منضم شده است پس شرعاً اين فرد و حصه، مقدور مكلف نيست اگرچه تكوينا مقدور مى باشد و چون كه ممنوعيت شرعى در حكم ممنوعيت عقلى است و اطلاق امر مقيد است به حصه مقدور عقلى و شرعى و در نتيجه اين فعل مقدور شرعى نيست و مشمول اطلاق امر نمى شود پس فاقد أمر عرضى ـ يعنى در عرض نماز در مكان مباح ـ است و اگر گفته شود امر ترتبى طولى و مشروط به ارتكاب حرام را داراست گفته مى شود كه امر ترتبى هم در اين جا ممكن نيست زيرا كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)در مورد اجتماع قائل به عدم امكان ترتب است و مانند واجب موسع با واجب مضيق نيست كه در آنجا مرحوم ميرزا(رحمه الله)قائل به أمر ترتبى و صحت واجب موسع در زمان ترك واجب مضيق شده بود ـ همانگونه كه در عدم تزاحم واجب موسع با واجب مضيق كه مرحوم محقق(رحمه الله)گفته بود گذشت ـ يعنى در آنجا گفته شد كه حصه اى از واجب موسع ـ نماز مثلاً ـ كه توام است با واجب فورى ـ مثلاً ازاله ـ شرعاً مقدور نيست و امر موسع شامل آن نمى شود فلذا در اين جا هم امر موسع به نماز شامل اين حصه نمى شود البته آن جا واجب موسع زمانى بود و اين جا واجب موسع مكانى است و نماز در غير اين مكان حصه مقدوره است و اين فرقى ايجاد نمى كند و ايشان آنجا مى گفت امر ترتبى مى تواند نماز در وقت ازاله را شامل شود حال ممكن است كسى در اين جا هم همين نظر را قائل شود كه همان طور كه امر ترتبى و طولى مى گويد اگر ازاله نكردى نماز بخوان اين جا هم بگوئيم امر ترتبى هست ولى ايشان مى گويد امر ترتبى در مورد اجتماع امر و نهى معقول نيست كه البته بحثش گذشت پس امر به صلات در جائى كه عالم به حرمت است اين مورد را شامل نمى شود چون اين فرد از نماز شرعاً غير مقدور است و اين حصه نمى تواند مامور به باشد نه به امر عرضى و نه به امر طولى و ترتبى.  پس از طريق امر نمى توان صحت را اثبات كرد و باقى مى ماند ثابت كردن صحت عمل از طريق ملاك، چون مرحوم ميرزا(رحمه الله)اثبات ملاك را از باب اطلاق ماده  و يا دلالت التزامى قبول داشت لهذا ايشان اضافه مى كند و مى گويد اگر ملاك هم احراز شد، در اين جا مكفى نيست و در اين جا يك مبنا اضافه نيز ذكر مى كند كه در اين جا هر چند در مجمع دو فعل موجود است كه يك فعل حسن است و يكى حرام و قبيح، ولى در قصد قربت ، بيش از حسن فعلى حسن فاعلى هم نياز داريم و اين جا حسن فاعلى نداريم و قصد قربت جائى است كه اقدام مكلف و ايجادش قبيح نباشد و در اينجا اين دو فعل با يك اقدام ايجاد مى شود و اين ايجاد، ايجاد حرام هم بوده و قبيح است و ديگر قابل اضافه كردن به مولا نيست پس قصد قربت منتفى مى شود.  البته اين نكته سوم براى تفصيل كافى بود و نيازى به دو مبناى اول و دوم نيست يعنى اگر ترتب هم ممكن باشد و يا متعلق امر حصه مقدوره هم نباشد و جامع، متعلق امر باشد و امر عرضى شامل باشد باز هم چون كه ايجاد واحد است با فرض علم به حرمت حسن فاعلى از بين مى رود يعنى نكته سوم ايشان كه در باب ملاك اضافه كرده است اگر درست باشد به دو نكته اول ديگر نياز نيست و اين نكته سوم خود به تنهايى مانع از صحت عبادت در فرض علم به حرمت مى شود ولو دو نكته اول هم درست نباشد.  پس اين هم  يك نكته است كه ما در اين جا قبح فاعلى داريم و لازم است در باب عبادت حتى قبح فاعلى نيز موجود نباشد ولذا مى توان اين وجه ايشان را به دو وجه برگرداند.  **وجه اول:** اين كه نبايد قبح فاعلى موجود باشد والا قصد قربت تحقق نمى يابد و اين در جائى است كه حرمت منجز باشد كه در اين صورت ايجاد فعلى كه در مجمع است قبح فاعلى خواهد داشت و ديگر قصد قربت متمشى نمى شود هر چند ملاك يا أمر عرضى و يا طولى داشته باشيم .  **وجه دوم:** اينكه ما مى توانيم به همان دو نكته اول و دوم بسنده و اكتفا كنيم و وجه ديگرى خواهد شد بدين ترتيب كه طبق آن دو مبنا در فرض علم به حرمت هر چند از جهت تضاد مبانى امتناعى در كار نيست وليكن به جهت اين كه در مجمع نه امر عرضى معقول است و نه ترتبى طولى پس تعارض است نه تزاحم و ملاك هم قابل احراز نيست ـ بنابر مبناى صحيح ـ بنابراين امر مقيد به غير مجمع بوده و مجمع معلوم الحرمه است و در نتيجه عبادت در مجمع مجزى نبوده و متقضاى اطلاق امر وجوب اعاده است .  ولى اگر مكلف جاهل به حرمت بود اطلاق امر شاملش مى شود و نه تعارض است و تزاحم; تعارض نيست چون اجتماعى هستيم و تزاحم هم نيست چون امر عرضى شامل است زيرا كه مجمع براى جاهل به حرمت، عقلاً و شرعاً مقدور است و يا به تعبير ديگر تزاحم در جائى است كه هر دو خطاب متزاحم واصل باشند و اين وجه ديگرى براى تفصيل مشهور بنابر قول به جواز براساس تعدد عنوان  مى شود ولى از آنجا كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) ملاك را با اطلاق ماده و يا دلالت التزامى احراز مى كردند در نتيجه انتفاى امر عرضى و طولى ترتبى را براى بطلان كافى نديده اند فلذا مجبور شده است كه نكته سوم را اضافه كند كه همان گونه كه گفتيم اين نكته به تنهايى براى اثبات تفصيل كفايت مى كند حتى اگر دو مبناى اول و دوم را نداشته باشيم.  **اشكال:** اين وجه ـ يا دو وجه ـ قابل قبول نيستند چون هر سه مبنا مردود است; اين كه متعلق امر خصوص حصه مقدوره است را مفصلاً بحث كرديم و گفتيم متعلق امر مى تواند جامع بين حصه مقدوره و غير مقدوره باشد و در بحث قبل عرض كرديم حق با محقق ثانى(رحمه الله) است كه اگر امر، موسع باشد تزاحمى با واجب مضيق ندارد و همان امر عرضى شامل فرد مزاحم با واجب فورى مى شود پس در ما نحن فيه در جايى كه مندوحه باشد تزاحم نيست و اطلاق امر موسع شامل اين فرد هم مى شود.  نكته دوم هم درست نيست و عرض شد امر ترتبى در مورد اجتماع امر و نهى معقول است مخصوصا بنابر تعدد معنون پس وجه دوم كه مبتنى بر اين دو مبنا بود باطل است.  اما نكته سوم هم كه گفته شد در اين جا قبح فاعلى وجود دارد و اين باعث بطلان مى شود چه امر باشد و چه ملاك تنها، اين مبنا هم درست نيست و اصلاً قبح فاعلى معقول نيست مگر به معناى سوء سريره كه خارج از قصد قربت است .  و آنچه كه گفته شد با يك ايجاد هر دو فعل ايجاد مى شود و اين ايجاد قبح فاعلى دارد **اولاً:** ايجاد عين وجود است و فرقشان اعتبارى و لحاظى است يعنى هر جا كه دو وجود است ايجاد هم دو تاست چون مصداق هر دو عنوان يك معنون در خارج است كه همان فعل است كه اگر به فاعل اضافه شود ايجاد انتزاع مى شود و اگر به ماهيت آن فعل اضافه شود وجود انتزاع مى شود و چون فرض بر اين است كه معنون و فعل در مجمع متعدد است پس ايجاد هم متعدد است و مانند دو وجود يكى قبيح و ديگرى حسن است .  **ثانياً:** اگر فرضاً گفتيم كه با تعدد وجود و فعل بازهم ايجاد آنها يكى است بايد گفت كه ايجاد، ماموربه نيست و آنچه كه ماموربه است فعل و وجود است و قهراً ايجاد مى شود سبب و علت آن دو وجود و دو معنون ليكن سبب حرام، حرمت نفسى ندارد تا قبيح باشد بلكه مانند مقدمه واجب بنابر قول به ملازمه، داراى حرمت غيرى خواهد بود كه قبلاً گذشت حرمت غيرى هم مانع از قصد قربت نيست زيرا كه اساساً حكم غيرى معصيت و امتثال ندارد و سبب مقربيت و مبعديت نمى گردد و بر فرض هم كه داشته باشد چون كه فعلى غير از مسبب و ذى المقدمه است مانع از قصد تقرب با فعل ذوالمقدمه و مسبب كه فعل ديگرى است نخواهد بود .    بنابراين مبناى سوم نيز قابل قبول نيست و ما در بحث تجرى و انقياد به تفصيل خواهيم گفت كه حسن و قبح فاعلى به جز طيب سريره و سوء سريره معناى ديگرى ندارد كه آن هم دخلى در قصد تقرب و انقياد و تجرى ندارد و تجرى قبح فعلى دارد نه قبح فاعلى . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (475)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 475  ـ  شنبه  1393/7/26**  بسم الله الرحمن الرحيم  وجوه نه گانه اى براى تفسير مشهور ـ در باب نماز در مكان مغصوب و كلاً در عبادات ـ ذكر شد و يك وجه فقهى باقى ماند كه مى شود آن را وجه دهم محسوب كرد كه شهيد صدر(رحمه الله)به آن ورود پيدا نكرده است چون وجه فقهى است و مربوط به خصوص باب صلات وليكن ما آن را هم متعرض مى شويم .  وجه دهم : اين وجه فقهى همان تمسك به قاعده (لاتعاد) است([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1)) يعنى كسانى كه قائل به امتناع هستند و امر را به غير مورد حرام مقيد مى دانند در فرض جهل هم بايد قائل به بطلان باشند چون داراى امر نيست ليكن در خصوص باب نماز با استفاده از قاعده (لا تعاد) در صورت نسيان يا جهل مى توان نماز را تصحيح نمود البته آن معنايى از جهل كه همراه با اعتقاد به صحت ـ ولو ظاهراً ـ باشد نه آن صورتى كه شك و تردد در بين باشد كه مجراى قاعده اشتغال باشد پس در اين گونه موارد از موارد جهل كه مشمول قاعده (لا تعاد) است با اين قاعده خواسته اند تفصيل مشهور را تصحيح كنند كه البته اين مخصوص به باب صلات است زيرا در جائى كه عالم به حرمت باشد بنابرامتناع نماز باطل است چون هم قصد قربت از او متمشى نمى شود و هم امر ندارد لكن در فرض جهل امكان قصد قربت وجود دارد و قاعده (لا تعاد) هم مى گويد چون جاهلاً اخلال كرده و در مكان مغصوب نماز خوانده ديگر اعاده ندارد و نمازش صحيح است بنابراين مبناى اين تفصيل، قاعده فقهى (لا تعاد) مى شود كه اگر قاعده (لا تعاد) نبود مى گفتيم در صورت جهل هم عمل باطل است و اعاده لازم است ولى (لا تعاد) در خصوص نماز مى گويد نماز صحيح است و اعاده ندارد .  اين وجه داراى دو اشكال است كه يك اشكال خاص و اشكال ديگر عام است .  اشكال خاص: اين است كه در مثل نماز در مكان مغصوب اين وجه تمام نيست ولى در مثل نماز در لباس مغصوب جارى است كه برخى از اعاظم به همين تفصيل قائل شده اند اما چرا در نماز در مكان مغصوب تمام نيست چون در نماز در مكان مغصوب آنچه كه بنابر امتناع قيد قرار مى گيرد مربوط به يكى از اركان نماز است كه تعاد الصلاه منه نه اجزائى كه لا تعاد الصلاه منه زيرا كه قاعده (لا تعاد) مى گويد موارد جهل نسبت به سجود و قيام و اركان خمسه اعاده دارد و آنها را استثناء مى كند و بنابر امتناع جائى كه عنوان واجب با عنوان حرام كه جزء سجود بوده ـ كه وضع جبهه بر مكان است ـ متحد است و مجمع دو عنوان سجود و غصب است نه باقى اجزاء نماز كه ملازم است با كون در مكان مغصوب همانگونه كه گذشت پس آنجا كه تركيب اتحادى شكل مى گيرد وضع الجبهه على الارض است كه هم سجود است و هم تصرف در مغصوب و قيدى كه از امتناع حاصل مى شود باعث مى شود كه سجود مقيد شود به غير مكان مغصوب و اين جا اين سجود شخص در مكان مغصوب بوده است و آن سجود ماموربه را اتيان نكرده است پس داخل در عقد مستثنى از قاعده است و بايد نماز را اعاده كند و لذا آقايان در بحث شرائط نماز تفصيل مى دهند بين شرائطى كه شرائط اصل نماز باشد با شرائط يكى از اركان خمسه ـ كه تعاد الصلاة منها باشد ـ مثلاً استقرار و طمانينه يا ستر عورت را مى گويند شرط سجود و ركوع نيست و شرط در اصل مركب نماز است ولهذا مشمول عقد مستثنى منه (لا تعاد) است أما وضع جبهه شرط سجود است و در حقيقت سجود مامور به در نماز، سجود بر مكان غير محرم است لذا اگر در مركب نماز شرط باشد اخلال به آن سهواً يا نسياناً يا جهلاً (لا تعاد) شاملش مى شود و اگر شرط در ركوع يا سجود باشد (لا تعاد) شاملش نمى شود چون كه ركوع و سجود ماموربه را انجام نداده است و نماز در مكان مغصوب از اين قبيل است.  به عبارت ديگر (لاتعاد) مى گويد ادله اجزا و شرائط كه گفته نماز بايد با اين شرائط و اجزاء باشد در غير از اركان خمسه چنانچه در فرض نسيان و غفلت يا جهل ترك شوند نماز صحيح است و اعاده ندارد زيرا كه در اين صورت آنها شرط نمى باشند و در حقيقت (لاتعاد) و اطلاق دليل جزئيت و شرطيت اجزاء و شرائط نماز غير از اركان خمسه را قيد مى زند و مضيق مى كند و مى گويد اين ها در حق ناسى و غافل جزء يا شرط نمى باشند و اطلاق أمر اول در موارد نسيان و جهل محفوظ است يا به تعبير ديگر مى گويد آنها اجزاء يا شروط ذُكرى مى باشند و اما نسبت به ادله جزئيت يا شرطيت اركان خمسه، از آنجا كه آنها را استنثاء كرده است نمى خواهد در آنها تصرفى كند و ادله جزئيت يا شرطيت آنها بر اطلاق خودش باقى مى ماند پس جا دارد كسى بگويد در نماز در مكان مغصوب كه قيد عدم حرمت به سجود مى خورد مشمول (لا تعاد) نيست چون اين قيد در حقيقت مقيد سجود است و مى گويد بايد سجود ـ كه جزء ركنى است ـ در غير مكان مغصوب باشد را قاعده (لا تعاد) نمى خواهد اين تقييد را رفع كند و امر را نسبت به آن توسعه بدهد فلذا قاعده (لا تعاد) هم نمى تواند نماز در مكان مغصوب جهلاً را تصحيح كند .  بله، در مورد نسيان چنانچه قائل شديم غفلت يا نسيان واقعاً رافع تكليف است ـ چنانچه بعضى قائل شده اند ـ در اين صورت نماز صحيح خواهد بود نه از باب قاعده (لا تعاد) بلكه على القاعده و از باب اطلاق امر اولى به نماز كه هر مصداق از واجب را كه حرام نباشد شامل مى شود لهذا برخى اين تفصيل را مطرح كرده اند كه اگر غصب غفلةً يا نسياناً بود نماز صحيح است چون واقعاً حرمت رفع شده است و اطلاق امر مى تواند شامل اين مصداق باشد اما اگر جاهل معذور باشد مثل اين كه خيال مى كرده اين غصب نيست نماز باطل است و شامل عقد مستثنى در (لا تعاد) هم نيست و اين حرف درستى است و لا اقل از اجمال قاعده (لا تعاد) در اين قبيل شرايط است .  اشكال دوم:اشكال  عامى است كه حتى به لحاظ شرائط و اجزائى كه مربوط به عقد مستثنى منه يعنى غير از اركان خمسه نماز است جارى است مثل وجوب ستر بنابر اين كه در نماز شرط و ماموربه است كه شرط ركوع و سجود نيست بلكه در اصل نماز شرط است و در عقد مستثنى منه از قاعده (لا تعاد) داخل است وليكن در عين حال گفته مى شود كه قاعده (لا تعاد) واقع چنين قيود و شرايطى كه براساس امتناع عقلى ايجاد مى شود نيست و تنها شرايطى را كه توسط خود شارع قيد و شرط يا جزء شده است، شامل مى شود مانند شرطيت طمأنينه و يا استقرار در نماز و يا جزئيت قرائت و قيام و تشهد و امثال آن اما گر تقييد اطلاق امر به نماز بر اساس امتناع عقلى بود مانند تقييد به غير فرد محرم بنابر امتناع اجتماع (لا تعاد) شامل آن نمى شود چون كه نكته اين تقييد امتناع است و اين امتناع همچنان كه عقلاً امر اولى را مقيد به غير حرام مى كند اطلاق دليل (لا تعاد) را هم كه مى خواهد همان اطلاق را در فرض نسيان و جهل توسعه بدهد مقيد مى سازد زيرا كه اين امتناع عقلى در اطلاق قاعده (لا تعاد) هم هست و آن را مقيد مى سازد .  پس حاصل اشكال دوم اين است كه در قيودى كه از باب امتناع عقلى قيد واجب قرار مى گيرند به نحوى كه نمى تواند واجب مطلق باشد قاعده (لا تعاد) نيز قيد مى خورد و اطلاقش نمى تواند شامل اخلال به چنين قيودى شود و حتى اگر جهلاً يا نسياناً باشد ولذا نماز در لباس مغصوب نسياناً يا جهلاًهم بنابر جزئيت و امر به ستر در نماز باطل خواهد بود و نمى توان با قاعده (لا تعاد) آن را تصحيح نمود هر چند داخل در عقد مستثنى نبوده و داخل در عقد مستثنى منه است بله اگر (لا تعاد) بخواهد حرمت آن را رفع كند مى شود صحيح باشد ولى كسى نمى تواند از (لا تعاد) چنين چيزى را بفهمد و كسى حرمت غصب را با (لا تعاد) رفع نكرده است و حرمت واقعى در مجمع محفوظ است .  همچنين اگر كسى از باب وجود ملاك در مجمع بگويد اعاده واجب نيست و آن را از قاعده (لا تعاد) استفاده كند و بگويد درست است كه امر شاملش نيست چون ممتنع است و (لا تعاد)هم نمى تواند اطلاق امر را درست كند ولى چون داراى ملاك بوده است قاعده (لا تعاد) مى گويد اعاده لازم نسيت; اين مطلب هم ممكن است و ممتنع نيست و موجب تصحيح نماز است ولى اگر گفتيم (لا تعاد) ناظر به عالم امر و خطاب است نه ملاك يعنى مى خواهد امر اولى را توسعه بدهد و مأتى به را مصداق واجب مامور به قرار دهد باز هم نمى توانيم به قاعده (لا تعاد) تمسك كنيم زيرا كه مفاد قاعده صحت ناشى از اطلاق متعلق امر است نه صحت نماز از جهات ديگر و صحت از ناحيه اطلاق مفاد أمر در اينجا معقول نيست بله اگر گفتيم (لا تعاد) اعم است و گفته اعاده لازم نيست حال يا چون اين فعل مصداق ماموربه است يا به خاطر اين كه با آن ملاك حاصل شده و يا ديگر قابل تحصيل نيست پس امر ساقط شده و قاعده مى گويد اعاده لازم نيست در اين صورت مى توان به اطلاق آن تمسك كرد ليكن بعيد نيست ظاهر قاعده (لا تعاد) تصحيح از ناحيه اطلاق امر است نه از جهات ديگر و لا اقل از اجمال است و تفصيل نكات اين استظهار مربوط به بحث فقهى قاعده (لا تعاد) است .  تنبيه هفتم  مانند تنبيه گذشته مربوط به ثمره بحث اجتماع است كه مشهور قائل به تقديم نهى بر امر بنابر امتناع و گفته اند اطلاق امر مقيد مى شود به غير فرد محرم و نهى و حرمت در مجمع باقى مى ماند يعنى اطلاق بدلى در دليل امر را مقيد كرده اند و اطلاق نهى را مقيد نكرده اند كه در اين تنبيه از وجه آن بحث مى شود.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). وسائل الشيعه، ج1، ص372. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (476)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 476  ـ  يكشنبه  1393/7/27**  بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه هفتم** از تنبيهات بحث اجتماع امر و نهى مربوط به وجوهى است كه براى تقديم اطلاق دليل نهى بر دليل امر بنابر امتناع اجتماع و تعارض دو دليل بيان كرده اند زيرا كه بنابر امتناع، نمى شود مجمع هم واجب باشد و هم حرام و ميان دو دليل تعارض شكل مى گيرد و گفته اند مثلاً نماز، مقيد مى شود به مكان مباح و لازم است مكلف نماز را در مكان غير مغصوب بخواند و دليل نهى را مقدم كرده اند كه در اين رابطه سه وجه يا سه تقريب قابل ذكر است كه هر سه تقريب ناتمام است .  **وجه اول:** تقريبى است كه در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1)) آمده است كه دليل نهى مقدم مى شود چون اطلاق نهى شمولى است و اطلاق امر نسبت به متعلقش بدلى است و ايشان اين مطلب را يك قاعده كبروى گرفته است كه هر گاه دو اطلاق داشتيم كه به نحو عموم من وجه با يكديگر تعارض داشتند ـ مثل مورد ما كه ميان عنوان تصرف در غصب و نماز نسبت عموم من وجه است و مورد اجتماع تصرف صلاتى است و از دو طرف مورد افتراق دارند و تعارض بين اطلاقين است به نحو عموم من وجه ـ اطلاق شمولى بر اطلاق بدلى مقدم است زيرا كه هر تصرف غصبى حرمتى مستقل و انحلالى دارد اما وجوب انحلالى نيست و بدلى است و نماز در يك مكان واجب است پس كبراى تقديم اطلاق شمولى بر بدلى را در اين جا پياده مى كند و مى گويد اطلاق دليل نهى محفوظ است و متعلق دليل أمر كه بدلى است مقيد مى شود به فرد غير محرم و اگر ما اين كبرى را قبول كرديم صغراى آن در ما نحن فيه تمام است وليكن اشكال در كبرى است و تفصيلش در بحث تعارض ادله ذكر مى شود كه در آنجا گفته شده كه يكى از انواع و انحاء جمع عرفى همين جمعى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)بيان كرده است كه گفته اند اگر يكى از دو اطلاق متعارض شمولى باشد به جهت اقوى و اظهر بودن و يا قرينه بودنش بر اطلاق بدلى مقدم است كه البته ما در آنجا آن را قبول نكرديم و گفتيم كه شموليت و بدليت مربوط به عالم دلالت و اطلاق نيست و اطلاق در هر دو به يك معنى و يك نحو دلالت است كه عدم ذكر قيد مى باشد كه كاشف از عدم آن در عالم ثبوت است اما اين كه حكم بر طبيعت، شمولى است يا بدلى ربطى به اطلاق ندارد و مربوط به نكاتى عقلى و يا لفظى ديگرى است و در جمع عرفى بايد يكى از دو دلالت اقوى باشد و اين جا هر دو دلالت با هم مساوى هستند بله ممكن است در جايى دلالت اطلاق اقوى باشد چه شمولى باشد و چه بدلى ، اين ربطى به بدليت و شموليت ندارد پس كبراى  مذكور تمام نيست ولى اگر كبرى تمام باشد در اين جا صغرايش تمام است و در جائى كه واجب مندوحه داشته باشد روشن است چون امر بدلى است و نهى شمولى و جائى كه مندوحه هم نيست باز هم همين گونه است و اطلاق شمولى بر اطلاق بدلى مقدم مى شود البته ممكن است كسى تصور كند در آنجا امر هم شمولى مى شود چون فرد ديگرى ندارد و اگر دليل نهى را مقدم كنيم از اصل امر دست كشيده ايم كه اصل اطلاق شمولى است.  جوابش اين است كه وقتى خطاب واجب را مقيد كرديم به فرد مباح و غير حرام، مكلف در جائى كه قادر بر فرد مباح نباشد در آنجا خطاب امر اطلاق ندارد چون خطاب امر مقيد به قدرت است و قدرت قيد وجوب است و اگر متعلق مقيد به فرد مباح شد جائى كه مكلف قادر نيست اطلاق امر مرتفع مى شود و اين از باب تخصص است نه تقييد و معنايش اين است كه ما نمى خواهيم تقييد ديگرى بزنيم و تعارض ديگرى نداريم و بيش از يك تعارض بين اطلاق متعلق امر و اطلاق متعلق نهى نداريم كه اگر اطلاق نهى را مقدم كرديم متعلق امر مقيد مى شود به غير فرد حرام و جائى كه مندوحه نيست امر هم نيست و ساقط است چون فاقد قيد قدرت است پس موضوع اطلاق امر را ندارد مگر به نحو امر ترتبى و لذا يك تعارض ديگرى و تقييد ديگرى در كار نيست .  بنابراين چه مندوحه باشد و چه نباشد اگر كبراى مذكور را قبول كرديم واجب مقيد مى شود به غير مورد حرام و مندوحه هم نباشد اين اطلاق ساقط است نه به جهت يك تعارض ديگر بلكه به جهت انتفاع قيد قدرت .  **وجه دوم:** شهيد صدر(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftn2)) اين وجه را در ضمن همان تقريب اول ذكر كرده است وليكن اين وجه مستقلى است كه ما آن را تقريب دوم قرار مى دهيم و ايشان خواسته اند طبق مبانى مرحوم ميرزا(رحمه الله)نتيجه وجه اول ـ يعنى تقديم اطلاق نهى بر اطلاق أمر ـ را درست كنند و فرموده است طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه در بحث تزاحم گذشت و اين كه مقدوريت در متعلق تكليف اخذ مى شود يعنى واجب مقيد مى شود به حصه مقدوره عقلاً و شرعاً و قيد مقدوريت هم متصل است به خطاب، طبق اين مبنا يك وجه و تقريب ديگرى براى تقديم دليل نهى بر أمر درست مى شود و آن تقديم اطلاق دليل نهى بر دليل أمر از باب ورود و رفع موضوع اطلاق أمر است زيرا كه اطلاق نهى براى مجمع چون كه شمولى و انحلالى است سبب مى شود كه امتثال امر و اطلاقش شرعاً در مجمع ممنوع باشد چون كه موجب عصيان نهى است بر خلاف اطلاق أمر چرا كه بدلى است و تركش در مجمع عصيان آن نيست زيرا كه مكلف مى تواند آن را در غير مجمع امتثال كند لذا امتثال نهى رافع مقدوريت شرعى نسبت به امتثال متعلق أمر در مجمع است و در نتيجه رافع موضوع اطلاق متعلق أمر است أما امتثال امر رافع مقدوريت امتثال نهى در مجمع نيست زيرا كه بدلى است و اقتضاى انجام خصوص آن را در مجمع ندارد لهذا اطلاق نهى وارد و رافع موضوع اطلاق بدلى أمر در مجمع مى شود دون العكس لهذا حتى اگر امتناعى هم نباشيم بازهم اطلاق أمر طبق اين مبنا مقيد به غير فرد حرام خواهد شد همانگونه كه در تنبيه گذشته مرحوم ميرزا(رحمه الله) به همين نكته بنابر جواز، تمسك كرد و نماز را در مجمع در صورت علم به غصب باطل دانست و اين از باب ورود و رفع مقيد متصل يعنى موضوع اطلاق أمر بدلى است سپس شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد چون كه آن مبنا كه متعلق أمر خصوص حصه مقدوره عقلاً و شرعاً است تمام نيست لهذا اين تقريب نيز ناتمام است ما در اينجا دو حاشيه داريم :  **حاشيه اول:** اين بيان گرچه صورتى دارد و ايشان خواسته طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) اين أثر را بار كند ولى قابل قبول نيست و مى توان گفت كه درست است كه متعلق امر حصه مقدوره است شرعا و تكوينا ولى مقدوريت تكوينى چون يك قيد تكوينى است كه در متعلق امر اخذ مى شود احرازش به دست مكلف است ولى ممنوعيت و عدم ممنوعيت شرعى چون كه مربوط به خود شارع است و شارع مى داند كه كجا هست و كجا نيست و لذا از عدم ذكر قيدى در متعلق أمر اطلاقى درست مى شود براى نفى آن، يعنى از سكوت مولا و عدم اخذ قيد شرعى ديگرى در ماموربه معلوم مى شود كه هر كجا عنوان مامور به صدق مى كند و مقدور تكوينى است ممنوعيت شرعى نيست زيرا كه اگر ممنوعيت موجود باشد بايد مولى آن را بيان ميكرد زيرا او مى تواند نه مكلف و از اينجا يك دلالت سكوتى در رفع ممنوعيت شرعى درست مى شود كه هر كجا عنوان مامور به ثابت باشد و مقدور تكوينى باشد ممنوعيت شرعى هم ندارد و در غير اين صورت توالى فاسده اى خواهد داشت كه كسى به آنها ملتزم نمى شود.  يكى از آن توالى فاسده اين است كه اگر شك كنيم كه آن واجب مثلاً نماز در جايى مثل حمام و شارع عام حرام است يا حرام نيست ديگر نمى توانيم به اطلاق (صل) تمسك كنيم مگر در مرتبه سابقه با اماره و يا اصل عملى حرمت آن را نفى كنيم كه چنين نيست بلكه به اطلاق متعلق أمر تمسك مى كنيم و با اين اطلاق كه دليل اجتهادى است بالملازمه ممنوعيت آن را نفى مى كنيم حتى اگر در آنجا اصل مومّنى هم نداشته باشيم و حال آن كه اگر ممنوعيت شرعى مثل ممنوعيت عقلى قيد متصل باشد بايد مكلف آن را در مرتبه سابقه احراز كند و خطاب بر آن معلق مى باشد و جائى كه شك كنيم ديگر نمى توانيم به اطلاق خطاب أمر تمسك كنيم چون تمسك به اطلاق در شبهه مصداقيه خودش است مثل اين كه در مورد شك در عالم بودن نمى شود به اطلاق أكرم العالم تمسك كرد در حالى كه حتماً مى شود در اين موارد به اطلاق متعلق اوامر تمسك كرده و ممنوعيت شرعى را رفع كرد .  يك تالى فاسد ديگر اين كه اگر هر دو اطلاق شمولى باشند يعنى اطلاق امر هم شمولى و انحلالى باشد طبق اين مبنى كه مقدوريت شرعى هم به نحو قيد متصل در متعلق اخذ شده است بين دو دليل توارد خواهد بود نه تعارض و توارد باعث مى شود هيچ كدام از اين اطلاق ها فعلى نشود برخلاف باب تعارض كه هر دو اطلاق فعلى است ولى اقوى مقدم مى شود و قواعد جمع عرفى اجراء مى شود كه فرع فعليت اطلاق است ولى در موارد توارد احدهما اقوى هم باشد مقدم نمى شود زيرا باعث اجمال و عدم تماميت اصل اطلاق و دلالت است با اين كه همه بزرگان حتى مرحوم ميرزا(رحمه الله)اين مورد را از باب تعارض مى دانند و قواعد جمع عرفى را اعمال مى كنند و حكم نمى كنند به توارد از دو طرف لهذا مى گوييم حتى طبق مبنا كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مقدوريت را در متعلق اخذ كرده است عدم ممنوعيت شرعى نبايد مثل مقدوريت عقلى قيد متصل باشد به نحوى كه در امر يك دلالت اطلاقى سكوتى درست مى شود بر نفى ممنوعيت شرعى هر جا كه عنوان متعلق صادق باشد و مقدوريت تكوينى هم باشد و از سكوت و عدم اخذ قيد ديگر در مامور به معلوم مى شود كه هر جا مامور به صدق كند ممنوع شرعى نيست و الا بايد آن قيد شرعى را ذكر مى كرد و لذا باز اطلاق بدلى امر در مجمع نافى ممنوعيت شرعى آن خواهد بود و تعارض شكل مى گيرد پس كبراى وجه دوم هم صحيح نيست و براى تقديم اطلاق نهى بر اطلاق امر فائده اى ندارد چون اطلاق متعلق امر نسبت به نفى ممنوعيت شرعى تمام است .  **حاشيه دوم:** اين كه اين تقريب در موارد عدم مندوحه تمام نمى شود زيرا كه نكته ورود امتناع اجتماع اطلاق متعلق أمر در مجمع با نهى نبود تا با تقييد متعلق أمر ديگر تعارض رفع شود حتى در مورد عدم مندوحه و تعارض ديگرى شكل نگيرد بلكه نكته ورود تزاحم در امتثال بود يعنى امتثال دليل حرمت چون انحلالى است مانع از امتثال امر در مجمع مى شود و آن را شرعاً ممنوع مى كند اما امتثال دليل امر در صورت وجود مندوحه چون كه بدلى است مانع از امتثال نهى در مجمع نمى باشد و روشن است كه اين نكته از ورود دليل نهى بر دليل أمر مخصوص به مورد وجود مندوحه است و در صورتى كه مندوحه نباشد هريك از اطلاق دليل أمر و اطلاق دليل نهى چون كه متعلقشان حصه مقدوره شرعاً و عقلاً مى باشد توارد از طرفين شكل مى گيرد يعنى فعليت هريك براى ديگرى ممنوعيت ايجاد مى كند و موضوع اطلاقش را رفع مى نمايد و در اينجا آن پاسخ ذكر شده در تقريب اول ديگر جارى نمى باشد.          [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). تقريرات بحث فى اجتماع الامر و النهى ص15 و فوائد الاصول، ج2، ص429.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref2). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص77. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (477)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 477  ـ  دوشنبه  1393/7/28**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تقديم اطلاق دليل نهى بر اطلاق دليل امر در مورد اجتماع بود مثل تقديم نهى از غصب بر اطلاق امر به صلات و نماز را مقيد كرده اند به نماز در مكان مباح و عرض شد مى توان براى اين فتوا سه تقريب بيان كرد.  دو تقريب را ديروز بيان كرديم يكى تقديم اطلاق نهى به جهت شمولى بودن بود كه به تفصيل ذكر شد و جواب داده شد و تقريب دوم هم وجهى بود كه شهيد صدر(رحمه الله) خواسته است بر مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1)) در بحث تزاحم ـ كه متعلقات اوامر و نواهى را حصه مقدوره قرار مى دهد ـ بيان كند زيرا كه طبق آن مبنا لازم است متعلق تكليف تكويناً و شرعاً مقدور باشد و اين قيد مقدوريت متصل است به خطابات و در مورد اجتماع امر و نهى مثل نماز در مكان مغصوب امتثال نهى ممنوعيت از فعل حرام در مجمع مى آورد كه قهراً مكلف بر نماز در آن مكان مقدوريت شرعى ندارد و نمى تواند اين كه امر را در اين فرد امتثال كند پس اطلاق متعلق امر موضوعاً مرتفع مى شود كه ورود است ولى امتثال امر رافع اطلاق نهى نيست چون ممنوعيت، مقتضى امتثال نهى نيست زيرا مكلف مى تواند امر را در فرد ديگرى يعنى در مكان مباح امتثال كند و در اين صورت اصلاً گناهى مرتكب نشده است يعنى ترك حرام در مجمع به لحاظ امتثال امر ممنوع شرعى نيست پس موضوع اطلاق نهى در مجمع فعلى است و مرتفع نمى شود و نتيجه اش ورود اطلاق نهى بر اطلاق امر است و اين ربطى به امتناع اجتماع ندارد و اگر جوازى هم بشويم طبق اين مبنا و اين بيان همين گونه است كه دليل نهى بر اطلاق متعلق در دليل امر وارد مى شود و رافع موضوع اطلاق آن است چون در متعلق امر مقدور شرعى بودن به نحو قيد متصل اخذ شده است مثل جائى است كه مقدوريت عقلى و تكوينى رفع شود كه ارتفاع موضوع اطلاق و ورود است.  از اين مطلب جواب داده شد كه **اولاً:** ما آن مبنا را قبول نداريم و متعلق امر حصه مقدوره نيست بلكه جامع است پس اطلاق متعلق امر در مجمع فعلى است.  **ثانياً:** اين تقريب داراى تالى فاسدهايى است از قبيل اين كه هر جا شك كنيم و احتمال دهيم كه متعلق امر در برخى از حصصش حرام باشد ولو به عنوان ديگرى در اين صورت ديگر نمى توانيم به اطلاق امر تمسك كنيم زيرا كه شبهه مصداقيه اطلاق است با اين كه اين گونه نيست و ما ابتداءً به اطلاق متعلق امر تمسك مى كنيم و اين طور نيست كه مثلاً اول اصل برائت جارى كنيم و بعد به اطلاق تمسك نماييم كه اگر اصل عملى اشتغال يا علم اجمالى باشد ديگر نتوانيم به اطلاق متعلق امر تمسك كنيم بلكه باز هم به اطلاق تمسك مى كنيم .  همچنين يكى از توالى فاسده اين است كه اگر امر، شمولى هم باشد مثل اكرم العالم و يحرم اكرام الفاسق در مورد اجتماع توارد شكل مى گيرد نه تعارض و ديگر نمى شود قواعد جمع عرفى را اجرا نمود بلكه اجمال دو دليل در مورد اجتماع خواهد شد.  حل اين توالى فاسده طبق آن مبنا به اين است كه گفته شود در خطاب امر نسبت به ممنوعيت شرعى اطلاقى درست مى شود كه آن را نفى مى كند حتى بنابر فرض مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه متعلق امر حصه مقدوره است چون در جائى كه شارع استثناء شرعى و يا ممنوعيتى ذكر نكرده باشد اين سكوت نافى وجود قيد شرعى براى متعلق أمر است و با اين اطلاق مقدوريت شرعى اثبات مى شود و ديگر تقريب ورود درست نخواهد بود و تعارض ميان اين اطلاق و اطلاق دليل نهى در مجمع شكل مى گيرد .  **ثالثاً:** اين تقريب دوم مثل بيان اول نيست و در جائى كه مندوحه اى براى امر موجود نباشد ورود تمام نيست چون كه در اين تقريب نكته ورود شمولى بودن و بدلى بودن اطلاق نمى باشد بلكه نكته ورود اين است كه امتثال هر كدام از اين دو حكم اگر مانع شرعى از ديگرى باشد ممنوعيت شرعى مى آورد و امتثال نهى مانع از امتثال امر است ولى امتثال امر چون بدلى است اگر مندوحه باشد مستلزم نماز در مكان مغصوب نبوده و مانع از امتثال نهى نيست و متعلق نهى را ممنوع شرعى نمى كند و روشن است كه اين نكته در جائى است كه مندوحه باشد ولى اگر مندوحه نباشد مثل دو اطلاق شمولى مى شود كه وجوب هر كدام ممنوعيت شرعى از امتثال ديگرى مى آورد و توارد از طرفين مى شود.  **تقريب سوم**: اين تقريب بيان ديگرى است مبنى بر اين كه بين خود امر و نهى، امتناع و تعارض نباشد در جايى كه امر به صرف الوجود و بدلى است بلكه به لحاظ لازمه امر به صرف الوجود است كه اقتضاى ترخيص و اباحه تطبيق و امتثال آن واجب بر هر فرد و مصداق آن ست حتى در مجمع يعنى اين تنافى ميان نفس أمر و نهى نيست نه در عالم مبادى و نه در عالم منتهى زيرا كه هر دو قابل جمع و امتثال است ولى اين دو حكم بالعرض با هم تنافى دارند زيرا كه امر به جامع به نحو صرف وجود مستلزم تجويز تطبيق جامع بر تك تك مصاديق آن جامع است و اين ترخيص در تطبيق جامع بر هر فرد در مورد اجتماع با حرمت تنافى پيدا مى كند چون كه تجويز و ترخيص هم با وجوب و حرمت قابل جمع نمى باشد.  حال طبق اين مبنا نهى را مقدم مى كنيم چون تعارض با وجوب كه حاصل نشد و با لازمه وجوب ـ كه حكم ترخيصى است ـ طبق قاعده اى كه مى گويد دليل حكم الزامى بر حكم ترخيصى مقدم است در اينجا هم دليل حرمت كه الزامى است مقدم خواهد شد مثلا اگر گفت خوردن شير گاو جائز است اين كلام اطلاق دارد و هر شيرى را در بر مى گيرد حتى شيرى كه مضرّ است و يا مال غير بوده و راضى نيست يعنى در اين جا هم بين اين دليل اباحه و ترخيص با دليلى كه مى گويد اكل مال غير بدون رضايت او يا خوردن چيزى كه مضر است حرام است تعارضى شكل مى گيرد كه اين تعارض به نحو عموم من وجه است چون مضر يا مال غير، ممكن است غير شير باشد و شير هم ممكن است غصب يا مضر نباشد ليكن  در اين جا نمى گويند تعارض عموم من وجه است تساقط مى شود بلكه مى گويند دليل حكم الزامى مقدم است حال، كسى در اين جا هم قائل مى شود اين را كه همه آقايان قبول دارند تقريبى مى شود براى تقديم دليل نهى در مجمع بر دليل أمر زيرا كه در حقيقت تعارض ميان وجوب جامع به نحو صرف الوجود و فرد حرام نيست بلكه ميان حكم ترخيصى به اباحه آن فرد و حرمت است و اطلاق دليل حكم الزامى مقدم است.  اين تقريب نيز نا تمام است زيرا كه :  **اولاً:** جائى كه مندوحه نباشد جارى نمى شود زيرا كه در اين فرض دلالت مطابقى و امر معارضه مى كند و تعارض ميان دو حكم الزامى اصل وجوب جامع و حرمت آن فرد مى شود.  **ثانياً:**  اصل آن كبرى درست است ولى تطبيقش در اين جا درست نيست زيرا كه در حقيقت نكته آن، تقديم اطلاق حكم الزامى بر حكم ترخيصى نيست بلكه نكته اش اعمال الدليلين است چون كه حكم ترخيصى به معناى عدم وجود مقتضى براى حرمت در آن عنوان است و به عبارت ديگر ترخيص حيثى است و اين منافاتى ندارد با اين كه از حيث و عنوان ديگرى حرمت داشته باشد مثلا گفته است شير از اين حيث كه شير است حلال است ولى از حيث مضر يا نجس و يا غصب بودن ممكن است حرام باشد و اين بدان معناست كه هر دو دليل اعمال شده است نه اين كه با هم تنافى و تعارض داشته و اطلاق يكى بر ديگرى مقدم مى شود و اين نكته آن كبرى در جمع بين حكم الزامى و ترخيصى است ولى اين نكته در اين جا قابل اعمال نيست چون اين جا اگر بگوئيم وجوب جامع با حرمت فرد منافات دارد كه خلف آن مبنا است و ميان دو حكم الزامى در مجمع تعارض خواهد بود و اگر بگوييم كه حكم ترخيصى كه مدلول التزامى وجوب جامع است با حرمت فرد منافات و تعارض دارد اين ترخيص چنانچه حيثى باشد و اباحه از حيث امتثال امر به صرف الوجود باشد اين نوع اباحه قبلاً گفتيم كه تضادى با حرمت ندارد و با حرمت قابل جمع است و بايد جوازى شويم و در صورتى كه ترخيص و اباحه با حرمت منافات دارد كه اباحه از جميع الجهات باشد كه بگويد فرد صلات در مجمع مطلقا و از هر جهت بالفعل مباح است كه قهراً با حرمت منافات داشته و موجب امتناع مى شود و اين بدان معناست كه اعمال هر دو حكم در مجمع ممكن نيست.  حاصل اين كه نكته مذكور خلف مبناى امتناع و تنافى ميان مدلول التزامى امر به جامع و حرمت فرد است بنابراين تقريب سوم هم صحيح نمى باشد.  برخى در اينجا وجوه ديگرى هم ذكر كرده اند كه قابل طرح نمى باشد مثل اين كه دفع مفسده اولى از جلب منفعت است و در ترك حرام دفع مفسده است و در فعل واجب جلب منفعت، كه اين حرف ها استحسانات است و شايد از تعبيرات اصول اهل سنت و يا علم كلام در فقه و اصول شيعه داخل شده است زيرا كه ما بر ملاكات احكام واقف نمى باشيم كه آيا مصلحت در فعل يا ترك است و يا مفسده و آن مصلحت و مفسده چه گونه بوده و كدام اهم است زيرا كه ممكن است تحصيل مصلحتى اهم از وقوع در مفسده باشد بلكه طبق روش صحيح استنباط فقهى شيعه ما هستيم و ظهورات و اطلاقات ادله و اگر دو دلالت و دو اطلاق متعارض شدند بايد نگاه كنيم كه قواعد جمع عرفى چه اقتضايى دارد كه اگر اقوى الدلالتين در كار باشد طبق قواعد جمع عرفى مقدم مى شود در غير اين صورت تعارض و تساقط كرده و به اصول عملى و مقتضاى قواعد ديگر رجوع مى شود و قواعد جمع عرفى هم ضابطه دارد و در بحث تعارض ادله مى آيد و بحث مهمى است چون در همه ابواب فقهى كاربرد دارد زيرا كه در همه ابواب فقهى معمولاً ادله متعارض را داريم البته تعارض بالمعنى الاعم از جمع عرفى كه از آن به تعارض غير مستقر تعبير مى شود و يا تعارض مستحكم و مستقر و ضوابطى براى آنها موجود است كه ما آنها را بحث كرده ايم و تفصيل آن در تعارض الادله است.  پس اگر يكى از نكات جمع عرفى در كار نبود امر و نهى با هم تعارض مى كنند و وجهى از براى تقديم دليل نهى نيست و هيچ كدام از اين سه وجه تمام نمى باشد و اين بدان معناست كه بايد هر مورد از ادله حرمت و وجوب را به شكل موردى و مستقلاً ملاحظه كنيم و ببنيم كدام اقوى است و اين، ورود در مسائل فقهى و نكات فقهى است .      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص430. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (478)**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 478  ـ  يكشنبه  1393/8/18  بسم الله الرحمن الرحيم  تنبيه هشتم  عباداتى در فقه وارد شده است كه مكروه است; مثل كراهت صوم در روز عاشورا و نماز در موضوع اتهام و يا كراهت نماز در حمام و اين قبيل عباداتى كه فقها قائل به كراهت آن هستند و تركش اولى است محل بحث قرار گرفته است كه چگونه جمع كنيم بين عبادى بودن اين عمل كه امر مى خواهد با نهى كه به معناى كراهت است زيرا كه تنافى بين امر و نهى مخصوص امر و نهى لزوميين نيست و همچنان كه وجوب با حرمت تضاد دارد وجوب با كراهت نيز متضاد است و استحباب و كراهت هم تضاد دارد و مطلق امر و نهى با هم تضاد دارند چه هر دو لزوميين باشند و چه يكى لزومى باشد و ديگرى غير لزومى، كلاً احكام خمسه با هم تضاد دارند و لذا بحث شده است كه چگونه هم عبادت است يعنى امر دارد و هم مكروه است يعنى داراى نهى است.  برخى خواسته اند ثبوت عبادات مكروهه را دليل بگيرند بر جواز اجتماع امر و نهى كه برهان انّى بر اين مطلب باشد و آن را شاهد و دليل بر جواز اجتماع امر و نهى نزد مشهور محسوب كنند .  ولى صاحب كفايه([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O478.doc#_ftn1))(رحمه الله) مى فرمايد اين حرف درست نيست و قائلين به جواز اجتماع اين جا قائل به جواز نيستند چون قائلين به جواز در موردى  قائل به جوازند كه دو عنوان در كار باشد نه يك عنوان كه به آن امر و نهى بخورد و در عبادات مكروهه همان عنوان نماز كه ماموربه است فردش مكروه است كه البته ما گفتيم جائى كه امر بدلى باشد حتى با وحدت عنوان مى شود قائل به جواز شد ولى باز هم حق با مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) است چون عبادات مكروهه مختص به جايى نيست كه امر بدلى باشد و در امر شمولى عبادى هم عبادت مكروهه ثابت است مثل روزه روز عاشورا كه استحباب روزه، بدلى نيست و شمولى و انحلالى است و روزه هر روز مستقل از ديگرى است و همين روزه مستحب در روز عاشورا منهى عنه و مكروه هم هست پس مطلب صاحب كفايه(رحمه الله) درست است و بحث عبادات مكروهه يك نقضى است هم بر قائلين به جواز و هم بر قائلين به امتناع نه اينكه تنها بر قائلين به امتناع نقض باشد كه بخواهد دليلى براى قول به جواز باشد و بايد قائل به جواز نيز اين نقض را پاسخ بدهد.  مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) بحث را در سه مقام ايراد مى كند يكى عباداتى كه بدل دارد و به آن عنوان نهى خورده است مثل نماز در حمام و ديگرى نهى از عباداتى كه بدل ندارد و شمولى است مثل نهى از روزه در روز عاشورا و مقام سومى كه ايشان مطرح كرده است جايى است كه در عبادات مكروهه كراهت به عنوان عبادى نخورده است بلكه به عنوان ديگرى خورده است كه منطبق است بر عبادت مثل نهى از صلاة در موضع اتهام كه شايد كسى بگويد در حقيقت خود كون در موضع تهمت منهى عنه است چه نماز بخواند و چه كار ديگر انجام دهد و اين جا منهى عنه عنوان كون در محل تهمت است كه با نماز متحد مى شود البته در مقام سوم نكته اضافى ذكر نمى كند و آن را به نكاتى كه در مقام اول و دوم گفته مى شود، بر مى گرداند چون روح بحث در همان نهى از عبادت است يعنى نهى اى كه به همان عنوان عبادت خورده است لذا شهيدصدر(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O478.doc#_ftn2)) فقط در مقام اول و دوم وارد بحث شده است و مقام سوم را حذف نموده است چون هم از عنوان خارج است و هم ممكن است به اين دليل باشد كه نكته اضافى در آن نديده اند ولى ما مقام سوم را هم ذكر مى كنيم و شايد بشود نكته اضافى در آن بيان نمود.  مقام اول: جايى است كه عبادت مكروهه، مندوحه و بدل دارد يعنى امر به صرف وجود است و از برخى افراد آن نهى شده است و ماموربه انحلالى نيست مثل نهى از صلاه در حمام كه مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)در اين جا مى فرمايد اگر قائل به جواز شديم و گفتيم براى جواز اجتماع بدلى بودن كافى است و امر به جامع به فرد ـ ولو به نحو مشروط ـ سرايت نمى كند و ماموربه يا محبوب همان عنوان صرف وجود است كه غير از فرد مى باشد هم در عنوان و هم در محكى آن، اجتماع امر و نهى يا مبادى آن بر يك موضوع لازم نمى آيد تا امتناع داشته باشد و يا اين كه گفتيم تنافى به لحاظ دلالت التزامى و بالعرض است زيرا كه امر به صرف الوجود و جامع مستلزم ترخيص در تطبيق آن بر تك تك افراد است و اين با نهى در فرد تنافى دارد كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O478.doc#_ftn3))به آن قائل بود يعنى امر به جامع و نهى از فرد، تنافى بالذات ندارد ولى بالعرض و به دلالت التزامى ميان آنها تنافى هست كه البته اين مسلك را ما قبول نكرديم .  اگر قائل به يكى از اين دو مبناى فوق شديم در اين صورت بحثى نيست و عبادت مكروه اشكالى ندارد زيرا كه تنافى و امتناعى در كار نيست طبق مبناى اول و طبق مبناى دوم از آنجا كه نهى لزومى نيست با ترخيص قابل جمع است طبق مبناى دوم يعنى تنافى بالعرض بين نهى تحريمى و ترخيصى است ولى بين ترخيص و نهى كراهتى تنافى در كار نيست چون كه مقصود از ترخيص در اين جا تجويز بالمعنى الاعم است نه بالمعنى الاخص كه يكى از احكام خمسه و با احكام ديگر تقابل دارد.  پس طبق اين دو مبنا كراهت در عبادات محذورى ندارد و جامع داراى امر مى باشد و فرد امرى ندارد ولى اگر قائل به سرايت امر به فرد شديم ـ ولو به لحاظ مبادى آن ـ و گفتيم كه يك حب مشروط نسبت به فرد پيدا مى شود ـ كه اين مبناى امتناع بود ـ اين حب مشروط با بغض كراهتى هم قابل جمع نيست و نيازمند راه حل هايى هستيم كه علما ذكر كرده اند سپس شهيد(رحمه الله) وارد بيان آن راه حل ها مى شود.  اشكال: ممكن است كسى در اينجا اشكال كند كه شما طبق مبناى اول و دوم جواز و عدم تنافى را ثابت كرديد ولى چون كه در خارج يك فعل است  نه دو فعل و همين عنوان در حصه اى كه مصداق جامع نماز است منهى عنه است در اينجا مشكل قصد قربت براى كسى كه عالم به اين نهى است پيش مى آيد بله اگر جاهل بود بنابر جواز ماموربه بود و قصد قربت هم ممكن بود ولى در صورت علم چگونه قصد قربت از عالم به آن نهى متمشى مى گردد زيرا كه نمى توان فعل مكروه را با قصد قربت و براى مولا انجام داد در حالى كه عبادات مكروهه با علم به كراهت آنها صحيح است يعنى فعل مكروه، با قصد قربت ممكن نيست و اين ترك مكروه است كه ممكن است با قصد قربت صورت گيرد ولذا گفته مى شود كه چرا ايشان بحث قصد قربت را در اينجا نياورده است با اين كه موضوع بحث عبادات است .  پاسخ اول: شايد وجه اين كه ايشان اين اشكال را اينجا نياورده است اين باشد كه در باب قصد قربت و اضافه كردن فعل به مولا چنانچه نهى تحريمى بوده و مكلف به آن عالم باشد فعل خارجى حرام و قبيح و معصيت مى شود كه ديگر قابليت قربى بودن و حسن بودن را دارا نيست ولى اگر نهى متعلق به فعلى تحريمى نبود و كراهتى بود اگر از جهت ديگرى ولو به همان عنوان متحد و جامع منطبق بر آن عنوان داراى مصلحتى براى مولا باشد قصد قربت ممكن است چون معصيت نيست و قبحى ندارد تا انقياد و حسن نباشد ـ كه در عباديت لازم است ـ بلكه براى اضافه كردن به مولا همين مقدار كافى است كه در آن به جهتى مصلحت داشته باشد كه مكلف آن را براى مولى انجام مى دهد به نحوى كه اگر آن مصلحت نبود انجام نمى داد و براى تحصيل آن انجام مى دهد هر چند كراهت و مبغوضيت تنزيهى در فرد هم باشد و غالب و يا مساوى با آن مصلحت باشد يعنى در چنين موردى بنابر جواز مانند تعدد معنون خواهد بود كه تحقق آن جامع براى مولى حسن است چون فعل فرد قبيح نيست هر چند از جهت ديگرى موجب خسارت غير لزومى مولى هم بشود .  بنابراين كسى بگويد كه فرق است بين موارد نهى تحريمى و نهى كراهتى و نهى تحريمى  با تحقق انقياد و حسن عمل واحد تنافى دارد ولى در نهى تنزيهى اين تنافى نيست و به لحاظ فائده براى مولا است چون متعدد است و غير از ملاك كراهت است انقياد هست.  پاسخ دوم: كه اين پاسخ اضيق از جواب اولى است و مى توان مطرح كرد اين است كه اگر مصلحتى كه در جامع است بر ملاك كراهت كه در فرد است غالب باشد قطعاً قصد قربت متمشى خواهد شد زيرا كه بعد از كسر و انكسار بين ملاك امر ـ وجوب يا استحباب ـ كراهت ملاك امر اقوى است و قهراً انجام چنين فعلى براى مولى بهتر از ترك آن است اما اگر ملاك نهى اقوى و يا مساوى بود اين وجه جارى نيست ولى مى شود به اطلاق امر تمسك كرده و غالب بودن ملاك امر را اثبات نمود.  پس بنابر يكى از اين دو جواب، قصد قربت حتى در صورت علم به نهى كراهتى در عبادات مكروهه متمشى مى شود و اين نهى مثل نهى تحريمى نيست و اين كه شهيد صدر(رحمه الله) در اين بحث وارد نشده است شايد به جهت يكى از اين دو جواب است.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O478.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، (طبع آل البيت)، ص161.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O478.doc#_ftnref2). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص79.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O478.doc#_ftnref3). فوائد الاصول، ج2، ص397 و ج1، ص312). |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (479)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 479  ـ  شنبه  1393/8/24**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تنبيه هشتم بود كه چگونه مى شود در فقه عبادات مكروهه را تفسير كرد برخى از عبادات مكروه است و كراهت با عباديت موجب اجتماع امر و نهى است و آن هم در عبادات و عرض شد كه اينجا در سه مقام بحث مى شود.  مقام اول جايى است كه عبادت مكروهه بدل داشته باشد مثل نماز در موضع تهمت يا در حمام، عرض شد كه در اين مقام اول چنانچه قائل شديم به جواز اجتماع و براى جواز اجتماع خود بدلى بودن امر و تعلقش به جامع را كافى دانستيم قهراً جامع ماموربه بوده و فردش هم منهى عنه به نهى كراهتى است و از نظر اجتماع محذورى نيست و از نظر كيفيت قصد تقرب چون عبادى است و بايد مكلف بتواند آن را با قصد قربت انجام دهد نيز اشكالى شده بود كه جواب داده شد.  اما بنابرامتناع كه نمى شود به جامع امر كرد و از فرد نهى نمود زيرا كه امر از جامع به فرد سرايت مى كند و در فرد حب و بغض ـ مبادى و روح امر و نهى ـ با يكديگر جمع مى شود و در اين صورت اجتماع ضدين لازم مى آيد، در اين صورت صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_479.doc#_ftn1)) قائل شده است كه ما مى توانيم طبق اين مبنا عبادات مكروهه را اين گونه توجيه كنيم كه كراهت اين نواهى مولوى نبوده و ارشادى است يعنى از ظهور نهى در اين كه زجر و طلب ترك مولوى است رفع يد مى كنيم و نواهى را بر اقليت ثواب حمل مى كنيم چون عبادت صرف وجودى است و يك نماز بيشتر مستحب يا واجب نيست و وقتى نهى به فرد آن تعلق مى گيرد نمى خواهد بگويد نماز در حمام را ترك كن و مبغوض من است بلكه مى خواهد بگويد ثواب كمترى دارد و بدلش ثواب بيشترى دارد ولى ثواب بيشتر مستحب است ولزومى نيست  و نماز در حمام حد وجوب يا استحباب را داراست و نماز در خارج آن واجد ثواب و ملاك بيشترى است ـ همانطور كه نماز در مكان مقدس مثل مسجد ثواب بيشترى دارد ـ و آن اوامر ارشاد است به ثواب بيشتر،نواهى در عبادت هم ـ كه بدل دارد ـ ارشاد است به ثواب كمتر است كه مى فرمايد اين مخصوص است به مقام اول و آن جا كه عبادت شمولى باشد ديگر اين جواب نمى آيد.  اين جواب فى نفسه جواب درستى است البته تصرف در ظاهر امر است كه قرينه اى مى خواهد و جايى كه با اجماع يا غيره ثابت شود قابل قبول است.  ممكن است كسى اشكال كند كه: بنابراين نكته كه امر به شى، مقتضى نهى از ضد عام است، ترك آن مصلحت زائده، مبغوض مى شود و نماز در حمام چون كه سبب ترك آن مصلحت است و علت مبغوض هم مبغوض است باز هم اجتماع حب و بغض و امتناع صورت مى گيرد.  جوابش اين است كه نماز در حمام ضد عام نيست بلكه ضد خاص است و امر به شى مقتضى نهى از ضد خاصش نيست و اگر باشد هم نهى، نهى غيرى است و منافاتى ندارد با مقرب بودن و عبادت بنابراين، اين بيان تمام نيست .  بيان ديگرى را شهيد صدر(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_479.doc#_ftn2)) از برخى كلمات صاحب كفايه(رحمه الله)تقريب نموده است به اين نحو كه صاحب كفايه(رحمه الله)استظهار مى كند كه اوامر و نواهى ناشى از حسن و قبح در خود متعلق اوامر و نواهى است و متعلق امر و نهى بايد مطلوب نفسى باشد نه غيرى كه اگر كسى اين مطلب را از نواهى استظهار كرد ممكن است در اين جا اين گونه بگويد كه ترك نماز در حمام، نمى تواند به جهت اين باشد كه اين ترك، در رفع حسن زايد يا مصلحتى در خود نماز دخيل باشد و بايد اين ، به مانعيت وجود برگشت كند چون كه عدم نمى تواند علت باشد پس اين خصوصيت كه در حمام نماز بخواند موجب مفسده يا قبحى در خود متعلق نهى و فعل نماز مى شود و اين مفسده يا قبح ذاتى، مانع از ثواب زائد مى شود پس اين فعل مبغوض مى شود و از طرفى هم مى خواهد محبوب باشد و اين اجتماع حب و بغض در يك فعل مى شود كه محال است پس ارشاد به اقل ثوابا طبق مبنائى كه بايد متعلق اوامر و نواهى خودشان داراى مصلحت و مفسده يا حسن و قبح ذاتى باشند موجب اجتماع حب و بغض در فرد نماز مى شود.  ليكن **اولاً:** اين با مبناى صاحب كفايه(رحمه الله)منافات ندارد و اگر هم داشته باشد آن مبنا هم درست نيست ; اما اين كه با آن منافات ندارد زيرا كه ممكن است خصوصيت نماز در حمام ضد حالتى باشد كه آن حالت موجب حس ذاتى يا مصلحت زائد در نماز باشد و اما اين كه آن مبنا كبروياً صحيح نيست به اين دليل است كه معقول است كه مصلحت و مفسده در متعلق امر و نهى نباشد بلكه در چيزى باشد كه متعلق علت آن باشد و اين باعث نمى شود كه امر و نهى غيرى شود چون ملاك در غيرى شدن خود امر و نهى است نه ملاكات ، مصالح و مفاسد آنها و امر و نهى به هر شىء كه تعلق گرفته است آن مامور به يا منهى عنه نفسى خواهد بود.  **ثانياً:** اين باعث مى شود كه اين قيد مبغوض باشد نه مفيد، و مقيد ـ كه نماز در حمام است ـ مى تواند محبوب باشد و اگر قيد مبغوض باشد نه مقيد امتناعى در كار نيست زيرا كه تركيب ميان مقيد و قيد انضمامى است.  **ثالثاً:**  فرضا اگر مبغوضيت و مفسده در خود متخصص و مقيد باشد اگر اين مبغوضيت مغلوب باشد چون مصلحت فعل بر آن غالب است باز هم آنچه كه لازم مى آيد مخالفت با ظهور نهى در مولويت است نه بيشتر زيرا كه نهى را بر معناى ارشادى حمل كرده ايم كه ارشاد به محبوبيت و ثواب كمتر اين فرد نسبت به نماز در خارج از حمام است و ديگر محذور امتناع اجتماع محبوبيت و مبغوضيت وجود نخواهد داشت .  بنابراين اصل جواب ايشان قابل قبول است حتى اگر اين گونه فرض كنيم كه نواهى كاشف است از مفسده در متعلقاتشان، ولى جواب متعين در اين تفسير براى نواهى در عبادات مكروهه نيست چون كه در هر نهى اى ظهورات متعددى است .  1 ـ ظهور در مولويت، كه همان محركيت و زاجريت يا طلب ترك است و نه اخبار از قلة الثواب.  2 ـ ظهور نهى در اين كه نهى به مقيد و عبادت خورده است نه به قيد يعنى نماز در حمام منهى عنه است .  3 ـ ظهور در اين كه منشأ اين نهى مفسده و مبغوضيت فعلى در متعلق است و چون بالفعل مبغوض است مولى زجر از فعل مى كند.  در اين جا صاحب كفايه(رحمه الله) از ظهور اول دست كشيده است و قائل است كه اين نهى مولوى نيست و ارشادى و اخبار است و ارشاد به اقل ثوابا است البته اين خلاف ظاهر است و ظاهر نواهى محركيت مولوى و زاجريت است ولى چون صحت عبادت در فقه مسلم است و بنابرامتناع نمى تواند هم منهى عنه باشد و هم ماموربه، ايشان مى گويد مى شود از ظهور اول دست كشيد و نواهى را در اين موارد بر ارشاديت حمل كرد.  شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد در اين مقام ما مى توانيم از ظهور دوم رفع يد كنيم و بگوييم كه ظهور نهى در اين است كه به مقيد خورده است ولى از اين ظاهر رفع يد مى كنيم و مى گوئيم نهى از قيد است و چون كه تركيب بين مقيد و قيد انضمامى است نه اتحادى، محذورى وجود ندارد و اين گونه مى شود اجماع را قرينه بگيريم بر رفع يد از اين ظهور.  البته وجه ديگرى هم هست كه از ظهور سوم رفع يد كنيم كه شايد ظاهر كلام و نظر شهيد صدر(رحمه الله)اين است كه اين اقرب الوجوه است و همين گونه هم است يعنى ظاهر نهى اين است كه به مقيد يعنى نماز در حمام تعلق گرفته نه به قيد و ارشاد هم نيست و محرك مولوى است ولى اين طلب ترك كاشف از مبغوضيت بالفعل نيست بلكه كاشف از مفسده و ملاك فعلى ولى مبغوضيت اقتضائى است كه لولا محبوبيت جامع كه به فرد سرايت مى كند آن فرد مبغوض مى شد وليكن مبغوض نشده و ملاك و مفسده را داراست يعنى نهى، كاشف از ملاك و مفسده موجود در فعل است كه اين ملاك مغلوب مصلحتى است كه در جامع است و چون كه اين مصلحت، اقوى است سبب شده كه با فرض سرايت فرد فعلاً محبوب شود نه مبغوض بنابراين مى شود از اين ظهور نهى در فعليت مبغوضيت رفع يد كنيم و آن را بر مبغوضيت اقتضائى و شأنى حمل كنيم كه لولا سرايت محبوبيت از جامع به فرد و غلبه اين محبوبيت، مبغوضيت فعلى موجود بود اما بالفعل محبوب است ولى به محبوبيت كمتر از افراد ديگر پس از ظهور نهى در طلب ترك و اين كه متعلق است به مقيد دست نمى كشيم بلكه از ظهور سوم دست مى كشيم .  سپس اشكال مى كنند كه ممكن است كسى بگويد در اين صورت مولا نبايد اين نهى را جعل مى كرد و جعل آن لغو است و مثل جايى است كه اصلاً مفسده اى وجود ندارد.  بعد ايشان جواب مى دهد كه جعل نهى در اين جا لغو نمى باشد زيرا كه مولى مى تواند با جعل نهى آن مفسده را از مكلف دفع كند چون كه ماموربه داراى بدل بوده و امر شمولى نيست پس مكلف مى تواند هم محبوب مولى را امتثال كند و هم مفسده و مبغوض اقتضايى را ترك كند يعنى اين نهى و زجر مولوى اثر دارد و مى تواند مثل نواهى ديگر ـ كه مزاحم با اوامر نيست ـ مكلف را به ترك تحريك كند پس در اين جا جعل نهى مولوى لغو نيست بله اگر امر شمولى بود نهى نمى توانست زجر كند ولى چون اين امر بدلى است و مندوحه دارد و مكلف مى تواند اين امر را در فرد ديگرى انجام دهد در اين جا مبغوضيت اقتضايى هم مى تواند منشأ جعل زجر شود و اين مفسده مغلوبه در فرد قابليت دارد كه مولا از آن زجر كند و طلب ترك قرار دهد زيرا كه در عالم تحرّك با محركيت امر بدلى تنافى ندارد و اقتضاى جعل محركيت مولوى را دارد بنابراين از نظر محركيت لغويتى در كار نيست.  پس داعى نداريم كه از ظهور نهى در طلب ترك دست بكشيم بلكه از ظهور سوم دست مى كشيم و اين اخف مونه از حمل نواهى بر ارشاد و يا تعلق به قيد است مضافاً به اينكه طبق مختار ما اصلا خلاف ظاهرى هم پيش نمى آيد چون كه گفتيم امر و نهى اصلاً ظهورى در محبوبيت و مبغوضيت فعلى ندارند زيرا كه اين يك ظهور حالى و دلالت تصديقى است كه بر بيش از وجود غرضى كه با محركيت مولوى قابل تحصيل است، دلالت نمى كند و اگر هم چنين ظهورى باشد رفع يد از اين ظهور سوم متعين مى شود البته طبق مبناى ما رفع يد از ظهور هم نيست و ليكن طبق مبناى كسى كه ظهور در مبغوضيت فعلى را هم قبول كند اين ظهور وضعى و لفظى نيست بلكه يك دلالت حالى است كه أضعف از اطلاق لفظى امر بدلى است ولذا بايد از اين ظهور رفع يد كرد.  پس اين اشكال بر وجه صاحب كفايه(رحمه الله) وارد مى شود كه ايشان از ظهور نواهى در زاجريت و مولويت، رفع يد كرده است و اين خيلى خلاف ظاهر است همچنان كه اگر كسى نهى را بر نهى از قيد حمل بكند خلاف ظاهر لفظ تعلق نهى به مقيد است و طبق نظر مرحوم آخوند(رحمه الله)نهى مولوى و كراهت حقيقى نداريم ولى طبق وجه دوم و سوم كراهت حقيقى هم داريم ليكن طبق وجه دوم نهى و كراهت به قيد تعلق مى گيرد و طبق وجه سوم نهى و كراهت ناشى از مبغوضيت مغلوبه است و به اطلاق امر تمسك مى كنيم و اين فرض سوم ثابت مى شود چون يا اصلاً مخالفت با ظهورى ندارد و يا اين كه ظهور ضعيفى است كه اطلاق متعلق امر بر آن مقدم است و ديگر نيازمند اجماع و دليل بر صحت عبادت مكروهه در اين قسم نيستيم كه قائل باشد اين عبادت مكروهه صحيح است و اين شرط را كه برخى آورده اند كه بايد با اجماع يا دليل صحت آن عبادت ثابت شود لازم نيست.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_479.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، ص163.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_479.doc#_ftnref2). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص81. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (480)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 480  ـ  يكشنبه  1393/8/25**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مقام اول ـ كه عبادات مكروهه اى كه بدل دارند و امرشان امر بدلى است مثل نماز در حمام ـ به پايان رسيد و مى خواهيم در خاتمه مجموعه علاجهاى ذكر شده در آن را جمع بندى كنيم و گفتيم كه در بحث اجتماع امر و نهى دو فرض است.  **فرض اول:** اينكه قائل به جواز شويم و بدلى بودن را براى جواز اجتماع كافى بدانيم و طبق اين مبنا و فرض مشكلى در كار نيست نه مشكل امتناع در كار است و نه مشكل قصد قربت به بيانى كه گذشت .  **فرض دوم:** اينكه قائل به امتناع شويم كه در اين فرض و طبق اين مبنا وجوهى براى علاج مشكل و تجويز كراهت در عبادت بيان شده است كه ذكر مى كنيم.  **وجه اول :** يك علاج راه حل مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftn1)) بود كه نهى را ا ز مولويت مى انداخت و قائل بود كه ارشاد است به اين كه ثواب بدل و فرد ديگر بيشتر است و در حقيقت از ظهور نهى در زاجريت دست مى كشد و مى گويد اخبار از قلت ثواب است .  **وجه دوم :** اين وجه علاج را شهيد صدر(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftn2)) اضافه كرده اند كه نهى از خصوصيت و قيد در حمام باشد نه از متخصص و نماز مقيد در حمام و قيد غير از مقيد است.  **وجه سوم:** علاج سوم نيز مورد قبول و اختيار شهيد صدر(رحمه الله) بود و گفتيم كه متعين است بدين ترتيب كه نهى را بر طلب ترك حمل كنيم و نهى هم به مقيد خورده باشد نه قيد، و ترك نماز در حمام مطلوب است و مولا از آن زجر مى كند ولى اين زجر نشئت گرفته از مبغوضيت بالفعل نيست بلكه مبغوضيت اقتضايى و شانى است كه مغلوب محبوبيت جامع در ضمن آن فرد است چون ظهور حالى نواهى و اوامر در اين كه متعلقاتشان مبغوض يا محبوب بالفعل هستند، ضعيف تر از ظهور اوامر و نواهى در مولويت است بلكه اصلاً ممكن است كسى ظهور در مبغوضيت فعلى را انكار كند و بگويد بيش از اين ظهور ندارد كه مولا داراى غرضى در متعلق امر و نهى است .  **وجه چهارم:** علاج چهارمى هم مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftn3)) داشت كه گذشت بنابر اين كه امتناع از باب دلالت التزامى امر به جامع بدلى بر ترخيص در تطبيق باشد يعنى لازمه اش ترخيص در تطبيق جامع بر هر فردى مى باشد و اين ترخيص با نهى كراهتى و تنزيهى از آن فرد قابل جمع است كه اگر اين منشا امتناع باشد اين هم علاج مى شود به اين كه مراد از ترخيص اباحه بالمعنى الاعم است كه قابل جمع است با كراهت و با حرمت جمع نمى گردد.  **وجه پنجم :**  يك وجه پنجمى هم مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftn4)) ذكر كرده است كه همان وجهى است كه صاحب كفايه(رحمه الله) در مقام دوم ـ كه امر انحلالى است و بدل ندارد مانند روزه در روز عاشورا ـ قائل است كه البته در مقام دوم درست نبوده و قابل تطبيق نيست ـ چنانكه خواهد آمد ـ ليكن ايشان مى فرمايد در اينجا صحيح است .  در آنجا صاحب كفايه(رحمه الله)([[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftn5))جواب ديگرى مى دهد و مى گويد نهى خورده به همين روزه اى كه به آن امر مستقل خورده است ولى نهى به جهت مفسده و مبغوضيت نيست بلكه در حقيقت طلب مصلحت ديگرى است كه در ترك روزه است پس يك مصلحت در روزه است كه مقتضى امر استحبابى به آن است و يك مصلحت اقوى هم در ترك روزه يا عنوان ديگرى كه منطبق بر ترك روزه است، مى باشد مثل مخالفت با بنى اميه و دشمنان اهل بيت(عليهم السلام) و مولا آن مصلحت را مى خواهد چون اقوى است لهذا گفته روزه را انجام نده ولى اگر روزه هم گرفتى چون مصلحت دارد صحيح است و اين از باب تزاحم است و خود صاحب كفايه(رحمه الله)هم مى گويد اين جواب در صورت اول هم مى آيد ليكن مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[6]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftn6))و ديگران در آنجا بر مرحوم آخوند(رحمه الله) اشكال وارد مى كنند ـ از آنجا كه متعلق امر و نهى يك فعل است و روزه در روز عاشورا بايد هم مطلوب باشد و هم منهى عنه ـ كه تزاحم ميان فعل و ترك معقول نيست چون نقيضين هستند و يا اگر ضدين باشند چنانچه مصلحت اقوى در عنوان وجودى منطبق بر ترك روزه باشد ثالث ندارند و ترتب و تزاحم در آن معقول نيست ولى اين اشكال در اين جا وارد نيست چون امر بدلى بوده و داراى مندوحه است و ثالث دارد بنابراين اين جا آن اشكال وارد نيست و تزاحم معقول است. اين علاج، بالدقه در مقام اول جارى نيست بلكه در بخشى از مقام سوم جارى است زيرا كه در مقام اول فرض ما اين است كه آنچه را كه داريم يك عنوان عبادى است كه متعلق امر و نهى است نه دو عنوان، و مقام سوم اين بود كه نهى بخورد به عنوان ديگرى كه با عنوان ماموربه عموم من وجه باشد مثل (اتقوا من مواضع التهم) كه نرفتن به مواضع التهمة مخصوص نماز نيست حال اگر صلاتى را در موضع تهمت انجام داد در اين جا اين علاج پنجم جا دارد اما در مقام اول علاج پنجم صحيح نيست و فرض تزاحم در آن، همان محذورى كه در مقام دوم دارد در اين جا هم مى آيد چون نهى به عنوان صلاة در حمام خورده است و درست است كه صلاه بدل دارد و فعليت هر دو امر و نهى تكليف به مالا يطاق نيست ولى تزاحم در اين جا نمى آيد ـ البته به شكلى كه آقايان جواب صاحب كفايه(رحمه الله) را تصوير كرده اند ـ زيرا كه آنها مطلب مرحوم آخوند(رحمه الله)را در مقام دوم، بر تزاحم امتثالى حمل كرده اند و اين تزاحم امتثالى اين جا معقول نيست چون متعلق نهى فردى از همان طبيعت ماموربه به امر بدلى است و با همان عنوان و جايى كه عنوان واحد باشد تركيب انضمامى معنى ندارد و آقايان با تركيب انضمامى قائل به جواز شده اند نه اتحادى و وقتى تركيب، انضمامى مى شود كه عنوان دو تا باشد و شرط ديگر هم اين است كه عنوان هاى متعدد بايد بينشان عموم من وجه باشد و جهت افتراق داشته باشند و الا آنجا هم تزاحم معقول نيست چون نهى و يا طلب مصلحتى كه در ترك نماز در حمام است اقوى و مطلق است و مى خواهيم امر به نماز را هم به نحو ترتب درست كنيم حال اگر مخالفت نهى مورد افتراق نداشته باشد امر ترتبى و تزاحم معقول نمى شود چرا كه امر ترتبى به غير اهم مشروط است به ترك اهم و ترك اهم اگر مساوق با فعل مهم باشد، ديگر امر به مهم معقول نيست و تحصيل حاصل است يعنى بايستى امر به نماز مشروط به ترك آن عنوان كه ترك نماز در حمام است نباشد زيرا كه ترك نماز در حمام مساوق فعل نماز در حمام است كه تحصيل حاصل است چون كون نماز در حمام منهى عنه است نه كون در حمام.  پس در اينجا هم تزاحم و ترتب ممكن نيست پس لازم است دو قيد بيايد 1) اين كه عنوان يكى نباشد و 2) شرط دوم اين كه عنوان منهى عنه مورد افتراق داشته باشد اما اگر اخص از ماموربه باشد باز هم ترتب و تزاحم ممكن نخواهد بود .  پس علاج پنجم را بايد در يك شق از مقام سوم بياورد چون در شق سوم كه تعدد عنوان است مى گويند يا امر بدلى است و يا شمولى و مى توان در آن شق كه بدلى است اين علاج را آورد. به اين ترتيب عبادات مكروهه كه عبادت بدل داشته باشد با همان سه وجهى كه بيان شد اشكالش حل مى شود و گفتيم متعين وجه سوم است چون ظهور نهى در اين كه متعلق به نماز و مقيد است و در اين كه مولوى است، أقوى است و اخف الظهورات، ظهور در اين است كه متعلق نهى مبغوض فعلى است كه اصلا ما ظهورش را قبول نداشتيم و اگر هم چنين ظهورى باشد يك ظهور حالى ناشى از غلبه است كه اضعف از ظهورات ديگر است و طبق اين وجه نيازى به اجماع و دليل ديگر بر صحت عبادت مكروهه در اين مقام نداريم و اطلاق امر كافى است و براين ظهور مقدم مى شود و اگر اين ظهور ضعيف هم نباشد و اخف ظهورات هم نباشد يك قرينه عام بر عدم آن در نواهى از عبادات مكروهه وجود دارد و آن اين كه دليل نهى گفته است اين عبادت را اين جا انجام نده و اين بدان معناست كه عبادت بودن را مفروغ عنه گرفته است و از همين فهميده مى شود كه بنابر امتناع، مبغوضيت فعلى در آن نيست و مبغوضيتش شأنى و اقتضايى است و اين هم نكته اى است كه مى شود در اين جا اضافه كرد كه اين بحث مقام اول بود.  **مقام دوم:** عبادتى است كه امر آن شمولى باشد و بدل نداشته باشد مثل روزه در روز عاشورا كه ديگر فرض جواز اجتماع در آن نمى آيد و قائل به جواز اجتماع در جائى قائل به جواز است كه امر بدلى باشد ولى اين جا امر شمولى است و روزه در اين روز ماموربه است و لذا در اين جا كسى كه آنجا قائل به جواز است اين جا امتناعى است و نمى شود اين روزه، هم ماموربه باشد و هم منهى عنه و وجوه سه گانه اى كه آنجا گفته شد اين جا نمى آيد.  اما وجه اول نمى آيد چون بدل ندارد تا اين كه بگوئيم بدلش ثواب بيشترى دارد و اين فرد ثواب كمترى دارد.  اما وجه دوم هم جا ندارد چون خود اين فرد متعلق امر است نه جامع و اين حصه كه امر مستقلى دارد با قيدش ضدينى هستند كه ثالث ندارند و اگر بخواهد قيد صوم يوم عاشورا را ترك كند بايد اين حصه از روزه را ترك كند.  اما وجه سوم كه بگوئيم نهى اين جا مبغوضيت شأنى دارد اين هم در اين جا نمى آيد چون مبغوضيت شانى در جائى نافع است كه مكلف بتواند هر دو غرض مولا را حفظ كند و در اينجا ملاك امر به روزه امروز با ملاك نهى از آن قابل جمع نمى باشند بحث ترخيص در ترك هم اين جا معنى ندارد چون جائى است كه امر به جامع بخورد و جائى كه امر به فرد خورد، مبادى امر و نهى در خود فرد جمع شده است كه اجتماع ضدين است ولهذا علماء جواب ديگرى داده اند و هر يك از صاحب كفايه(رحمه الله)([[7]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc" \l "_ftn7" \o ")) و مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[8]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc" \l "_ftn8" \o ")) و شهيد صدر(رحمه الله)([[9]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc" \l "_ftn9" \o ")) هر كدام يك جواب داده اند كه ذيلاً آنها را بيان مى داريم .  اما جوابى را كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) فرموده اين است كه نهى در اين نوع دوم ـ كه امر شمولى است مثل روزه در روز عاشورا ـ از باب تزاحم است نه از باب اجتماع يعنى نهى را تاويل برده و مى گويد واقع نهى در اين جا طلب و امر است نه نهى و مبغوضيت زيرا كه يك مصلحت ديگرى اقوى از مصلحت فعل عبادى در روزه اين روز است كه آن مصلحت در ترك روزه اين روز مى باشد و يا عنوانى كه ملازم با ترك روزه اين روز است مثل مخالفت با بنى اميه (لعنة الله عليهم) و چون آن عنوان داراى مصلحت اقوائى است لذا شارع مى گويد آن را تحصيل كن كه همان نهى از روزه است ولى چون فعلش هم مصلحت دارد اگر انجام دهد و نهى را مخالفت كند اين مصلحت كه اضعف است تحصيل مى شود ولذا صحيح است و اجتماع حب و بغض لازم نمى آيد تا اين كه از باب اجتماع امر و نهى شود بلكه از باب تزاحم است .  اين وجه را مرحوم ميرزا(رحمه الله) اشكال مى كند و حمل مى كند بر تزاحم امتثالى و مى فرمايد تزاحم در اينجا معقول نيست چون اگر مصلحت در ترك باشد ترك نقيض فعل است و يعنى يك مصلحت در فعل است و يك مصلحت در ترك ، ولى فعل و ترك نقيضين هستند و در نقيضين ترتب معقول نيست و هر جا كه ترتب معقول نبود تزاحم هم معقول نيست و اگر عنوانى كه مصلحت اقوى در آن است يك عنوان وجودى است كه منطبق بر ترك است مثل مخالفت با بنى اميه و دشمنان اهل بيت(عليهم السلام)ضدين مى شوند ولى ضدينى كه ثالث ندارند و در بحث ترتب گفته شد جائى كه ضدين ثالث نداشته باشد هم ترتب معقول نيست چون تحصيل حاصل است پس توجيه عبادات مكروهه در اين قسم از باب تزاحم به نحوى كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) بيان مى كند قابل قبول نيست.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، ص164.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftnref2). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص81.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftnref3). اجود التقريرات، ج1، ص363.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftnref4). اجود التقريرات، ج1، ص364.  [[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftnref5). كفاية الاصول، ص163.  [[6]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc#_ftnref6). اجود التقريرات، ج1، ص363.  [[7]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc" \l "_ftnref7" \o "). كفاية الاصول، ص163.  [[8]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc" \l "_ftnref8" \o "). اجود التقريرات ، ج1، ص364.  [[9]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_480.doc" \l "_ftnref9" \o "). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص81. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (481)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 481  ـ  دوشنبه  1393/8/26**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در قسم دوم از عبادات مكروهه بود عباداتى كه شمولى بوده و بدل و مندوحه ندارند مثل روزه هر روز كه استحباب مستقل و فى نفسه دارد و در بعضى از روزها نهى آمده است.  بحث شده است كه اين جا مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_481.doc#_ftn1)) يك جواب ديگرى ـ غير از جوابى كه گذشت ـ داده است و فرموده است كه اگر ما نهى را به معناى مبغوضيت و مفسده بگيريم نمى شود يك فعل، هم مبغوض باشد و هم ماموربه ولى اگر اين نهى را از باب اين بگيريم كه مولا نهى كراهتى به معناى طلب ترك كرده چون مصلحت اقواى ديگرى در ترك هست و يا عنوانى كه ملازم يا منطبق بر ترك است مصلحت اقوائى دارد و مصلحت عبادت هم در فعل هست در اين صورت از باب اجتماع بيرون مى رود و مى شود باب تزاحم بين دو مصلحت كه يك مصلحت در فعل است و يك مصلحت در ترك يا عنوانى كه منطبق يا ملازم با ترك است و در باب تزاحم داخل مى شود.  مرحوم ميرزا(رحمه الله)اين تزاحم را بر تزاحم اصطلاحى خودش حمل كرده است ولذا اشكال نمود كه چون فعل و ترك نقيضين هستند اگر در يك طرف مصلحت اقوى باشد به او امر مى كند و اگر متساوى باشد نمى تواند به هيچ كدام امر كند نه مشروط ، نه مطلق و نه امر تخييرى زيرا كه امر مطلق به نقيضين محال است و امر مشروط و ترتبى و يا امر تخييرى به احدهما هم تحصيل حاصل و لغو است و چنانچه مصلحت، در نقيض نيست و در يك عنوان وجودى است باز هم امر ترتبى معقول نبوده و تزاحم نيست چون طبق اين فرض اين دو ضدينى هستند كه ثالث ندارند. چون اگر ترك كند، مصلحت فعل از دست رفته و اگر انجام دهد، مصلحت اقوى از بين رفته و آنها ضدينى هستند كه ثالث ندارند و در آنها ترتب و تزاحم ممكن نيست. بعد ايشان جواب و بيان ديگرى از اين قسم عبادات مكروهه مى دهند كه خواهد آمد .  مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_481.doc#_ftn2)) بر اين مطلب اشكالى دارد كه يك اشكال كبروى است و در جاهاى مختلف اين اشكال را مطرح كرده است و در فقه نيز از آن استفاده كرده است; منجمله در همين قسم از عبادات مكروهه است كه ايشان مى فرمايد اگر اين امر، توصلى بود اين نظر درست بود چون ترتب در نقيضين و يا ضدين لا ثالث لهما ممكن نيست پس تزاحم هم ممكن نمى باشد اما اگر فعل، عبادى بود متعلق امر مطلق فعل نيست بلكه حصه خاصه اى از فعل است و آن فعلى است كه با قصد قربت انجام بگيرد و قهراً آنچه كه متعلق امر است يك حصه از فعل است و اگر فعل را بدون قصد قربت انجام داد متعلق امر انجام نگرفته است همچنانكه ترك هم انجام نگرفته است پس در اينجا سه چيز وجود دارد: 1) ترك، 2)فعل با قصد تقرب و 3) فعل بدون قصد تقرب و مصلحت اقوى در ترك يا عنوانى است كه با ترك است يا اينكه يك شق است و مصلحت اضعف در حصه خاصه از فعل ـ يعنى فعل قربى و عبادى ـ است و فعل بدون قصد تقرب نه مصلحت فعل را داراست و نه مصلحت ترك، و لذا اگر بدون قصد تقرب امساك كند هم مصلحت اضعف را از دست داده چون در حصه خاصه قربى است كه انجام نداده است و هم مصلحت ترك را به دست نياورده چون امساك كرده است بنابر اين مثل ضدينى مى شود كه ثالث دارد مثل اين كه نه ازاله كند و نه نماز بخواند و در مسجد بنشيند كه اين جا تزاحم و ترتب ممكن است كه اگر واجب اهم را ترك كرد لااقل اين يكى را انجام دهد تا هر دو مصلحت تفويت نگردد و در ما نحن فيه هم وقتى عبادت ماموربه است مثلاً روزه در روز عاشورا با قصد قربت ماموربه است شق ثالث دارد و ترتب ممكن مى شود و در باب تزاحم داخل مى گردد كه صحت آن على القاعده است.  پس جواب قسم دوم اين است كه در اين گونه موارد يك مصلحت در ترك يا عنوانى كه ملازم با ترك است، داريم و يك امر استحبابى مطلق به ترك، و همچنين يك امر ترتبى به حصه فعل عبادى است كه اگر مى گويد ترك نكردى اين شق را انجام بده و آن فعل با قصد قربت است كه مصلحت اضعف به دست بيايد و مثل ساير موارد تزاحم است و ايشان اين مطلب را در موارد ديگر و اوامر لزومى هم به كار مى برد كه اين مطلب ديگر مخصوص به اين قسم از عبادات مكروهه نيست و در امر وجوبى هم مى آيد و يكى از مواردى كه از آن استفاده كرده بحث روزه ماه رمضان است كه شخصى به جهت ديگرى مكلف مى شود به ترك يا افطار روزه مثلاً كسى مال ديگرى را بلعيده و فردا روزه بر او واجب است و حال كه بلعيده با ورود فجر، بر او هم واجب است كه آن روز را روزه بگيرد و بايد تقىّء بكند چون كه مضطر است و از آن طرف چون كه مال ديگرى را بلعيده لازم است آن را قى كند و مال را به صاحبش برگرداند در اينجا مرحوم سيد(رحمه الله) در عروه گفته است اگر قى نكرد روزه اش باطل است چون امر ندارد بلكه امر به ابطالش را دارد و نمى شود هم واجب باشد كه قى كند و هم واجب باشد قى نكند و امساك كند و اين تكليف به نقيضين يا ضدينى است كه ثالث ندارد.  ايشان مى فرمايد روزه اش صحيح است زيرا كه امر در اين جا امر به امساك با قصد القربه است و شق ثالث اين گونه است كه امساك كند بدون قصد قربت كه اگر امساك بدون قصد روزه و قصد قربت كرد و تقىّء هم نكرد در اين صورت نه امر به ارجاع مال غير را امتثال كرده چرا كه آن را عصيان كرده و نه أمر به روزه را كه آن هم عصيان نموده است لهذا روزه اش از باب امر ترتبى صحيح است .  خلاصه حرف ايشان اين است كه هر جا در امر به نقيضين و يا ضدين لا ثالث امر به فعل عبادى بود در آن جا از موارد ضدينى است كه ثالث دارند و حصه خاصه مراد است و حصه خاصه هم غير از اصل فعل است و مانند ساير موارد تزاحم است.  بر اين مطلب ايشان چند اشكال وارد مى شود .  **اشكال اول:** كه شهيد صدر(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_481.doc#_ftn3)) در اينجا اين اشكال را ذكر كرده است و مى فرمايد كه در اين جا باز هم اين امر عبادى معقول نيست و همان طور كه خود ايشان هم قبول دارد كه امر توصلى معقول نيست، امر عبادى هم به فعل معقول نيست چون فرض اين است كه مصلحت در فعل اقل است و مصلحت در ترك يا عنوان منطبق يا ملازم با ترك اقوى است و لذا امر استحبابى يا وجوبى به آن مطلق است پس قهراً امر به فعل، ترتبى و مشروط به ترك مصلحت اقوى و عصيان آن است و چون مصلحت اقوى در ترك است پس ترك آن در ترك ترك است كه همان فعل است پس امر عبادى به فعل، مشروط به همان فعل است و مى گويد اگر فعل را انجام دادى و ترك نكردى، با قصد قربت انجام بده.  ليكن اين هم مانند امر توصلى محال است زيرا كه معناى امر تعبدى به فعل، امر به انجام دادن آن فعل بداعى و قصد امر است حال اگر فعليت امر مشروط به تحقق آن فعل باشد داعويت آن ديگر محال خواهد بود زيرا قبل از تحقق فعل، امر فعلى نيست و سپس از آن مدعوّ اليه يعنى فعل انجام گرفته است و ديگر داعويت امر معقول نخواهد بود.  اگر كسى بگويد متعلق امر مجموع فعل و قصد تقرب است و آنچه كه شرط فعليت امر است جزء اين مجموع است ـ يعنى ذات فعل ـ ولى داعويت امر به مركب است كه هنوز تحقق نيافته است پس داعويت امر معقول است.  پاسخ آن است كه اگر جزء ديگر مركب، فعل خارجى ديگرى بود داعويت امر معقول بود اما در اينجا جزء ديگر، خود داعويت امر است و امر نمى تواند داعويت به سوى داعويت خود داشته باشد همانگونه كه در بحث واجب تعبدى به تفصيل گذشت كه قصد و داعى نمى تواند متعلق به خودش باشد بلكه بايد غرضى در متعلقش باشد بنابراين امر ترتبى عبادى هم در مانحن فيه معقول نيست مگر اين كه متعلق دو امر ضدين ثالث دار باشند با قطع نظر از قصد تقرب .  **اشكال دوم:** امتناع قصد تعبد از جهت ديگرى است و آن نكته اى است كه بعداً شهيد صدر(رحمه الله)آن را در رد اصل كلام صاحب كفايه(رحمه الله)مى آورد و آن اينكه قصد قربت و تعبد به معناى آوردن فعل لاجل المولى يعنى غايت و داعى ما براى مولى باشد و اين در جائى معقول است كه فعلى كه مى خواهيم براى مولا اتيان كنيم، انجام دادنش براى مولا بهتر باشد تا تركش و الا اگر مساوى باشند و يا تركش بهتر باشد قابل اضافه نمودن به مولى نخواهد بود مثلاً فعل مباح و يا مكروه را نمى شود براى مولى و با قصد قربت انجام داد، و در اين جا مكلف مى خواهد بگويد كه روزه ام را براى مولا مى گيرم با اين كه نفع مولا در ترك آن است و ترك، براى او بهتر است چون مصلحتى كه در ترك است، مصلحت اقواى از فعل است پس فعل را نمى تواند براى مولى بياورد و به عبارت ديگر در امكان تقرب شرط است كه عدم آن فعل مضاف به مولى، براى مولى بهتر نباشد و اين در موارد ضدين ثالث دار ـ مثل ازاله و نماز ـ صادق است زيرا كه فعل نماز در مقابل ترك آن بهتر است زيرا كه ترك نماز مساوى با ازاله و تحقق مصلحت اقوى موجود در آن نيست ليكن در مانحن فيه فعل روزه در مقابل تركش است كه مصلحت اقوايى دارد و براى مولى بهتر است پس ممكن نيست كه اتيان اين فعل براى مولى و به خاطر او صورت گيرد و در عبادات فعل بايد عبادى و قابل اضافه به مولى باشد و در موارى كه نقيضين و يا ضدين بدون ثالث است ـ با قطع نظر از قصد قربت ـ چنين اضافه اى ممكن نيست مگر به لحاظ امر به نفس قصد قربت كه گفته شد قصد قربت نمى تواند داعى به خودش باشد.  اين نكته ـ يعنى عدم امكان داعويت قصد قربت به خودش ـ منشأ دو اشكال است يكى اشكال عدم امكان داعويت امر چون كه فعليتش مشروط به تحقق متعلقش مى باشد و ديگرى عدم امكان داعويت امر چون كه متعلقش بهتر به حال مولى از عدمش نيست بلكه عدمش بهتر است پس فعل ماموربه قابل اضافه به مولى نخواهد بود و اين ها دو اشكال هستند بالدقه ولى هر دو مبتنى بر اين نكته مى باشند كه داعويت امر به خودش معقول نمى باشد.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_481.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، ص163.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_481.doc#_ftnref2). اجود التقريرات، ج1، ص364.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_481.doc#_ftnref3). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص82. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (482)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 482  ـ  سه شنبه  1393/8/27**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در قسم دوم از عبادات مكروهه بود كه صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_482.doc#_ftn1)) فرمود كه در اين قسم ـ كه امر انحلالى است مثل نهى از روزه در روز عاشورا در اين قبيل موارد يك فعل نمى شود هم محبوب باشد و هم مبغوض ـ نهى را بر مى گردانيم به امر به ترك بجهت وجود مصلحت اقوى در ترك يا عنوان منطبق يا ملازم با آن و از قبيل تزاحم دو مستحب مى شود و لذا گفته ترك كن ولى فعل هم مصلحت دارد و اگر انجام گرفت عبادت مى شود.  مرحوم ميرزا(رحمه الله)اشكال كرد كه اين ها يا نقيضين هستند يا ضدين لا ثالث لهما و بالاخره در هر دو فرض تزاحم ممكن نيست چون ترتب در آنها ممكن نيست.  مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_482.doc#_ftn2)) از اين اشكال پاسخ دادند و اين وجه را پذيرفتند ايشان گفتند در اينجا تزاحم معقول است چون امر عبادى است و وقتى كه امر، عبادى شد ميان دو مطلوب، يك شق ثالثى پيدا مى شود كه فعل بدون قصد قربت است يعنى مصلحت در ترك ماموربه است و چون اقوى است ماموربه مطلق است و امر عبادى به روزه هم هست و آن خصوص حصه قربى از فعل و اين امر مشروط به انجام ندادن ترك و ترتبى است كه اگر ترك را انجام ندادى فعل را با قصد قربت انجام بده تا مصلحت اخف را به دست آورى و اين مثل امر به صلاه على تقدير ترك ازاله است كه مى گويد اگر اهم را ترك كردى مهم را انجام بده تا هر دو ملاك از دستت نرود و در حقيقت فروض سه شق مى شود حصه قربيه، حصه غير قربيه و ترك و مصلحت اقوى در ترك يا عنوان ملازم با آن و حصه قربيه از فعل داراى مصلحت اضعف است و حصه غير قربيه نه مصلحت اقوى را داراست و نه مصلحت ضعيف را و ايشان اين نكته را به عنوان يك مطلب كلى گرفته است و در هر جا كه مصلحتى در ترك باشد ولى امر به فعل عبادى باشد داراى ثالث مى شوند و ترتب و تزاحم در آن معقول خواهد شد و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)در دو امر لزومى به ترك و فعل قربى هم از اين استفاده كرده است و ما عرض كرديم كه اين مطلب تمام نيست و دو اشكال را قبلاً بيان كرديم.  **اشكال سوم:**  اگر امر و طلب به ترك تعلق گرفته است و ترك مامور به است نه عنوان ملازم با ترك در اين فرض مى گوئيم اگر قائل شديم كه امر به شىء مستلزم نهى و مبغوضيت ضد عامش است و به عبارت اخرى حب شى مقتضى بغض نقيض و ضد عامش مى شود بازهم در مانحن فيه امر به عباديت معقول نيست زيرا كه مستلزم اجتماع حب ضمنى فعل و بغض غيرى آن مى شود و اين هم اجتماع ضدين و ممتنع است چون مبغوض فعل با قصد قربت است پس فعل هم محبوب ضمنى مى شود و اگر ايشان نهى از ضد عام را انكار كند چنانچه كه قبلا انكار كردند و گفتند حب به شى مقتضى بغض ضد عام هم نيست ما در آنجا گفتيم كسى كه اين را انكار كند يك چيز را نمى تواند انكار كند كه نقيضين نمى توانند هر دو با هم بالفعل محبوب يا مبغوض باشند و اين مقدار قابل انكار نيست كه فعل و عدم آن فعل هر دو نمى تواند متعلق حب فعلى باشد و همين مقدار براى امتناع امر به فعل در اينجا كافى است چون كه حب ضمنى نمى تواند به فعل تعلق بگيرد چون تركش مبغوض فعلى است و اگر ايشان بگويند كه لازم نيست در متعلق امر محبوبيت باشد و و وجود مصلحتى كه قابل تحصيل باشد براى تعلق امر كفايت مى كند عرض مى كنيم كه بايد اين مطلب را در نهى هم قائل شويد زيرا كه از اين جهت فرقى نيست ميان امر و نهى و در حقيقت اين انكار مبدأ بودن محبوبيت و مبغوضيت در امر و نهى است.  در نتيجه **اولاً:** لازم نيست نهى را به طلب و استحباب ترك برگردانيد بلكه مى تواند به جهت مفسده در فعل باشد كه چون اقوى است نهى مطلق است ولى امر به حصه قربى از فعل كه مصلحت دارد ترتبى و مشروط است حاصل اين كه اگر مبادى امر و نهى، حب و بغض فعلى نباشد و مى تواند با ملاك و غرض داشتن امر و نهى كند در جايى تفويت هر دو ممكن باشد چون كه شق ثالث دارد بنابر اين ديگر چرا كراهت را در اينجا تاويل كرديد و نهى را به امر و استحباب برگردانيديد بلكه بگوئيد نهى بر اساس بغض در فعل است و امر به خاطر مصلحت در حصه فعل قربى است و لازم نيست  در متعلق امر و نهى حب و بغض فعلى باشد به تضاد و امتناع پيش بيايد و بين خود امر و نهى هم تنافى نيست چون كه شق ثالث دارد و ترتب معقول است.  **ثانياً:** نتيجه اين كبرى قول به جواز اجتماع امر است اگر امر عبادى باشد حتى اگر تركيب اتحادى باشد پس چرا قائل به امتناع شديد: مبناى امتناع تنافى ميان حب فعلى با بغض فعلى بنابر تركيب اتحادى است كه در مبادى امر و نهى فرض مى شود و اجتماعشان با هم تنافى دارند كه اگر لزوم حب و بغض فعلى را در متعلقات اوامر و نواهى انكار كرديد و وجود ملاك و مصالح و مفاسد را كافى دانستيد كه با هم تضادى ندارند لازمه آن اين است كه حتى در امر و نهى وجوبى قائل به جواز شويد چون مبادى را كه حب و بغض ندانستيد تا اجتماع ضدين در مبادى شود و اين كه بايد امر و نهى به يك چيز نخورد تا امتثال مقدور باشد نيز در صورت عبادى بودن امر محفوظ است زيرا در اين جا نهى به ترك خورده است و امر به حصه خاصه از فعل كه امر ترتبى در آن معقول و ممكن است پس نه در مبادى امتناعى است و نه در خود أمر و نهى البته اگر نهى تحريمى و متعلق به فعل باشد در صورت علم به آن قصد قربت ممكن نمى شود كه محذور ديگرى است و در صورت جهل قصد قربت حاصل مى شود و عمل صحيح خواهد بود با اين كه ايشان امتناعى بوده و تعارض قائل است و مثال بحث اجتماع امر و نهى هم، صلاة و غصب است كه امر به سجود عبادى و قربى است .  حاصل اشكال اين است كه اگر شما فعليت محبوبيت در مبادى امر را قبول داريد اگر مصلحت اقوى در ترك باشد نه در عنوان ملازم، بايد قائل به امتناع شويد چون حب ترك يا مستلزم بغض فعل است كه در اين صورت در فعل اجتماع حب ضمنى و بغض حاصل مى شود كه محال است و اگر قائل به بغض نقيض محبوب نباشند يعنى امر به شى مقتضى بغض نقيض نباشد بازهم محبوبيت نقيضين ممكن نيست بله اگر مصلحت در عنوان ديگرى كه لازم ترك است، باشد اين اشكال وارد نمى شود و اگر محبوبيت و مبغوضيت فعلى را در مبادى امر و نهى لازم نمى دانيد كه بايد در همه جا اگر امر عبادى باشد جوازى باشند يعنى طبق اين كبراى ايشان اگر مبادى را در امر و نهى لازم بدانيم در جايى كه مصلحت اقوى در ترك با عنوان متحد با آن است ترتب ممكن نيست و اگر مبادى را لازم ندانيم بايد در همه موارد اجتماع اوامر تعبدى با نهى قائل به جواز اجتماع شويد و بدين ترتيب مشخص مى شود كه نمى توان عبادات مكروهه در اين قسم را از باب تزاحم و ترتب توجيه كرد.  جواب ايشان در اين قسم تمام نيست ولى آقايان اصل پاسخ صاحب كفايه(رحمه الله)را هم بر تزاحم امتثالى كه اصطلاح خودشان است حمل كرده اند با اين كه تزاحم در كلام صاحب كفايه(رحمه الله)تزاحم ملاكى است و اين جا هم مى خواسته است تزاحم ملاكى را ميان دو مصلحت در فعل و ترك يا عنوان ملازم با ترك تصوير و فرض كند يعنى هر دو ملاك فعلى هستند ولو محبوبيت هم نباشد و وجود ملاك، براى امتثال و قصد تقرب كافى است و از آنجا كه نهى هم تنزيهى است و تحريمى نيست موجب قبح نبوده و مانع از قصد تقرب نمى شود و ديگر اشكالى كه گفته شد ـ كه نمى توانيم امر ترتبى ميان نقيضين يا ضدين بدون ثالث داشته باشيم ـ اين جا وارد نيست زيرا ايشان مى خواهد از راه ملاك و تزاحم ملاكى عبادت را درست كند لذا آن اشكال وارد نيست و اشكالى كه بر ايشان وارد است آن است كه اين فعل قابل اضافه به مولا نيست چه ملاك در مطلق فعل باشد و چه در فعل خاص كه فعل قربى است زيرا همانگونه كه گفتيم اين فعل قابل اضافه به مولا نيست اگر مصلحت در ترك آن اقوى باشد و جائى كه انجام ندادن يك فعلى بهتر به حال مولاست و انجام دادن بهتر از انجام ندادن نيست تا قصد قربت كه به معناى داعى متمشى شود و در اين جا فعل به حال مولا بدتر از عدمش است حتى اگر با ملاك هم بشود قصد قربت كرد ـ كه قبلا گفتيم مى شود ـ در جائى است كه ترك به حال مولا انفع نباشد و اشكال اصلى همين است در جائى كه ترك انفع به حال مولاست قصد قربت متمشى نمى شود .  و اما ممكن است كسى اشكال مبغوضيت را هم بياورد كه اگر ترك، مصلحت اقوى داشته و محبوب باشد فعل كه ضد عامش مى باشد مبغوض خواهد شد ولى جوابش در اينجا روشن است كه حتى اگر محبوبيت ترك موجب مبغوضيت فعل شود اين مبغوضيت غيرى است و مانع از محبوبيت مى شود ليكن مانع از قصد قربت با ملاك نيست مضافا بر اين كه ممكن است عنوانى كه مصلحت اقوى داشته باشد عنوان ملازم با ترك باشد و نه خود ترك و نقيض آن عنوان، مبغوض مى شود كه ملازم با فعل است و نه خود فعل .  به اين ترتيب پاسخ صاحب كفايه(رحمه الله) به تزاحم ملاكى و تصحيح عبادت از باب ملاك در عبادت هم صحيح نخواهد بود البته اگر مكلف جاهل باشد به نهى و طلب ترك و مصلحت اقوى در آن ، قصد قربت از او متمشى خواهد شد وليكن اين خلف فرض است زيرا در عبادات مكروهه با فرض علم به كراهت عبادات صحيح مى باشد ولذا جواب ديگرى لازم است.        [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_482.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، ص163.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_482.doc#_ftnref2). اجود التقريرات، ج1، ص364. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (483)**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 483  ـ  شنبه  1393/9/1    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در قسم دوم از عبادات مكروه مثل روزه در روز عاشورا بود اين جا جواب هاى متعددى داده شده بود كه دو جواب از صاحب كفايه(رحمه الله) و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)گذشت.  جواب سوم: جواب مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1))است ايشان نهى از عبادت را در اين قسم ـ كه عبادت شمولى و انحلالى است ـ بر نهى كراهتى حقيقى و مولوى حمل مى كند و قائل است كه اينجا محذور اجتماع ضدين وجود ندارد و در توضيح آن، در ابتدا مقدمه اى را فرموده اند كه حاصلش آن است كه اگر دو تكليف متضاد يا مماثل با هم داشته باشيم ـ كه اجتماع مثلين هم مثل اجتماع ضدين محال است ـ كه يكى از آنها به ذات فعل تعلق گرفته باشد و ديگرى به عنوانى در طول آن اجتماع آنها، اشكالى ندارد ولهذا در موارد تعدد و وجود دو امر، گاهى يك امر موكد مى شوند و گاهى مندك نشده و متعدد باقى مى مانند و لذا مى فرمايد در موارد نذر كه كسى نذر مى كند فعل مستحبى را انجام دهد از آن جا كه وجوب به همان فعل منذور مستحب مى خورد يك وجوب مؤكد شكل مى گيرد مثلا نذر كرده است كه به حج عمره يا زيارت در اربعين مشرف و يا نماز شب بخواند و زيارت و عمره و نماز شب امر استحبابى دارند كه با اين نذر يك امر ديگرى كه وجوب وفاء به نذر است هم به آن اضافه مى شود ولى در اين جا اندكاك و تأكد شكل مى گيرد و دو امر باقى نمى مانند چون وجوب امر به وفاء منذور است و مى گويد لازم است همان فعل منذور انجام گرفته و به آن وفا شود.  پس يك فعل است كه مى خواهد هم امر استحبابى و هم امر وجوبى از باب وفاى به نذر، به آن تعلق بگيرد كه در اين جا يك امر موكد شكل مى گيرد و البته ما به الامتياز هر كدام در آن تكليف مؤكد محفوظ مى شود يعنى اگر امر استحبابى امتيازى داشته باشد آن امتياز در اين امر موكد هست و همچنين امر وجوبى و در اين مثال امر استحبابى چون عبادى است عباديت در امر مؤكد محفوظ مى شود و يك امتياز هم امر به وفاء دارد كه وجوبى است و اين وجوب هم محفوظ است پس امر مؤكد هم وجوبى و هم عبادى مى شود ولى برخى از جاها اين گونه نيست و دو امر بر تعددشان باقى مى ماند مثلا در باب اجاره بر نيابت در حج يا ساير عبادات مثل وجوب وفاء به نذر نيست زيرا كه در اين جا متعلق اوفوا بالعقود نماز خود مكلف نيست چون فعل عبادى مكلف براى موجر نافع نيست تا اجاره اش صحيح باشد بلكه لازم است اجاره، به حج نيابتى و از طرف منوب عنه تعلق بگيرد كه مكلفش منوب عنه است نه نائب.  در نتيجه در اينجا براى منوب عنه يك امر داريم كه با اين امر موكد نمى شود و فعل خود مكلف هم كه نفعى براى منوب عنه ندارد و متعلق اجاره نبوده است لهذا امر به وفاى به عقد اجاره و با وجوب وفاى به نذر فرق مى كند چون كه در متعلق اجاره يك خصوصيتى اخذ شده كه با وفاء به نذر فرق دارد; در اين جا متعلق اوفوا بالعقود حج نيابى و به قصد منوب عنه است كه قضاى نماز و يا حج بر او واجب بوده است و نائب مى خواهد نيابتا از او امرش را ساقط كند بنابراين در اين جا متعلق امر به وفاء اينگونه مى شود; انجام دادن فعلى كه وجوبش بر ديگرى مفروغ عنه و فرض شده است و در طول ثبوت آن است لهذا درهم ادغام و اندكاك نمى شوند; متعلق امر منوب عنه ذات فعل است ولى متعلق امر دوم فعل به قصد نيابت از او است كه در طول آن امر است و اين چون در طول آن است يك امر موكد نمى شوند و هر دو باقى مى مانند و اين طوليت مانع از تاكد آنها مى شود و لذا يك وجوب وفاء به اجاره داريم و يك وجوب حج بر منوب عنه و ايشان مى خواهد در مانحن فيه نيز اين نكته را جارى كند كه اين جا هم يك روزه عبادتى داريم كه فعل خود انسان است و متعلقش ذات فعل است كه ماموربه به امر استحبابى است و يك نهى داريم كه به تعبد به آن روزه خورده است ـ روزه اى كه مخالفين اهل بيت(عليهم السلام)انجام مى دهند ـ و اين جا هم از باب طوليت است و مى گويد تعبد به روزه به نحوى كه ديگران انجام مى دهند، انجام ندهيد كه عنوان نهى تعبدى است كه مخالفين شكراً لله انجام مى دهند و تعبد و التزام به آن امر استحبابى مانند آنها منهى عنه كراهتى است كه چون نهى كراهتى است مانع از قصد قربت و صحت هم نمى شود .ظاهر اين بيان داراى اشكالات متعددى است كه هم بر مقدمه اشكالات متعددى وارد است و هم مانحن فيه و تشبيه آن به مثال اجاره، البته ممكن است احتمال ديگرى هم در كلام ايشان داده شود كه در ذيل خواهد آمد.  اما اينكه مقدمه داراى اشكالات عديده است روشن است .  اشكال اول: اينكه ممكن است كسى بگويد متعلق امر استحبابى در نذر هم غير از متعلق امر وجوبى است زيرا كه متعلق امر استحبابى مثلاً نماز شب است ولى متعلق نذر وفاء به چيزى است كه رجحانش در مرتبه سابقه ثابت شده باشد پس در اين جا هم طوليتى ميان دو متعلق درست مى شود كه اگر تعدد رتبه و طوليت كافى باشد دو وجوب وفاى به نذر هم قابل تصوير است.  اشكال دوم:  اين است كه قبلاً گفته شد مجرد طوليت و تعدد رتبه رافع امتناع اجتماع متقابلى در يك موضوع نيست پس اگر مقصود ايشان اين است كه در وجوب وفاء به اجاره و اوفوا بالعقود وجوب مندك نمى شود چون در طول أمر اولى به فعل است قبلاً گذشت كه امتناع اجتماع ضدين و مثلين در يك زمان است حتى اگر در دو رتبه باشند و اگر نظر به اين است كه اين امر با آن امر قابل اندكاك نيست چون قضا، امر منوب عنه است و وجوب وفاى به اجاره، امر نائب كه اين مطلب از برخى از عبارات ايشان استفاده مى شود چون اگر فعل براى نائب باشد براى منوب عنه نفعى ندارد اشكال وارد مى شود كه:  اولاً: در اجاره بر اعمال، شرط نيست كه نفعش به موجر برگردد و اگر نفع اجاره به مردم يا خود اجير هم برسد ولى ماليت داشته باشد اجاره صحيح است مثل اين كه به كسى امر كند كه به مردم آب بدهد.  ثانياً: در اين جا يعنى اجاره بر نيابت هم اين مطلب درست نيست زيرا كه نائب در باب نيابت، امر منوب عنه را امتثال نمى كند و اصلاً امتثال امر كسى از طرف شخص ديگرى معقول نيست بلكه صحت نيابت اين گونه توجيه مى شود كه خود نيابت از ديگرى ماموربه و مستحب و داراى مشروعيت شرعى است يعنى امر استحبابى به نيابت از غير داريم ولذا اگر كسى تبرعى هم نيابت كند، نيابت و عمل وى صحيح است و از ذمه منوب عنه ساقط مى شود مثلا نمازى را از ميتى قضاكند كه نماز بر منوب عنه ـ يعنى بر ميت در زمان حياتش ـ واجب بوده است ولى بر نائب انجام آن به عنوان نيابت از ميت مستحب است و نائب، در باب نيابت در عبادات  اين امر استحبابى را امتثال مى كند نه امتثال امر منوب عنه را و متعلق اين امر با متعلق وجوب وفاء به اجاره يكى است و مانند وجوب وفاى به نذر مى شود كه هر دو امر متعلق به فعل نائب هستند و قهرا اجتماع مثلين لازم مى آيد و قهرا يك امر موكد مى شوند. پس فرقى ميان باب اجاره و باب وفاى به نذر از اين حيث كه هر دو أمر متوجه به يك مكلف ـ يعنى نائب ـ نخواهد بود همچنان كه در مانحن فيه نيز امر استحبابى روزه و نهى كراهتى هر دو متعلق به يك مكلف هستند واين نسبت به اصل مقدمه است كه تمام نيست. و اما تطبيق بر قسم دوم از عبادات اين كه مى گويد امر اول به فعل روزه خورده و امر دوم به تعبد به استحباب روزه همان گونه كه مخالفين انجام مى دهند اگر منظورشان اين است كه امر اول به ذات فعل روزه خورده و امر دوم به تعبد به امر و قصد قربت به آن تعلق گرفته است در پاسخ گفته مى شود.  اولاً: امر اول هم به ذات روزه نخورده بلكه به فعل عبادى خورده است با همان امر اولى و يا امر دوم به نحو متمم جعل و نهى از اين فعل تعبدى و امر به آن اجتماع ضدين است .  ثانياً:در اين جا فرضا اگر ـ طبق مبناى صاحب كفايه ـ بگوئيم امر در باب عبادات بايد به ذات فعل بخورد و نمى تواند به قصد قربت و عباديت تعلق بگيرد به لحاظ روح امر ـ كه محبوبيت و مبغوضيت است ـ امتناع هم به همان لحاظ آن است محبوب و ذات فعل نيست بلكه فعل عبادى است و مشكل امتناع اخذ تعبد در امر به لحاظ عالم امر بود نه عالم ملاك و محبوبيت كه حتماً متعلق به حصه عبادى و قربى است ولذا امر متجدد شده و يا تا قصد قربت شود ساقط نمى شود.  ثالثاً: اگر هم بگوييم كه به لحاظ مبادى هم امر به فعل تعلق گرفته و نهى به خصوصيت تعبد و قصد امرى كه به فعل تعلق گرفته است باز هم ممتنع است چون كه غرض تكوينى آمر از امر، ايجاد تحريك مولوى است و هدف از امر جعل داعى و محرك مولوى براى مكلفين است كه امر، محرك مكلفى بشود كه با داعى نفسانى فعلى را انجام نمى دهد و اگر شارع اين جا بخواهد به فعل امر كند و از آن طرف بگويد امر را محرك قرار ندهيد از اين مطلب، تناقض و تهافت در غرض تكوينى لازم مى آيد و اين هم معقول نيست. ممكن است گفته شود جايى كه مولى محركيت امر را مبغوض دارد و آن را نمى خواهد، قصد قربت هم ممكن نيست و اضافه آن فعل به مولا معقول نيست.  البته همه اين اشكالات مبتنى است بر اين نكته كه مقصود ايشان اين باشد كه امر استحبابى به ذات فعل خورده است و نهى به تعبد و قصد قربت با آن امر كه متعلقش ذات روزه است پس نهى در طول اين امر است و متعلقش هم فعل نيست بلكه تعبدى است كه غير از ذات روزه است و در اين صورت است كه اشكالاتى كه گفته شد وارد مى شود ولى يك احتمال ديگرى در رابطه با كلام ايشان مى رود كه منظورشان از نهى از تعبد به روزه، اصل تعبد و قصد قربت نيست بلكه تعبدى خاص كه شكراً لله باشد ـ شبيه فعل مخالفين ـ و كأنّه مى گويد متعلق امر استحبابى روزه با مطلق قصد قربت است  و متعلق نهى حصه خاصه است و آن روزه اى كه به قصد شكر و مشابه مخالفين انجام مى گيرد از آنجا كه اين روزه در آن تشبه به مخالفين است منهى عنه است.  اين مطلب فوق ثبوتاً قابل قبول است و با آن اشكالات نيز دفع مى شود زيرا كه در اين صورت اين قسم دوم بازگشت به قسم اول مى كند و روزه در روزه عاشورا دو حصه دارد يكى انجام روزه با مطلق قصد قربت و ديگرى انجام روزه شكراً لله و مانند تعبد مخالفين كه اين حصه بالخصوص از روزه اين روز منهى عنه است و چون نهى كراهتى است، مثل قسم اول مى شود چون امر، از نظر كيفيت قصد قربت و تعبد به جامع خورده و نهى، به حصه اى از آن تعلق گرفته است و چون نهى كراهتى است امر به جامع با نهى از فرد طبق مبناى ايشان نيز قابل جمع هستند چون كه جامع غير از فرد است و يكى صرف وجود و جامع است و ديگرى فرد و در لازمه اش اشكال بود كه ترخيص در تطبيق آن بر فرد است و آن هم با كراهت جمع مى شود و آن جواب در قسم سابق ايشان اين جا هم مى آيد كه اگر مقصود اين باشد به اين ترتيب اين اشكالات دفع مى شود ولى اگر مقصود اين است كه ديگر نيازى به آن مقدمه نبود و ربطى به باب نيابت و اجاره بر نيابت و طوليت دو تكليف نبود بلكه كافى بود كه بگويد كه مطلق روزه در روز عاشورا منهى عنه نيست بلكه خصوص حصه اى كه از باب شكر است منهى عنه است البته شايد از نظر فقهى هم اين مطلب خلاف ظاهر روايات نهى از روزه در روز عاشورا باشد كه اشكال فقهى است بنابر اين جواب مرحوم ميرزاى نايينى(رحمه الله) هم قابل قبول نمى باشد.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص438. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (484)**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 484  ـ  يكشنبه  1393/9/2  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در قسم دوم از عبادات مكروهه بود كه امر هم مثل نهى انحلالى باشد; سه جواب براى حل اين نوع عبادات ـ كه چگونه هم عبادت است و هم منهى عنه است ـ ذكر شد يكى جواب صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftn1))بود و ديگرى جواب مرحوم ميرزاى نائينى;([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftn2)) بود و سومى جواب مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftn3)) ، و اين جواب ها هر كدام نقطه ضعفى داشت كه گذشت.  جواب چهارم: جوابى است كه شهيد صدر(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftn4))مطرح كرده و شايد بتوان آن را در كلمات صاحب كفايه; هم پيدا كرد بدين ترتيب كه نهى، در اينجاهم مثل قسم اول ، ارشاد به اقل ثواباً باشد نه اين كه مبغوض يا منهى عنه است و اين را اين جا شهيد صدر(رحمه الله)آورده و گفته مى شود نهى را تاويل كنيم و اين در اين جا متعين است و اين جا نمى شود نهى را بر نهى حقيقى حمل كنيم بلكه نهى را حمل مى كنيم بر ارشاد به محبوبيت كمتر از محبوبيت و ملاك در روزه روزهاى ديگر، حال به هر جهتى كه باشد يا به جهت تشبه به مخالفين و يا هر عنوان ديگرى كه سبب شده است ثواب اين فرد از مستحب كمتر از افراد ديگر باشد هر چند استحباب هريك مستقل از ديگرى است پس فقط امر هست نه نهى ، و نهى مى گويد تو كه مى خواهى روزه بگيرى روز عاشورا را روزه نگير و روزهاى ديگر را روزه بگيرد درست است كه روزه روزهاى ديگر استحباب ديگرى دارد غير از استحباب اين روز چون كه امر عبادى انحلالى و شمولى است ولى از آنجا كه معمولاً اين گونه عبادات كه انحلالى هستند فرد همه آن اوامر به افراد آن را انجام نمى دهد بلكه غالباً نمى تواند انجام دهد و برخى ايام را انتخاب مى كند; روايات ناهيه مى گويد تو كه كل عمر را روزه نمى گيرى روزى را كه روزه نمى خواهى بگيرى روز عاشورا قرار بده كه اقل ثوابا را ترك كرده باشى كه اين ارشاد به همين مطلب است البته اين خلاف ظاهر نهى است و نهى را مبدل مى كند به ارشاد و اخبار ليكن وقتى وجه جمع ديگرى در اين قسم از عبادات مكروهه ممكن نباشد اين تاويل نهى متعين مى شود .  جواب پنجم:  جواب ديگرى نيز در اين جا مى شود بيان كرد بدين نحو كه ممكن است گفته شود حمل نهى بر ارشاد كه در وجه قبل بود مؤنه سنگين دارد و خيلى مخالف ظاهر نهى است و تا جايى كه بشود نهى را بر مولويت شرعى و محركيت حمل كرد لازم است به آن اخذ شود و ما در اينجا مى توانيم جواب دوم را كه آقاى خويى(رحمه الله)([[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftn5)) فرموده بود به نحوى احياء كنيم البته به گونه اى كه سه اشكال قبلى بر آن وارد نشود.  ايشان در آنجا نهى را به امر به ترك مطلقاً به خاطر مصلحتى اقوى در ترك برگرداند و فرمود چون امر به حصه عبادى از فعل بود و بين فعل عبادى و غير عبادى هم واسطه است داخل در از باب تزاحم مى شود و امر عبادى مشروط به آن حصه امكان دارد و ما گفتيم چنين امر مشروطى نمى تواند داعويت داشته باشد ليكن مى توان روح آن جواب را درست كرد به اين نحو كه نهى را به حصه خاصى از ترك بزنيم و بگوييم كه نهى در اين جا طلب ترك است اما نه مطلق ترك بلكه ترك خاص يعنى تركى كه به عنوان مخالفت با مخالفين اهل بيت(عليهم السلام)باشد كه در اين روز، روزه مى گيرند اما اگر بدون عنوان مخالفت با آنها ترك كند اين ترك، مطلوب نيست و در اين صورت باز ترك مطلقا مطلوب مى شود وليكن ترك مقيد و خاص مطلوب مطلق مى شود چون كه مصلحتش اقوى از عبادت است ولى اگر كسى آن را انجام نداد مى تواند بدون عنوان مخالفت ترك كند و مى تواند فعل را انجام دهد كه چون كه در فعل با قصد قربت هم مصلحتى هست پس بهتر است كه عبادت را انجام دهد و امر ترتبى و مشروط به ترك آن ترك خاص، به عبادت تعلق مى گيرد و اشكالات عدم تاتى قصد قربت و امثال آن ديگر در اينجا نمى آيد چون فعل، شرط امر ترتبى نشد بلكه ترك خاص ـ كه مساوق با فعل نيست ـ شرط شد و اين، فاقد اشكال است.  پس اشكالات سه گانه دفع مى شود و مولا دو طلب دارد يكى طلب تركى كه به عنوان مخالفت با بنى اميه و مخالفين باشد و چون كه اين، مصلحتش اقوى از عبادت است امرش مطلق است و مولا مى خواهد مكلف اين مصلحت اقوى را به دست بياورد ولى اگر مخالفت كرد و آن را انجام نداد چون كه مى تواند مصلحت عبادت را بدست بياورد و امر ترتبى هم به آن دارد بنابراين هم ظهور نهى و طلب ترك در مولويت حفظ مى شود و هم اطلاقش محفوظ است و در عين حال منافاتى با امر ترتبى به عبادت ندارد و اين وجه در مقابل وجه سابق متعين است زيرا كه اقل مخالفةً و تأويلاً است و يا اصلاً تأيلى در بر ندارد و اگر آقاى خويى(رحمه الله)قائل به اين وجه مى شد و اينگونه مى فرمود كه بيان شد، اشكالات ذكر شده بر ايشان وارد نبود البته اين مطلب باقى مى ماند كه بايد ديد از نظر فقهى آيا مى توان از روايات نهى در اين قسم از عبادات اين قيد را استفاده كرد يا خير؟ بعيد نيست كه بتوانيم از روايات، در مثل نهى از روزه در روز عاشورا اين نكته را استفاده كنيم وليكن شايد در برخى موارد اين جواب خلاف ظاهر روايات باشد مانند نهى از روزه در روز بعد از عيد فطر كه شايد در آن جواب سابق متعين باشد.  در خاتمه نتيجه مى گيريم كه از اين پنچ جواب در قسم دوم از عبادات سه جواب قابل قبول است 1) تقريب دوم جواب مرحوم ميرزا(رحمه الله) و 2) جواب چهارم و 3) جواب پنجم.  باقى مى ماند بحث در مقام اثبات كه كدام يك از آنها را مى توان از آن رواياتى كه در آنها نهى وارد شده، استفاده كرد كه بايد به لسان روايات و بحث فقهى مراجعه شود چرا كه در موارد مختلف فرق كند.  اما بحث از قسم سوم از عبادات مكروهه يعنى جايى كه نهى به عنوان ديگرى بخورد كه آن عنوان در موارد عبادت هم صدق بكند مثل كراهت خواندن نماز در موارد تهمت كه عنوان مكث يا كون در موضوع تهمت مكروه است و شهيد صدر(رحمه الله)اين موارد را در اين بحث حذف كرده است ولى صاحب كفايه(رحمه الله)اين قسم را هم آورده و گفته است اگر امر بدلى بود به قسم اول ملحق است و اگر شمولى  بود به قسم دوم ملحق است و لذا شايد شهيد صدر(رحمه الله)اين قسم را حذف كرده است.  ليكن در عين حال از نظر برخى نكات اين قسم با دو قسم گذشته فرق مى كند يك نكته فرق اين است كه جواب حمل نهى بر اقل ثوابا در اين قسم سوم معقول نيست چه امر شمولى باشد و چه بدلى چون حمل بر اقل ثوابا در جائى است كه منهى عنه عنوان عبادت داشته باشد اما در اين جا متعلق نهى عبادت نيست بلكه كون در موضع تهمت است كه مكروه است و نمى شود بگوييم كه جائى كه با عبادت متحد است مقصود اقل ثوابا است و جائى كه متحد نيست و با فعل ديگرى است، نهى مولوى و به معناى مبغوضيت و كراهت است زيرا كه يك خطاب ـ چه امر و چه نهى ـ يا مولوى  و يا ارشادى است و نهى نهى يك معنى دارد كه در همه مصاديقش بايد همان باشد و اين روشن است.  پس آن جواب در اين قسم نمى آيد و جواب هاى ديگر جا دارد كه اگر جوازى شويم چون كه امر به نحو صرف الوجود است و يا تعدد عنوان كافى است، مى شود كراهت حقيقى باشد و چون نهى كراهتى است با قصد قربت هم منافات ندارد همانگونه كه گذشت .  نكته ديگر اين است كه در اين جا چون دو عنوان است اگر معنون هم دو تا باشد و تركيب انضمامى باشد قهرا اين جا ديگر امتناع در كار نيست حتى اگر نهى تحريمى هم باشد تا چه رسد كه لزومى باشد و چون تعدد معنون است با قصد قربت هم منافات ندارد محبوب نماز است و مبغوض ـ مثلاً ـ كون در مكان تهمت است كه خود كون از لوازم نماز است و از افعال و اجزاء نماز نيست و مانند نظر به اجنبيه در نماز است كه نهى تحريمى هم مى تواند باشد و اين دو نكته فرق در قسم سوم است كه صحت عبادات مكروهه را در اين قسم به معناى حقيقتش ممكن مى سازد و محذوراتش كمتر از دو قسم اول و دوم است و با آنها فرق دارد.        [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، ص162.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftnref2). فوائد الاصول، ج2، ص438.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftnref3). اجود التقريرات ، ج1، ص364.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftnref4). بحوث فى علم الاصول ، ج3، ص82.  [[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_484.doc#_ftnref5). اجود التقريرات ، ج1، ص364. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (485)**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 485  ـ  دوشنبه  1393/9/3    بسم الله الرحمن الرحيم  تنبيه نهم :  اين تنبيه ديگرى از تنبيهات اجتماع امر و نهى است كه بحث در اين مساله است كه اگر حرمت به جهت اضطرار ساقط شود آيا امر، مى تواند شامل مورد اجتماع شود يا خير؟ مثلا كسى را در خانه مغصوبى حبس كنند آيا از آنجا كه مضطر است نمازش در آن مكان صحيح است؟ و آيا حرمت غصب از او ساقط است يا خير؟ و اين حكم مخصوص جائى نيست كه بدل نداشته باشد بلكه حتى اگر بدل هم داشته باشد كه مثلاً بعد مى تواند از آن مكان خارج شود ليكن در اول وقت مجبور است در آن مكان غصبى حضور داشته باشد و در اين صورت حرمت غصب از او برداشته شده است آيا مى تواند در اول وقت، در آن مكان نماز بخواند و نمازش صحيح است يا خير؟  از اين مسأله در دو مقام بحث كرده اند يكى اضطرارى كه به سوء اختيار نباشد كه يقيناً در اين جا حرمت ساقط است و ديگر آن كه خودش عمداً و به سوء اختيار به مكان مغصوب رفته است كه ديگر نمى تواند خارج شود و وقت نماز هم داخل مى شود و اين اضطرار به سوء اختيار است .  مقام اول:در قسم اول خيلى روشن است كه حرمت ساقط است وليكن از دو جهت بحث شده است; يكى بحث كبروى كه آيا امر، با سقوط حرمت شامل مورد اجتماع مى شود يا خير؟ و ديگرى بحث صغروى است راجع به نماز در مكان مغصوب كه آيا نماز در اين مكان غصبى تصرف و غصب اضافى دارد يا خير؟  اما بحث كبروى كه آيا سقوط حرمت موجب تمسك به اطلاق امر مى شود يا خير، مشهور در اين بحث گفته اند: بله مى شود چون آنچه مانع از تمسك به اطلاق امر در مجمع بود، حرمت بود و حرمت هم در اينجا موجود است كه با امر جمع نمى شود بنابر امتناع و اگر حرمت، رفع شود چرا از اطلاق امر دست بكشيم؟ لفظ امر كه مطلق است و مورد اجتماع را هم در بر مى گيرد و اشكال اين بود كه وجوب با حرمت سازگار نيست و جائى كه حرمت ثابت باشد امتناع پيش مى آيد و مشهور دليل حرمت را هم مقدم مى كنند بنابر اين امر و وجوب مقيد مى شود بغير فرد محرم و لذا مشهور گفته اند: اطلاق دليل امر، پس از سقوط حرمت به جهت اضطرار يا اكراه، حجت بوده و شامل مورد است و مانعيت در موارد اضطرار و اكراه و امثال آن رفع مى شود ولذا گفته اند فرق است بين مانعيت هايى كه به جهت امتناع عقلى و اجتماع امر و نهى است و مانعيت و قيودى كه از ادله و نواهى ارشادى استفاده مى شود چرا كه اين نوع مانعيت با اضطرار رفع نمى شود يعنى اگر از نهى تكليفى مانعيت و تقييد امر استفاده شود، در موارد اضطرار و اكراه مرتفع مى شود اما اگر مانعيت از نهى ارشادى استفاده شده مثلا شارع مى گويد (لا تصل فى وبر ما لا يوكل لحمه) اين نهى تكليفى نيست و پوشيدن چنين لباسى حرام نيست ولى ارشاد به اين است كه شرط در صحت صلات اين است كه نماز در لباسى كه از حيوان حرام گوشت گرفته شده، صحيح نيست اين نوع از نواهى با اضطرار هم ساقط نمى شود و در فرض اضطرار هم اين مانعيت باقى است ولذا تكليف به اصل مركب ساقط مى شود چون كه مركب با قيد مذكورش غير مقدور است مگر دليل خاصى بيايد و بگويد امر به بقيه اجزاء و قيود مركب فعلى مى شود مانند قاعده ميسور و يا (الصلاة لا تسقط بحال) در نماز كه در خصوص نماز مى گويد بايد مابقى را انجام بدهى اما اگر دليلى نداشتيم، مقتضاى اطلاق دليل مانعيت اين است كه امر به مركب ساقط شود بنابراين  فرق گذاشته اند و فرموده اند يك وقت مانعيت از نهى تكليفى به دست مى آيد كه آن مانعيت با سقوط حرمت رفع مى شود و گاهى مانعيت از نهى ارشادى استفاده مى شود كه اين مانعيت در حال اضطرار هم ثابت است و اطلاقش مقتضى آن است كه امر به مركب ساقط شود مگر دليل خاصى بر وجوب باقى باشد و اين مطلب صحيحى است كه مشهور در فقه بيان مى كنند .  ليكن مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1)) در اينجا مطلبى را بر خلاف مشهور بيان كرده است و با مشهور مخالفت نموده است به اين نحو كه مانعيتى كه به واسطه حكم تكليفى هم مى آيد در موارد اضطرار و اكراه و امثال آن، به حال خود باقى است و ساقط نمى شود و نماز در صورت غصب، باطل است ولو حرمت غصب هم به اضطرار ساقط شده باشد.  ايشان در اينجا يك بيان مشكلى دارند كه شايد صدر و ذيل كلامشان برگشت به دو نكته كند و به خاطر همين دو وجه و دو تقريب از كلام ايشان استفاده شده است.  تقريب اول: كه اين وجه داراى يك مقدمه است و آن اين كه دلالت دليل نهى بر مانعيت و تقيد امر به غير آن مانع به سه شكل از نواهى متصور است.  شكل اول: ارشاد نهى به مانعيت چيزى در مركبى مثل مانعيت نجاست يا ما لا يوكل لحمه در لباس نمازگزار كه در اين موارد مدلول مطابقى نهى ارشادى مانعيت و تقييد امر بعدم المانع است و مدلول مطابقى اين نواهى كه ارشاد به مانعيت است ابتداءً مانعيت است و اطلاقش موارد اضطرار و اكراه نيز در بر مى گيرد و نتيجه آن سقوط امر به مركب است مگر اينكه دليل خاصى بر بقاى امر به باقى اجزاء و شرايط وجود داشته باشد.  شكل دوم: دسته يا نوع دوم دلالت نهى بر مانعيت به دلالت التزامى حاصل از تزاحم مثل آنچه كه در باب تزاحم گفته مى شود كه امر به مهم كه مصلحتش كمتر است بنابر امكان ترتب مشروط مى شود به عدم امر اهم يا عدم امتثال اهم مثل اينكه اتيان يك واجبى متوقف شود بر يك مقدمه حرامى كه حرمتش اهم از آن واجب است و قهراً امر به ذى المقدمه مشروط مى شود به عدم حرمت مقدمه و يا مشروط است به سقوط حرمت به سبب عصيان آن، كه در اين جا هم امر مقيد مى شود به عدم حرمت ولى اين تقييد و مانعيت به دلالت التزامى است و نهى در ابتدا مى گويد غصب حرام است و اين مدلول مطابقى نهى است و مدلول التزامى نهى اين است كه چون حرمت اهم است پس امر به ذى المقدمه مقيد مى شود به فرض سقوط حرمت و يا عصيان آن و اين دلالت التزامى نهى است ولى دلالت التزامى اى كه به واسطه تزاحم مى آيد و ايشان مى گويد در مورد تزاحم با دلالت التزامى خود حرمت، عدمش، يا عصيانش و يا عدم تنجزش در فعليت امر مزاحم قيد مى شود و اشكالى ندارد كه در نتيجه در موارد اضطرار و سقوط حرمت اطلاق امر فعلى خواهد بود.  شكل سوم:  نوع سوم تقييد امر به عدم نهى با دلالت التزامى نهى است ولى به جهت تعارض نه تزاحم مثل موارد اجتماع امر و نهى كه در آن مدلول مطابقى نهى حرمت است ولى چون همان فعل متعلق امر است و نمى شود هر دو در يك موضوع با هم ديگر جمع شوند لهذا بايد يكى ساقط شود در اينجا هم بنابرامتناع دليل نهى و حرمت غصب داراى مدلول التزامى است كه مانعيت و تقييد امر است .  سپس ايشان مى گويد در نوع اول كه مانعيت مدلول مطابقى نهى است همه قبول دارند كه اضطرار و اكراه آن را از بين نمى برد چون مانعيت مى تواند در مورد اضطرار هم باشد فقط امر به مركب ساقط مى شود مگر اينكه دليل خاصى باشد.  و اما در نوع دوم كه مانعيت به جهت ترتب و تزاحم شكل مى گيرد  چون قيد امر ترتبى، عدم حكم اهم يا عصيان آن است در موارد اضطرار و اكراه چون كه حرمت ساقط مى شود امر به مهم فعلى مى شود و لذا اگر جائى كه قدرت بر ترك حرام ندارد و حرمت ساقط شده است و يا عصيان شده است ، امر به ذى المقدمه فعلى مى شود چون قيد امر به ذى المقدمه، عدم حرمت مقدمه و يا عصيان آن است ولذا حرمت كه برود وجوب مزاحم فعلى مى شود ولذا مانعيتى در مورد اضطرار و اكراه نخواهيم داشت .  اما در نوع سوم كه باز هم تقييد امر و مانعيت را از دليل نهى به دلالت التزامى مى فهميم و امر را اختصاص مى دهيم به فرد غير محرم، اين جا هم امر به غير عدم حرمت قيد مى خورد مثل نوع دوم، ليكن با نوع قبل فرق دارد از اين جهت كه قيد و مانع، نفس حرمت و نهى نيست بلكه مقتضى آن است.  توضيح اين كه در اين جا يك وجوب داريم و يك حرمت و دليل نهى حرمت را بالمطابقه ثابت مى كند و وجوب را بالالتزام نفى مى كند ولى اين گونه نيست كه در طول حرمت و به جهت قيد عدم حرمت وجوب را نفى كند بلكه در عرض جعل حرمت در مورد اجتماع وجوب غير مجعول است نه در طول آن، چون كه وجوب و حرمت در يك فعل متضادين هستند و ضدين در يك رتبه واقع مى شوند و نمى توانند نسبت به هم طولى باشند پس نهى نمى تواند بگويد حرمت فعلى است و چون وجوب مقيد است به عدم حرمت پس فعلى نيست زيرا كه ترتب و تقييد احد الضدين بر عدم ديگرى مستلزم دور است ـ همانگونه كه در بحث ضد خوانديد ـ بلكه مقتضى و ملاك حرمت ناظر به دو چيز است  1) حرمت را مى آورد و 2) ضد حرمت را از بين مى رود و در بحث ضد گفتيم مقتضى هر ضدّى،  ضد ديگر را از بين مى برد نه خود آن ضد را و وجود هر يك از دو ضد متوقف است بر عدم مقتضى ضد ديگر، نه عدم خود آن ضد پس دليل نهى مقتضى حرمت را قرار مى دهد كه اين مقتضى دو چيز را اقتضا دارد يكى فعليت حرمت را و ديگرى مانعيت و تقييد وجوب را كه آن را نفى مى كند و اين دو كار ثبوتاً هم عرض هستند و طولى نيستند و وجوب نمى تواند مقيد به عدم حرمت باشد بلكه مقيد به عدم مقتضى حرمت است اما در باب تزاحم خود عدم وجوب اهم در امر به مهم شرط است چون آن جا تضاد بين نفس وجوب و حرمت نبود چون كه متعلقشان دو فعل است و حرمت براى مقدمه بود و وجوب براى ذى المقدمه و تزاحم از باب تكليف به محال بود نه از باب اجتماع ضدين و تكليف محال يعنى از باب عدم امكان امتثال هر دو بود پس مى شود عدم حرمت مقدمه در وجوب ذى المقدمه قيد باشد و تكليف به محال رفع شود و دورى هم صورت نمى گيرد چون اشكال اجتماع ضدين در آن جا نبود و اشكال عدم امكان امتثال ضدين بود كه با تقييد امر به عدم حرمت و يا عصيان آن اشكال رفع مى شود.  پس در باب تزاحم قيد أمر عدم حرمت يا عدم تنجز آن است كه اين قيد با اضطرار و اكراه هم حاصل مى شود و مانعيت رفع مى شود اما در اين جا وجوب و حرمت در يك موضوع است و وقتى در يك موضوع باشند ضدين شده و مشروط به عدم مقتضى ديگرى مى شوند نه عدم حرمت و عدم وجوب پس مانع وجوب در اين صورت، حرمت نيست بلكه ملاك و مقتضى حرمت است و ملاك حرمت با اضطرار ساقط نمى شود و آنچه كه ساقط مى شود تكليف و حرمت است نه ملاكات تكليف، پس مفسده و مبغوضيت باقى مى ماند چون ملاكات تكوينى، امور تكوينى هستند كه مى توانند با اضطرار و اكراه باقى باشند، بله، بعث و زجر به غير مقدور، معقول نيست و ساقط مى شود بنابراين دليل نهى در عرض واحد هم حرمت را ثابت مى كند و هم مانعيت مقتضى حرمت را از وجوب و وجوب را به عدم آن مقتضى مقيد مى سازد چون كه مقتضى حرمت با اضطرار و اكراه ساقط نمى شود اطلاق مانعيت و تقييد مذكور باقى مى ماند و مانند نوع اول است نه دوم و امر به مركب على القاعده ساقط مى شود مگر دليل خاصى بر باقى در كار باشد .  حاصل مطلب ايشان اين شد كه قسم سوم از مانعيت نهى و حرمت به قسم اول ـ نواهى ارشادى ـ ملحق مى كند نه به قسم دوم كه موارد تزاحم است.        [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص444. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (486)**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 486  ـ  سه شنبه  1393/9/4  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مقام اول در تنبيه نهم بود يعنى جايى كه حرمت به واسطه اضطرار قهرى ساقط مى شود و بحث شد كه آيا اطلاق امر بر مى گردد يا خير؟ مشهور قائل بودند كه آن جائى كه نهى ارشادى باشد و از آن، فقط مانعيت يا شرطيت استفاده شود در فرض اضطرار هم اطلاقش ثابت است و اگر نهى، تحريمى باشد مانند موارد امتناع اجتماع با سقوط حرمت مانعيت هم رفع مى شود و اطلاق امر شامل آن مى شود و مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_486.doc#_ftn1))در مقابل فرموده اند كه اين مطلب در مورد تزاحم صحيح است كه مى توان امر مهم را، به عصيان حرمت و يا عدم آن مشروط نمود يعنى مانعيت و تقييد امر به عدم حرمت به جهت تزاحم باشد نه تضاد. ايشان در آن جا هم مى گويد: قيد، عدم عصيان حرام است و اگر حرمت به جهت اضطرار افتاد ، امر به مهم كه مزاحم بود فعلى مى شود ولى جائى كه امتناع اجتماع و تعارض است و نهى مقدم مى شود، نمى توان گفت وجوب مشروط به عدم حرمت مى شود يا حرمت مشروط به عدم وجوب، چون حرمت و وجوب ضدين هستند و به جهت ضدين بودن قابل جمع نيستند و تكليف محال بود نه تكليف به محال ولذا در باب تعارض داخل شد و چون كه ضدين هم عرض هستند نمى شود احد الضدين در طول ضد ديگر باشد و به عدم ضد ديگر مقيد باشد بلكه بايد مقيد باشد به عدم ملاك و مقتضى ضد ديگر، يعنى مانع و مانعيت در وجوب در مقتضى حرمت است نه خود حرمت و اينكه وجوب مقيد شود به عدم مقتضى حرمت يا عدم الغصب كه موضوع حرمت است و از آنجا كه اكراه و اضطرار، تنها مسقط خطاب هستند نه مبادى و ملاك حكم و اين ها هم امور تكوينى هستند كه با سقوط خطاب و نهى هم باقى مى باشند در اين جا هم مى گوئيم مانعيت باقى است و فرض اضطرار در اين نوع از مانعيت مثل مانعيت نهى ارشادى مى شود كه در فرض اضطرار و اكراه هم باقى است پس نماز در مغصوب مثل نماز در ما لا يوكل لحمه مى شود. حاصل كلام ايشان اين است كه مانعيت و تقييد امر در موارد امتناع مثل مانعيت و تقييد امر در موارد تزاحم نيست چرا كه وجوب، در موارد تزاحم مشروط مى شود به عدم حرمت يا عصيان حرمت و اين جا اشكالى ندارد چون نفس بودن دو حكم متزاحم دليل نمى شود كه از باب ضدين باشند زيرا هريك بر متعلقى غير از ديگرى است ولذا بين دو حكم تعارض نبود بلكه امر مهم را از اين باب كه تكليف به ما لا يطاق نشود تقييد مى زديم به عدم اهم و اشكال تكليف به محال رفع مى شود اما در اين جا اين نحو تقييد ممكن نيست چون تضاد بين دو حكم امر و نهى در مورد اجتماع است ولذا نمى شود احدهما مقيد به عدم ديگرى شود و بايد به عدم مقتضى يا عدم موضوع ديگر مقيد شود و لذا اگر حرمت ساقط شد اطلاق مانعيت باقى است همانند نواهى ارشادى در شق اول يعنى مانعيتى كه از نهى به جهت امتناع عقلى و تضاد به دست مى آيد مثل مانعيت در قسم اول است كه با سقوط حرمت به جهت اضطرار و اكراه، ساقط نمى شود و حرمت و مانعيت طولى نيستند بلكه هم عرض با هم مى باشند و قيد عدم مقتضى حرمت يا عدم غصبيت است و اضطرار، غصبيت يا مقتضى حرمت را رفع نمى كند بلكه خود حرمت را رفع مى كند و مثل اطلاق نواهى ارشادى براى حالت اضطرار و اكراه مى شود كه موجب بطلان و سقوط امر است مگر اين كه دليل خاصى در كار باشد مانند (الصلاة لاتسقط بحال) كه آن هم در صورتى است كه اضطرار در همه وقت باشد و اگر اضطرار در بعضى از وقت بود مفيد فايده نيست و مكلف نمى تواند در آن مكان مغصوب و يا ما لا يوكل لحمه نماز بخواند بلكه بايد نماز را به تأخير بياندازد و در خارج از غصب و يا با لباس مأخوذ از مايوكل لحمه نماز بخواند. در اين جا آقاى خوئى(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_486.doc#_ftn2))يك اشكال بر فرمايش مرحوم ميرزا(رحمه الله) وارد كرده است و يك اشكال هم شهيد صدر(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_486.doc#_ftn3))ايراد فرموده كه اين دو اشكال هر دو قابل دفع هستند .  اشكال مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)ايشان گفته اند اين عدم طوليت بين حرمت و مانعيت و عرضيت ميان حرمت و عدم وجود كه ايشان فرموده است و اين كه ملاك نهى و مقتضى نهى، دو كار هم عرض مى كند 1) اينكه حرمت را فعلى مى كند و 2) اينكه وجوب را رفع مى كند ثبوتاً درست است چون كه ضدين هستند و وجوب فعل با حرمت همان فعل در يك رتبه هستند ولذا نمى شود يكى متوقف بر ديگرى باشد ولى اين مطلب در عالم ثبوت است ليكن طوليت، در عالم اثبات و دلالت نهى بر حرمت و عدم وجوب هست چون دلالت نهى بر حرمت مدلول مطابقى است و عدم الوجوب مدلول مطابقى نهى نيست بلكه لازمه و مدلول التزامى نهى است يعنى چون حرمت، ضد وجوب است و ضدين با هم جمع نمى شوند پس اگر حرمت ثابت شد نبايد ضدش ـ كه وجوب است ـ موجود باشد اين در طول ثبوت حرمت است چه خود مدلول مطابقى با مدلول التزامى هم عرض باشند و چه طولى باشند مثلاً مدلول مطابقى علت مدلول التزامى باشد مثل اين كه مى گويد كاغذ در آتش افتاد كه بر سوختن و آتش گرفتن آن ـ كه معلول است ـ دلالت مى نمايد و چه مدلول مطابقى معلول باشد مثل جايى كه مى گويد دود را ديدم كه مدلول التزامى آن وجود آتش است و عدم طوليت در عالم ثبوت ربطى به طوليت در عالم اثبات و دلالت ندارد و هميشه در عالم اثبات دلالت التزامى در طول دلالت مطابقى است و از آنجا كه حجيت دلالت التزامى هم بقائا در طول دلالت مطابقى است و اگر دلالت مطابقى از حجيت بيفتد دلالت التزامى هم از حجيت خواهد افتاد و ديگر دلالت التزامى بر مانعيت حجت نخواهد بود و مانند جايى است كه اگر مخصصى آمد و دليل مقيد أمر را تخصيص زد و مثلاً بگويد غصب در عام المجاعة حرام نيست آيا به عام در مورد تخصيص تمسك نمى كنيم؟ قطعاً به اطلاق امر تمسك مى كنيم و اين جا هم همين گونه است كه وقتى دليل اضطرار، دليل حرمت را قيد زد در حقيقت اطلاق امر را در غصب اضطرارى قيد مى زند.  شهيد صدر(رحمه الله) هم اشكال مشابهى را وارد كرده است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)يا حجيت دلالت التزامى را بعد از سقوط دلالت مطابقى قبول دارد و يا قبول ندارد و چنانچه ايشان قائل به عدم تبعيت است ديگرى نياز به آن مقدمه عرضيت مانعيت و حرمت ندارد هم چنين نيازى نيست كه ملاك حرمت را در مجمع اثبات كنيم زيرا كه نفس مانعيت، مدلول التزامى نهى است و اين دلالت التزامى حتى اگر مدلول مطابقى هم ساقط شود از حجيت نمى افتد و اگر گفتيم دلالت التزامى بعد از سقوط دلالت مطابقى حجت نيست بنابراين در اين جا آن مقدمه هم فائده ندارد زيرا كه فرض كنيد نتوانيم وجوب را به عدم حرمت مقيد كنيم چون ثبوتا هم عرض هستند و مقيد مى شود به عدم ملاك ولى بايد اين ملاك حرمت را در مجمع ثابت كنيد و دلالت التزامى نهى ملاك نهى را ثابت مى كند كه علت و لازمه حرمت است و شما هم قبول داريد كه دلالت التزامى از حجيت ساقط شده است پس اگر قائل به تبعيت نيستيد نيازى به اين مقدمه نداريد و مقدمه هم نباشد دلالت التزامى بر عدم وجوب و مانعيت حجت است و اما اگر قائل به تبعيت هستيد آن مقدمه براى شما نافع نيست چون مى گوئيد: بايد وجوب مقيد شود و مانعيت، عدم مقتضى نهى است  و وجود مقتضى را با دلالت التزامى ثابت مى كنيد. هر دو اشكال را مى توان به نوعى جواب داد و از مرحوم ميرزا(رحمه الله)دفاع كرد.  اولاً: مى توان يك جواب مبنايى داد كه شايد كلام ايشان اصلاً ناظر به دلالت التزامى نباشد و خوب هم اين است كه اين گونه نباشد چون اضطرار و اكراه و ... قيود لبى كالمتصل به خطابات است و مدلول مطابقى امر و نهى، در موارد اضطرار، ذاتا منعقد نمى باشد زيرا كه محركيت و زجر و بعث معقول نيست و اين، مانع از اصل انعقاد اطلاق مى شود و ديگر دلالت التزامى هم منعقد نخواهد بود و ايشان هم به بحث دلالت التزامى تصريح نكرده است بلكه ايشان ملاك را در اين قبيل موارد بر مبناى اطلاق ماده ثابت مى كند كه ماده خطاب محمول دو چيز است هم طلب و هم وجود ملاك ـ كه البته ما اين را قبول نداشتيم ـ بنابر اين اولاً دو اشكال مذكور بر مسلك اثبات ملاك به اطلاق ماده وارد نمى باشد و اثبات ملاك با اطلاق ماده متوقف بر آن مقدمه است، بله، اشكال عدم صحت مبناى اطلاق ماده وارد است كه اشكال مبنايى است .  ثانياً: پاسخ دومى كه ما مى توانيم درا ينجا مطرح كنيم اين است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى خواهد بگويد فرض بر اين است كه دليل نهى دليل امر را به غير موارد اضطرار و اكراه مقيد كرده ولى نمى تواند اين قيد عدم حرمت باشد چون كه متضادين هستند و احدالضدين نمى تواند قيد ضد ديگر باشد چون مستلزم دور است بلكه قيد،  عدم موضوع حرمت و يا عدم مقتضى و ملاك حرمت است حال اگر قيد، عدم موضوع باشد يعنى عدم غصب كه در مورد اضطرار غصب هست و اگر قيد، عدم ملاك و مقتضى و مبادى حرمت باشد چنانچه اطلاق ماده را قبول داريد كه در اين صورت آن هم ثابت مى شود و اگر مى گوئيد، نمى شود ملاك را احراز كرد نه به اطلاق ماده و نه به دلالت التزامى ليكن احتمال ملاك را كه مى دهيد و اين شبهه مصداقيه قيد دليل امر مى شود و در شبهه مصداقيه مقيد و مخصّص نمى توان به اطلاق يا عموم تمسك كرد پس احراز ملاك لازم نيست و اطلاق امر چون قيد خورده است به عدم ملاك حرمت نه به عدم حرمت ـ طبق مقدمه ذكر شده ـ و عدم ملاك هم معلو نيست، تمسك به مطلق يا عام در شبهه مصداقيه مخصص و مقيدش جايز نمى باشد. پس اين دو جواب قابل ذكر شده از دو بزرگوار قابل دفع است و نقض مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)هم دفع مى شود زيرا كه در موارد تخصيص مقيد، دليل تخصيص، ملاك حرمت را هم نفى مى كند و مانند عجز و اضطرار نيست و قياس مع الفارق است. جواب و اشكال فنى بر مطلب مرحوم ميرزا(رحمه الله)پاسخى است كه شهيد صدر(رحمه الله) آن را به عنوان اولاً بيان كرده است كه مى توان اين پاسخ را به دو بيان توضيح داد .  بيان اول :به تعبير ثبوتى و عقلى كه شهيد صدر(رحمه الله) بيان كرده است كه صحيح است ضدين هم عرض مى باشند و هيچ يك نمى تواند مانع از ديگرى باشد بلكه مانع مقتضى هر يك است از ديگرى ليكن اين مانعيت به اين معنا نيست كه مقتضى ضد علت عدم ضد ديگر باشد زيرا كه محال است وجود، علت عدم شود بلكه همانگونه كه در بحث ضد گذشت مقتضى ضد با تأثير و عليتش براى ايجاد آن ضد از ضد ديگر جلوگيرى مى كند و در حقيقت يك عليت و فاعليت بيشتر نيست كه با اقتضاى آن ضد ديگر هم منتفى مى شود پس جايى كه ملاك و متقضى اقتضاء ايجاد حرمت را به جهت اضطرار نداشته باشد اقتضاى مانعيت را هم ندارد .  بيان دوم: به تعبير اصولى مى گوييم قيد وجوب و امر، عدم حرمت نيست بلكه عدم مقتضى و ملاك حرمت است وليكن عدم مطلق آن ملاك و مقتضى نيست بلكه عدم مقتضى بالفعل و مؤثر در ايجاد حرمت لولا الامر است ـ يعنى اگر امر و وجوب نباشد، آن ملاك موثر باشد ـ اما در جايى كه با قطع نظر از امر آن ملاك و مقتضى موثر نيست به جهت اضطرار يا اكراه چنين ملاك و مقتضى براى حرمت عدمش، قيد امر نيست زيرا كه اين تقييد به جهت امتناع عقلى است و امتناع عقلى در اينجا موجود نيست و تنها در جايى وجود دارد كه مقتضى و ملاك نهى لولا الامر فعلى و مؤثر باشد و بنابر امتناع بايد مقدار تقييد امر به اندازه محذور عقلى باشد نه بيشتر بنابر اين قيد امر، عدم مقتضى و يا غصب موثر در حرمت است كه چنين مقتضى يا چنين غصبى در مورد اضطرار معلوم العدم است و شبهه مصداقيه نمى باشد پس مى توان به اطلاق امر تمسك كرد.  حاصل اين كه در عالم ثبوت براى ملاك دو تا عليت و دو معلول نداريم تا بگوييم كه يكى ساقط شده است و ديگرى باقى مى ماند و اين تعبير ثبوتى و عقلى در جواب شهيد صدر(رحمه الله)است و به تعبير اصولى و اثباتى ما درست است كه عدم مقتضى حرمت يا عدم موضوع آن ـ كه غصب است ـ قيد امر است ولى عدم غصبى كه اكراه بر آن نباشد يا عدم ملاكى كه بالفعل در ايجاد حرمت موثر باشد، قيد است نه بيشتر از آن و عدم اين چنين قيدى هم در مورد اضطرار و اكراه محرز است زيرا كه مى دانيم ملاك نهى فعلى هم باشد اضطرار مانع حرمتش است پس شبهه مصداقيه مقيد هم نيست.  بنابراين وقتى مقيد ما كه برهان امتناع است بيش از اين اقتضاى تقييد بيشتر امر و مانعيت بيشتر را ندارد وجهى براى تقييد بيشتر امر و مانعيت امر نيست و قياس با نوع اول از نواهى ـ يعنى نواهى ارشادى ـ قياس مع الفارق است و در نهى ارشادى نفس مالا يوكل بودن مانع قرار داده شده است پس اطلاق مانعيت آن را در مورد اضطرار هم ثابت مى كند ولى در اين جا مانعيت به جهت برهان و محذور عقلى است كه بايد به مقدار آن محذور و برهان عقلى باشد و برهان عقلى بيش از مقدارى كه ممتنع است را نمى گيرد و آن ملاكى است كه در حرمت مؤثر باشد لولا الوجوب و در مورد اضطرار و اكراه حتى با اطلاق ماده و يا دلالت التزامى بتوان اصل ملاك را اثبات كرد ملاكى است كه بالفعل موثر در حرمت نيست و عدم چنين ملاكى قيد امر نيست و امر و وجوب مقيد به عدم آن نيست.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_486.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص444.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_486.doc#_ftnref2). اجود التقريرات، ج1، ص317 ـ محاضرات فى اصول الفقه، (طبع دارالهدى)، ج4، ص348.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_486.doc#_ftnref3). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص85. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (487)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 487  ـ  شنبه  1393/9/8**   بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اين بود كه اگر نهى به جهت اضطرار يا اكراه ساقط شد آيا اطلاق عقد شامل مجمع و مورد اجتماع امر و نهى خواهد شد يا خير مثلاً كسى را مجبور كردند در مكان مغصوب قرار بگيرد و يا او را در مكان غصبى زندانى كردند آيا از آنجا كه چون حرمت غصب از او ساقط شده است، مى تواند نماز بخواند؟  عرض شد در اينجا يك بحث كبروى است و يك بحث صغروى و بحث كبروى اين است كه آيا اطلاق امر شامل اين جا مى شود كه مشهور قائل بودند و مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/F_487.doc#_ftn1)) مى فرمود كه اين جا اطلاق نهى و مانعيت باقى است كه يك تقريب كلام ايشان گذشت و جواب داده شد.  **بيان دوم:** اين تقريب داراى دو مقدمه است مقدمه اول; اين است كه رفع حرمت در اين موارد به وسيله حديث رفع است كه براى امتنان مى باشد و از اين ها مى شود استفاده كرد كه مبادى نهى فعلى است و تنها حرمت ساقط شده و مرتفع است چون در جايى، رفع امتنانى اطلاق مى شود كه مقتضى مرفوع باشد و ليكن تنها حرمت و الزام رفع شود پس حديث رفع و امثال آن بر اين دلالت دارد كه مقتضى و مبادى حرمت فعلى است و فقط الزام و حرمت منتاً على العباد رفع شده است.  مقدمه دوم اين است كه حال كه مبغوضيت و مبادى حرمت فعلى است آن فعل نمى تواند مشمول اطلاق امر باشد زيرا اگر كه عبادت باشد قصد قربت ممكن نيست چون نمى توان مبغوض را با قصد قربت انجام داد و اگر عبادى هم نباشد باز هم نمى تواند ماموربه باشد چون اجتماع محبوبيت و مبغوضيت در يك فعل مى شود و نكته امتناع اجتماع، نفس امر و نهى نبود بلكه نكته تضاد به لحاظ مبادى امر و نهى در مجمع بود و اين كه يك فعل نمى شود هم مبغوض باشد و هم محبوب، پس اگر مبغوضيت نهى باقى باشد اين مبغوضيت با اطلاق امر قابل جمع نيست چه واجب عبادى باشد و چه توصلى پس در حقيقت اطلاق امر مقيد مى شود به عدم مبغوضيت و هر جا مبادى نهى يعنى مبغوضيت باشد گرچه نهى ساقط باشد، امر نمى تواند شامل آن شود چه اثبات مبغوضيت و مبادى نهى از باب دلالت التزامى ـ كه گفته شد ـ باشد و چه از ادله رفع امتنانى ـ كه ظهور در فعليت مبادى و مقتضى دارد ـ استفاده شود و چه مستفاد از دلالت ديگرى باشد كه در موارد اضطرار و اكراه، ملاك و مبادى حرمت باقى است اين مطلب بنابر امتناع مانع از اطلاق امر مى شود و هر چند كه حرمت هم ساقط شده باشد.  **اشكال:** اين وجه هم تمام نيست و هر دو مقدمه آن قابل قبول نيست .  اما اين كه نمى توان از ادله رفع تكليف در موارد اضطرار و اكراه بقاى مبادى نهى را به نكته امتنان اثبات كرد چون امتنان به اين معنى نيست كه بايد مبادى باشد تا در رفع تكليف امتنان باشد بلكه به نكته مصلحت تسهيل بر مكلفين است و اين كه اين حكم در اديان گذشته بوده است و در اين دين برداشته شده است و نفس اين تسهيل امتنان است چه ملاك حرمت باشد و چه نباشد البته شايد در اوامر شخصى اين حرف درست باشد كه مثلاً اگر مولا گفت منتاً الزام را بر مى دارم يعنى ملاك و مقتضى الزام بوده و تنها الزامش را رفع كرده است اما در اوامر شرعى كه مصلحت و ملاك به خود مكلف بر مى گردد امتنان به معناى سهله بودن شريعت است و اين نكته مى سازد كه مبادى هم نباشد .  نكته ديگر در رد مقدمه اول اين است كه در موارد اضطرار و عجز خود خطابات هم به جهت مقيد عقلى يا عقلايى اطلاق نداشت و مرحوم ميرزا(رحمه الله) قائل بود كه ظهور خطابات در بعث و زجر اقتضا داشت كه متعلق حصه مقدوره و اختياريه باشد تا قابل تحرك باشد اما اگر متعلق امر مقدور نبود و در نهى ـ كه طلب ترك است ـ تركش مقدور نبود در اين جا ديگر خطاب اطلاق ندارد تا بخواهد با حديث رفع برداشته شود و از حديث به جهت نكته امتنانيت بقاى مقتضى استفاده شود يعنى اگر مقيد ما فقط ادله رفع بود شايد كسى به اين حرف قائل بود ولى مقيد منحصر در ادله رفع نيست و نسبت به موارد عجز و اضطرار آن مقيد عقلى و يا عقلائى، اصل اطلاق نهى را محدود مى كند و ديگر دلالتى بر اصل ملاك وجود نخواهد داشت پس مقدمه اول تمام نيست و از اين راه مبغوضيت ثابت نمى شود.  مقدمه دوم هم تمام نيست و اين عدم تماميت، جواب ديگرى از تقريب اول هم مى باشد يعنى فرضا بتوانيم مبغوضيت را به يكى از دو تقريب اثبات كنيم حال كسى بگويد اين مبغوضيت مانع از اطلاق امر است زيرا كه اجتماع ضدين مى شود و امر نمى تواند شامل اين جا شود اين حرف هم تمام نيست و در اين جا مبغوضيت اگر هم وجود داشته باشد مانع از شمول امر نيست چه اين مبغوضيت را از دلالت التزامى بفهميم و چه از اطلاق ماده يا نكته امتنانيّت در حديث رفع و يا از هر دليل ديگرى استفاده كنيم على أى حال در اين جا دو بيان براى رد اين مقدمه است .  **بيان اول:** كه انكار كبراى اين مطلب است كه امر و نهى بايد تابع مبغوضيت و محبوبيت بالفعل باشد بلكه اطلاق امر مى تواند اين جا را بگيرد حتى اگر مبغوض باشد و محبوبيت نداشته باشد چون مصلحت و غرض امر در آن حاصل مى شود و قبلاً گفتيم كه براى فعليت امر و نهى، تحقق غرض و ملاك كافى است و اين كه امر و نهى محقق غرض مولا باشد تا تفويت نشود هر چند از باب اخف المبغوضين باشد و لزوما لازم نيست كه امر و نهى به جهت مبغوضيت و محبوبيت فعلى باشد .  **بيان دوم:** اگر فرض شود كه بايد امر و نهى ناشى از مبغوضيت و محبوبيت فعلى باشد باز هم در اين جا اطلاق امر تمام است چون در اين جا اين مبغوضيت مضطر اليه است و جائى است كه فعل مبغوض و مفسده آن على كل حال انجام مى گيرد و مفسده حاصل مى شود اگر مكلف در چنين جايى بتواند فعل نماز را اتيان كند و فعل غصب را مصداق آن قرار دهد يقيناً مولا به آن امر مى كند تا مصلحت آن از بين نرود و دو غرضش با هم تفويت نشود و اين وجداناً و عقلاً روشن است و قابل تشكيك نيست چون جايى كه على كل حال يك ملاك از دست رفته است و ديگرى قابل تحصيل است قطعاً بايد به آن امر كند تا هر دو ملاك از دست مولا نرود چون فرض اين است كه با خواندن نماز مفسده بيشترى حاصل نمى شود و على كل حال مفسده غصب حاصل شده است پس قطعاً مولا اين چنين جائى به تحصيل ملاك امر، امر مى كند و اطلاق امر ممكن مى شود و اين بدان معنا است كه در طول تحقق اضطرار، يا محبوبيت در امر لازم نيست و يا اگر لازم باشد محبوبيت مى آيد و با مبغوضيت مفسده در فعل، كسر و انكسار نمى كند چرا كه كسر و انكسار جائى است كه مفسده على كل حال واقع نشده باشد و در چنين جائى، محبوبيت فعلى مى شود با اين كه مفسده اقوى است ولى اين جا كسر و انكسار نمى كند چون مفسده على كل حال حاصل است و منافاتى با كسب آن مصلحت ندارد تا با آن كسر و انكسار كند.  بنابراين در اين موارد تمسك به اطلاق امر صحيح است و نبايد از اطلاق امر دست كشيد چون اين جا تضاد و تمانعى وجود ندارد بنابراين اگر ما به دلالت التزامى يا اطلاق ماده يا هر دلالت ديگرى هم بتوانيم در موارد اضطرار ـ كه يقيناً نهى ساقط است ـ مبادى نهى را ثابت كنيم باز هم مانع از تمسك به اطلاق امر نمى شود و مطلب مشهور صحيح است كه هر جا حرمت ساقط شد اطلاق دليل امر زنده مى شود و تمسك به آن متعين مى گردد كه مثلاً بايد در مكان مغصوب نمازبخواند و در بحث كبروى هر دو تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله)تمام نيست و حق با مشهور است و اين جا مثل موارد نواهى ارشادى به مانعيت يا شرطيت نيست كه مقتضاى اطلاق سقوط امر به مركب در موارد اضطرار است مگر دليلى بر امر به باقى، موجود باشد مثل (الصلاة لا تسقط بحال) .      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/F_487.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص444. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (488)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 488  ـ  دوشنبه  1393/9/10**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث كبروى ـ كه جايى كه اضطرار رافع حرمت باشد اطلاق امر شامل آن مى شود و امتناع رفع مى شود ـ تمام شد.  و اما بحث صغروى در صحت نماز در مكان مغصوب است براى كسى كه به اجبار در آن مكان است كه آن هم عمدة اً به سه شق تقسيم شده است البته بعضى([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1))، شقوق و حالات ديگرى هم ذكر كرده اند ولى نكات عمده در همين سه حالت است.  **حالت اول:** اين است كه مكلف در تمام وقت فريضه، مضطر است كه در آنجا باشد.  **حالت دوم:** اين كه در برخى از وقت مضطر است و در مابقى وقت آزاد، و مى تواند نماز را تاخير بيندازد.  **حالت سوم:** اين است كه فقط دخولش اضطرارى باشد و به محض دخول مى تواند خارج شود ولى بيرون آمدن از آن مكان زمان بر است.  در هر سه حالت اين بحث وجود دارد كه حكم نماز چگونه است.  اما حالت اول كه در تمام وقت در مكان مغصوب است در اين جا فرض بر اين است كه نمى تواند اصل نماز ادائى را خارج وقت بخواند و فرض هم اين است كه حرمت ساقط شده و اطلاق امر مى تواند شامل نماز اختيارى بشود چون كه تصرف زائدى در غصب نيست پس واجب و مجزى است چون مصداق غصب هم باشد و تركيب هم اتحادى باشد حرمت ندارد و حرمت از باب اكراه يا اضطرار ساقط شده است و تصرف زائدى محسوب نمى شود وليكن برخى در اينجا اشكال كرده اند كه در فعل نماز تصرف و حركت در غصب بيشتر است زيرا كه قيام و قعود تصرف بيشترى است و تصرف بيشتر، غصب زائد است كه مضطر اليه نيست و حرام است يعنى اصل كون در آن جا اضطرارى است اما تصرف اضافى را مجبور نيست چرا كه منهى عنه و حرام است چون غصب زائد است پس بنابرامتناع نمى تواند نماز مختار را بخواند و اين نماز باطل است و بايد ايمائى نماز بخواند.  ليكن صاحب جواهر(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn2)) فرموده است كه نماز تصرف زائدى نيست البته ممكن است از جهاتى توهم اين مطلب شود كه نماز تصرف زائد است .  **وجه اول:** يك جهت اين است كه گفته شود اگر نماز نخواند نشستن او يك فعل است وليكن نماز افعال متعددى در غصب است.  پاسخ اين بيان روشن است كه درست است كه افعال مختلفى در نماز موجود است و آن را بجا نياورد و فقط فعل نشستن است ولى نشستن در هر زمانى غير از نشستن در زمان ديگر است و افعال متعددى است ولهذا اگر لحظه بعد مجبور نباشد در غصب بماند نبايد بنشيند و بايد از آن مكان خارج شود پس در ترك نماز هم اكوان و افعال متعدد ولو از يك سنخ در غصب است و به آن مجبوراست و بالاخره بايد يك فعل در زمان دوم انجام دهد چه نشستن باشد و چه ركوع يا قيام و غيره .  **وجه دوم:**  جهت ديگر اين است كه ما در اينجا دو چيز داريم يكى كون يا اكوان بر حسب زمان در مكان مغصوب و ديگرى حركات درمكان مغصوب است كه اگر بنشيند اكوان در مكان مغصوب تحقق گرفته است اما اگر نماز بخواند هم آن اكوان تحقق گرفته است و هم حركت ركوع و سجود و قيام و اين ها حركات زائدى  بر اصل اكوان است كه اضطرارى نيست و غصب زائد است .  پاسخ اين وجه هم آن است كه ما در اينجا دو چيز نداريم بلكه همان كون در هر زمان در غصب داريم و حركات همان كون متحرك در زمان است كه يك تصرف در غصب است و از اين جهت فرقى ميان كون متحرك و كون ساكن نيست .  **وجه سوم:** ممكن است يك وجه و مطلب ديگرى گفته شود كه شهيد صدر(رحمه الله) آن را بيان ننموده اند بدين نحو كه گفته مى شود در نماز سجود و تشهد و امثال اين ها تصرف در زمين مغصوب است كه اضافه  بر كون ساكن يا متحرك است يعنى يك تصرف در فضاى غصبى است كه كون در غصب است و اين اضطرارى است و اشغال فضا چه بايستد و چه بنشيند و چه ركوع و سجود كند اضطرارى است و واقع مى شود كه همان اكوان و تصرف در فضا و مكان مى باشد اما وقتى كه سجود مى كند اضافه بر اين كون، در زمين مغصوب هم تصرف اضافى مى كند و پيشانى و يا مساجد سبعه خود را هم بر زمين مى گذارد و بر آن القاء ثقل مى كند و تماس مى گيرد و اين استفاده اضافى از زمين مغصوب است كه غصب زائد بر كون در مكان مغصوب است پس يك غصب زائدى به اين جهت در نماز اختيارى است كه خارج از اضطرار بوده و حرام و منهى عنه است پس بايد نشسته و ايمائى نماز بخواند يا اين كه بايد فقط بايستد تا كمترين تماس را با زمين مغصوب داشته باشد ولذا صاحب جواهر(رحمه الله)مى گويد اين حكم اشدّ از زندان هاى ظالمين است كه بايد تمام مدت بايستد.  جواب اين بيان نيز آن است كه عرفا وقتى كسى در مكان مغصوب قرار مى گيرد چه بنشيند و چه بايستد و يا بخوابد، از نظر مقدار غصب فرقى نمى كند وعرفا اين ها تصرف زائد نيست زيرا كه در ايستادن هم القاى ثقل سنگين تر بر يك نقطه است كه تصرف بيشترى از القاى ثقل كمتر بر آن نقطه است كه در نشستن يا خوابيدن است بنابراين به لحاظ عنوان غصب در نماز خواندن يا خوابيدن، غصب زائدى متصور نيست تا حرام باشد.  و اما حالت دوم كه در وقت، اضطرار رفع مى شود و هنوز وقت اداء نماز باقى باشد در اين فرض هم حكم همان حكم فرض اول است زيرا كه حرمت غصب ساقط شده است پس وجودش در مكان مغصوب مباح است و حرمت ندارد و فرقى نمى كند كه نمازش را در آنجا بخواند يا در جاى ديگر و نمازش مصداق حرام نيست بنابراين نماز اختيارى وى جائز و صحيح است.  البته مى توان يك فرقى را در حالت دوم نسبت به حالت اول تصوير كرد زيرا كه ما در كبراى مساله گفتيم كه اين فعل يعنى فعل غصبى كه اضطرارى يا اكراه بر آن شده است گرچه حرمت ندارد ولى ممكن است كسى بگويد ملاك حرمت و مبغوضيت را دارا مى باشد يا به خاطر اطلاق ماده و يا به خاطر دلالت التزامى كه اگر در حالت اول مبغوضيت باشد چون كه اضطرار تمام وقت است عرض كرديم مصلحت امر كه در فعل هست با مفسده اى كه على كل حال واقع مى شود كسر و انكسار نمى كند و فعل در طول اضطرار محبوب مى شود هر چند مقدارش كمتر از مفسده باشد و كسر وانكسار و زوال محبوبيت در جائى است كه مكلف مندوحه داشته باشد پس اگر گفتيم بايد امر محبوب فعلى باشد و صرف ملاك كافى نيست در حال اول محبوبيت نماز ادائى، فعلى خواهد شد وليكن در حالت دوم نماز مقيد مى شود به خارج از محل مغصوب زيرا كه وقت باقى است و مندوحه موجود است و كسر و انكسار به نفع مبغوضيت تمام مى شود و ديگر نماز در مكان مغصوب بالاضطرار هم محبوب نمى شود پس نماز اختيارى مامور به نيست چون مبغوض است و ايمائى هم جائز نيست چون بر اتيان نماز اختيارى بعداز خروج، قادر مى باشد .  ليكن اين فرق تمام نيست زيرا كه اولا ما كبراى آن را قبول نداريم و گفتيم امر ملازم با محبوب بودن فعلى نيست و هر جا مولا بتواند ملاك و غرض خود را به دست آورد اطلاق أمر آن را در بر مى گيرد و طبق اين مبنى اين حرف تمام نيست .  اگر قائل باشيم كه لازم است امر، داراى محبوبيت فعلى باشد باز هم مى شود نماز اختيارى در حالت دوم مجزى باشد چون ملاك امر را داراست زيرا كه همان اطلاق ماده يا دلالت التزامى نسبت به ملاك امر هم مانند نهى در مجمع جارى است و اين ملاك در اينجا بالخصوص قابل اضافه كردن به مولاست چون اگر در اين مكان مغصوب بالاضطرار نماز بخواند براى مولا مفسده و مبغوضيت اضافى ندارد و اين مقدار مفسده و مبغوضيت على كل حال حاصل مى شود و ملاكى را كه با تطبيق غصب بر نماز، تحصيل مى كند مانند تحصيل آن در خارج از غصب است كه ضرر اضافى به مولا نمى خورد پس مجزى است چون كه هم قابل قصد قربت است و هم واجد تمام مصلحت امر عبادى، گرچه اطلاق امر شاملش نشده باشد چون ظهور دارد در فعلى بودن محبوبيت و در اينجا محبوبيت نيست .  بله، اگر كسى قائل شود كه قصد ملاك براى قربت كافى نيست و قصد محبوبيت يا امر لازم است در اين صورت نماز در اين حالت دوم باطل است ليكن ما قبلاً گفتيم كه قصد ملاك هم قصد قربى است پس مكلف مى تواند در حالت دوم هم در مكان مغصوب نماز را در اول وقت بخواند يا به جهت اطلاق امر و يا كفايت وجود ملاك در آن كه قابل اضافه نمودن به مولى مى باشد و فرق مى كند ملاك امر در غصبى كه اضطرارى نيست كه در آنجا به جهت مفسده و مبغوضيتى كه با آن فعل شكل مى گيرد قابل اضافه نمودن به مولى نمى باشد و اين نكته مهمى است كه در بحث كبروى نيز به آن اشاره كرديم.  اما حالت سوم كه فقط دخول مكلف در مكان مغصوب اضطرارى بوده در اين جا او بايد فوراً از مكان مغصوب بيرون برود و نمى تواند آنجا بماند و هر ماندن زائدى غصب و حرام زائدى است در اين صورت اگر در حال خروج مى تواند نماز اختيارى را بخواند مثلا با ماشين خارج مى شود به گونه اى كه مى شود نماز اختيارى در آن خواند در اين صورت نمازش صحيح است چون زمان مقدار خروج اضطرارى است و حرام نيست و اما اگر نماز اختياريش نياز به مكث زائد بر زمان خروج داشته باشد اين تصرف غصب زائد است و نمازش بنابر اتحاد و امتناع باطل مى شود و نمى شود مكث اضافى نمود و در اين جا اگر وقت دارد بايد نمازش را به تأخير بياندازد و بيرون از غصب بخواند اما اگر وقت ندارد و بعد از خروج نماز قضا مى شود چون كه مكث اضافى بر زمان خروج حرام است نمى تواند نماز اختيارى  انجام دهد ولى قادر است نماز با ركوع و سجود ايمائى را در حال خروج انجام دهد و چون (الصلاه لا تسقط بحال) بايد نماز را در حال خروج با ركوع و سجود ايمائى بخواند.  پس صغراى مساله هم روشن مى شود كه در حالت اول و دوم نماز اختيارى صحيح است و در حالت سوم اگر در حال خروج بتواند نماز اختيارى بدون مكث زائد بخواند صحيح است و اگر لازمه اش مكث زائد است چنانچه وقت نماز بعد از خروج باقى است بايد بيرون از غصب نماز اختيارى بخواند و اگر وقت ندارد بايد ايمائى در حال خروج بخواند كه مكث زائد نداشته باشد.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). نهاية الافكار، ج2، ص443.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref2). جواهر الكلام، ج8، ص300. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (489)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 489  ـ  سه شنبه  1393/9/11**  بسم الله الرحمن الرحيم  سه قسم اضطرار به غصب در بحث نماز و احكام آنها گفته شد كه نماز در دو قسم اول، مجزى بود و در قسم سوم هم داراى تفصيل بود كه بيان شد و گفته شد، مى تواند نماز اضطرارى را در صورتى كه وقت ضيق باشد در حال خروج ايمائاً انجام دهد ولى مكث اضافى و نماز اختيارى خواندن باطل است و اگر وقت وسعت دارد بايد صبر كند و نماز را پس از خروج بخواند و اگر مكث اضافى كند مكث حرام است.  مرحوم محقق عراقى(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_489.doc#_ftn1)) در اين جا مطلب عجيبى دارند كه هم در مقالات و هم در نهاية الدراية فرموده اند با اين توضيح كه اين فتواى مشهور با مقتضاى صناعت مطابق نيست و حاصل حرف ايشان اين است كه اگر مكث كرد و نمازش را اختيارا انجام داد چنانچه زمان اين نماز بيش از زمان خروج نباشد مثلا براى خروج ده دقيقه لازم است و براى نماز هم ده دقيقه و يا كمتر نياز است، در اين جا اين نماز اختيارى صحيح است زيرا كه اين مكث در اين ده دقيقه على كل حال جائز بوده و اضطرارى است و نهيش ساقط است چون دخولش اضطرارى بوده است و حال كه اين مقدار ـ يعنى ده دقيقه پس از دخول ـ اضطرارى است و مكلف مى تواند اين مقدار زمان را صرف خروج كند كه مثلاً واجب هم مى باشد و مى تواند صرف نماز بكند حال اگر خارج نشد و مثلاً امر به خروج را عصيان كرد از آنجا كه از باب تضاد است و اين مقدار مكث على كل حال اضطرارى بوده و حرام نيست، پس به چه دليل نمازش باطل باشد و اين همانند دوحالت اول و دوم مى شود يعنى اگر نمى خواهد اين وقت را صرف خروج كند مى تواند صرف ضدش كه نماز است نمايد و به تعبير ما در صورتى كه وقت ضيق باشد امر به ضد به نحو ترتب معقول است و يا اگر وقت موسع باشد و مندوحه وجود داشته باشد اطلاق امر موسع، آن را مى گيرد البته ايشان به امرترتبى و اطلاق امر موسع تمسك نمى كند و اين تعابير از ماست ولى ايشان مى گويد چون كه مقتضى موجود است كه ملاك امر باشد و مانع هم مفقود است كه نهى بوده و ساقط است پس مى تواند با اين ملاك فعل را به مولا اضافه كرد چون كه مفسده اين مقدار از كون، على كل حال حاصل است و اضطرارى است.  اين كه ايشان به امر تمسك نكرده است به اين جهت است كه امر را ظاهر در فعليت محبوبيت مى دانسته و چون ايشان دلالت التزامى را در موارد عجز و اكراه قبول دارد و مى گويد مبغوضيت نهى حتى بعد از سقوطش باقى است پس ديگر امر نمى تواند فعلى شود و لذا در هر سه حالت به امر تمسك نكرده است بلكه به ملاك امر و امكان قصد تقرب با آن، تمسك كرده است ولى مى توان طبق قول صحيح به اين نظر هم قائل شد كه امر هم موجود هست ليكن اگر امر هم نباشد باز هم ملاك كافى است و ايشان نماز در حالت اول و دوم را هم از باب ملاك و امكان قصد قربت با آن تصحيح مى كند و طبق مبناى ما اين نماز را با امر درست مى كنيم زيرا كه، در صورت ضيق وقت امر ترتبى داريم و يا چنانچه وقت موسع است امر موسع، شامل اين فرد بعد از خروج مى گردد همانگونه كه در بحث با محقق ثانى(رحمه الله)مطرح بود كه امر موسع فرد مزاحم را هم شامل مى شود.  حاصل اين كه در ده دقيقه اول ـ كه حرمتش ساقط است ـ مى توانست نماز بخواند و يا بخوابد و يا خارج شود و خروج مثلاً عقلاً يا حتى شرعاً ماموربه است چون اهم است ولى اگر آن را عصيان كرد مى تواند نماز بخواند زيرا كه أمر به شىء مقتضى نهى از ضدش نمى باشد تا تعارض صورت گيرد و نهى هم به خاطر اضطرار ساقط شده است و يا بنابر عدم امكان امر، زيرا كه مفسده غصب، على اى حال حاصل است چه نماز بخواند و چه خارج شود پس قصد قربت با ملاك امر اشكال ندارد و مثل قسم اول ودوم است.  البته در مقالات اضافه كرده است كه اگر زمان نمازش بيشتر از زمان خروج هم باشد، بايد آن مقدار زائد را ايمائى انجام دهد و ابتدايش را مى تواند در حال مكث بخواند ايشان اين نظر را مقابل فتواى مشهور فرموده است كه مطلب عجيبى است زيرا كه لازمه اين كلام آن است كه اگر مكلف در اين مدت در مكان مغصوب بماند مرتكب گناهى نشده باشد ولى بعداً كه خارج مى شود و به جهت تخلص از غصب بيرون رفتن و خروجش گناه و حرام باشد و اين مطلب قطعاً بر خلاف وجدان است و براى آن دو پاسخ وجود دارد يك پاسخ عرفى و يك پاسخ عقلى .  **پاسخ اول:** پاسخ عرفى آن روشن است كه وقتى كسى با اضطرار در مكان مغصوب داخل شد و مى توانست كه از آن خارج شود و مثلاً خروجش ده دقيقه طول مى كشد اگر مكث كرد و بعد از ده دقيقه بيرون رفت عرف مى گويد اين ده دقيقه دوم كه خارج شده است اضطرارى است و ده دقيقه اول كه باقى مانده بود غصب اختيارى است و اين را مصداق غصب اضافى مى داند و اين فهم عرفى در ما نحن فيه مفيد است چون مى خواهيم اطلاق دليل حرمت غصب را به دليل رفع (ما اضطروا) و امثال آن قيد بزنيم و عرف مى گويد مكث در مكان مغصوب در ده دقيقه اول اضطرار نيست و بر حرمت خود باقى است و خروج او از مكان مغصوب اضطرارى بوده و حرمتش ساقط است و قهراً اطلاق امر به نماز حال خروج را شامل مى شود نه نماز در حال مكث در ده دقيقه اول، چرا كه آن در بحث دليل حرمت غصب اختيارى باقى است .  **پاسخ دوم:** از نظر دقّى هم باز حرف ايشان تمام نيست; ايشان مى گويد حال كه دخول اضطرارى شد و خروج هم زمان مى خواهد پس به مجرد دخول به اندازه زمان لازم براى خروج اضطرار باقى مى ماند و قهراً اين زمان را بر زمان اول و متصل به دخول تطبيق داده است و اين مغالطه است چون كون يا تصرف در مكان مغصوب مطلقاً حرام است و از آنجا اين حرمت غصب انحلالى است و به تمام آنات زمان و اجزاء مكان غصب منحل شده و هريك حرمت مستقلى خواهد داشت يعنى اگر كسى در مقابلش مكان مغصوب است كون در هر نقطه از آن مكان و در هر لحظه از زمان حرمت مستقل دارد حال وقتى اضطراراً داخل در آن مكان مغصوب شد خروج از آن هم كه توقف دارد بر كون و تصرف خروجى در آن مكان مغصوب نيز به اندازه زمان لازم براى خروج نه بيشتر، اضطرارى خواهد شد، يعنى مقدارى از اين حرامهاى انحلالى كه تخلص از غصب متوقف بر آن است هم اضطرارى مى شود پس بايد ديد كه با كون و تصرف در كدام امكنه از مكان مغصوب و به چه مقدار از ازمنه غصب رفع مى شود و آن امكنه اى است كه در مسير و نقاط خروج است يعنى نقاطى كه كوتاه ترين راه خروج است كه اگر به نقطه ديگرى برود حرام است چون كه در راه خروج و تخلص از غصب نبوده و مضطر به آن نيست و در هر نقطه از نقاط كوتاهترين راه خروج هم بيش از مقدارى كه نياز است در حال خروج در آن بماند آن هم حرام است و بدين ترتيب كون در مكانها و زمانها و نقاط مكان مغصوب اضطرارى مى باشد نه ده دقيقه اول مطلقا پس اگر در غير مسير خروج بماند حرام است و اگر در هر نقطه و مكان مسير خروج هم بيش از مقدارى كه براى حركت خروج لازم است مكث كند حرام است و اين حرمت هم رفع نشده است و آنچه كه بالدقه حرمتش رفع مى شود به جهت اضطرار به خروج بعد از دخول اضطرارى، حرمت تصرف يا كون خروجى در كوتاهترين راه خروج و در كوتاهترين زمان لازم براى خروج نسبت به هر نقطه اى از آن است و بيش از اين مقدار هر گونه مكث يا تصرفى، اضطرارى نبوده و بر حرمت خود باقى است .  بنابراين چنين نيست كه عنوان اضطرار بر مكث و كون در ده دقيقه اول منطبق باشد مطلقا تا گفته شود نماز اختيارى در اين زمان صحيح خواهد بود بلكه مكث براى نماز ـ يا ركوع و سجود ـ اگر در نقطه غير از خروج باشد حرام است مطلقا و اگر در مسير راه خروج باشد مازاد بر مقدار لازم براى عبور نيز، حرام است و در نتيجه انجام نماز اختيارى متحد با حرام بوده و بنابر امتناع باطل است.  بنابراين هم عرفاً و هم عقلاً و بالدقه حق با مشهور است كه گفته اند اگر مكث كرد و نماز اختيارى خواند اين مكث در حقيقت غصب زائد و حرام بوده و نمازش باطل است.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_489.doc#_ftnref1). مقالات الاصول، ج1، ص377. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (490)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 490  ـ   شنبه  1393/9/15**   بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در نماز در مكان مغصوب اضطراراً بود و عرض شد كه بحث به دو بخش تقسيم مى شود 1) جائى كه اضطرار و اكراه به سوء اختيار نباشد و 2) جائى كه اضطرار به سوء اختيار است يعنى به سوء اختيار خودش داخل شده و مضطر به خروج است يا اين كه او را بالاجبار و ظلماً مدتى نگه داشته اند كه در اين اضطرار به سوء اختيار هم بحث شده است كه اين مقام دوم از بحث است كه در آن بحث هاى پيچيده اى رخ داده است و اقوال متعددى ذكر شده است كه بايد آنها را به دو جهت تقسيم كرد.  يك جهت بحث در حكم خروج اضطرارى است كه بايد ديد حكم اين خروج چيست؟ آيا واجب است يا حرام؟ و يا نه واجب است و نه حرام؟ كه در حقيقت در اين جهت بحث از اين نكته است كه آيا خروج مقتضى حرمت را دارد يا خير و آيا مقتضى وجوب شرعى را داراست يا نه؟ و آيا مقتضى وجوب شرعى را دارد يا خير و اين دو مقتضى چگونه اثر مى كنند و فقط واجب مى شود يا فقط حرام مى شود و يا هر دو و يا هيچكدام؟ و يك جهت بحث ديگر هم اين است كه حكم نماز اين مكلف در حين خروج چيست و نمازش چگونه است؟  اما بحث در جهت اول ـ يعنى حكم خروج بعد از دخول درمكان مغصوب به سوء اختيار ـ ممكن است كسى بگويد كه خروج، عقلا لازم است ولو به جهت تخلص از غصب و هر چه خارج نشود بيشتر غصب كرده است ولى بحث در اين وجوب عقلى نيست بلكه در وجوب و حرمت شرعى است كه اين كون خروجى كه لابد منه است ولو به سبب سوء اختيار و دخولش به مكان مغصوب كه به سوء اختيار اضطرارى شده است كه اگر داخل نمى شد مضطر به آن نبود كسى بگويد كه به هر حال چون اضطرارى است حكمش فرق مى كند و مقتضى حرمت ندارد و آنچه كه از اول حرمت دارد، دخول است و يا همانگونه كه برخى گفته اند قبل از دخول خروج هم داراى حرمت است ولى بعد از دخول، چون خروج اضطرارى شده است حرمت آن ساقط مى گردد و برخى نيز گفته اند كه هم قبلا حرام بوده و هم بعد از دخول حرام است و مقتضى حرمت در آن مثل دخول تام است.  نسبت به مقتضى وجوب هم بحث شده است كه اين مقتضى، وجود دارد يا خير و آيا اين مقتضى، مقتضى وجوب نفسى است يا وجوب غيرى ؟ زيرا كه برخى تخلص از غصب و ارجاع مال غير را يك واجب نفسى گرفته اند و برخى گفته اند اين همان ترك حرمت تصرف در مال غير است ولى مقتضى وجوب غيرى را داراست زيرا كه مقدمه ترك حرام بيشتر مى شود.  و اين مباحث، بحث هايى است كه در جهت اول ميان اصوليون درگرفته است و علت آن همين دو نكته است كه آيا مقتضى حرمت در اين خروج اضطرارى مى تواند وجود داشته باشد يا خير و اين مثل اضطرار بلااختيار است يا نه و آيا مقتضى وجوب نفسى خروج يا وجوب غيرى در آن موجود است يا خير و اين دو مقتضى اگر هر دو موجود باشند حكم وجوب چه خواهد شد كه اينها بحث هاى زيادى ميان اصوليين در اينجا شده است و اقوال مساله را به پنج قول رسانده است .  **قول اول**: كه اين قول منسوب است به شيخ انصارى(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn1))و مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn2))نيز آن را دنبال كرده اين است كه خروج فقط واجب شرعى است و حرمت ندارد حتى قبل از دخول و عقاب هم ندارد.  **قول دوم:** اين است كه خروج فقط حرام شرعى است حتى بعد از دخول و اصلا واجب شرعى نيست ـ نه واجب نفسى و نه غيرى ـ البته عقلا بايد بيرون برود تا حرام بيشترى انجام ندهد و اين قول محقق عراقى(رحمه الله) است.  **قول سوم:** قول صاحب فصول([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn3)) است كه ايشان قائل شده كه خروج واجب شرعى است حال يا نفسى و يا غيرى  و از نظر وجوب، هم مقتضى و هم وجوب را دارد ولى از نظر حرمت قبل از دخول حرمت داشته است وليكن حرمتش بعد از دخول ساقط است و چون سقوطش عصيانى است معاقب هم هست ولى مقتضى حرمت را بعد از دخول ندارد.  **قول چهارم:**  كه قول مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn4)) است كه ايشان مى فرمايد خروج نه واجب شرعى است و نه حرام ولى قبل از دخول حرام بوده است و بعد از دخول، حرمت ساقط مى شود و استحقاق عقاب هم به همين جهت دارد .  **قول پنجم:** قول محقق قمى(رحمه الله)([[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn5)) است كه ايشان قائل شده كه خروج بعد از دخول هم واجب شرعى است و هم حرام شرعى است و هم مقتضى وجوب در آن هست و هم مقتضى حرمت .  حال در اين جهت اول يعنى حكم خروج فى نفسه بايد در سه مرحله بحث شود يكى وجود مقتضى وجوب در خروج بعد از دخول ديگرى وجود مقتضى حرمت در آن و سوم اين كه اگر هر دو مقتضى در آن بود حكم چيست آيا هر دو حكم وجوب و حرمت فعلى مى شوند و يا هيچ كدام فعلى نمى شود و يا يكى فعلى و ديگرى فعلى نخواهد شد كه اينها بحث هاى آينده است.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref1). مطارح الانظار، ج1، ص709.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref2). فوائد الاصول، ج2، ص447.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref3). الفصول الغرويه، ص138.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref4). كفاية الاصول، ص 168.  [[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref5). قوانين الاصول، ص153. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (491)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 491  ـ   يكشنبه  1393/10/7**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث ما قبل از تعطيلات به مقام دوم رسيد كه عبارت بود از نماز در مكان مغصوب اضطرارا ولى اضطرارى كه ناشى از سوء اختيار بود بدين نحو كه بدون اضطرار وارد مكان غصبى شده است و حال كه داخل شده زمانى طول مى كشد تا از آن مكان خارج شود و اين مقدار ديگر اضطرار به سوء الاختيار است بنابر اين نماز در حال خروج چگونه است؟  گفته شد در اين مقام دوم دو بحث وجود دارد يكى اين كه حكم خروج چيست و يكى اين كه نمازش داراى چه حكمى است؟  اما درباره حكم خود خروج گفتيم 5 قول وجود دارد.  يك قول منسوب به شيخ(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn1)) و مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn2)) بود كه خروج، فقط واجب شرعى است و واجب است و حرام نيست حتى عقلا هم حرام نيست يعنى قبل از دخول هم اين حصه از خروج حرام نبود و استحقاق عقاب هم ندارد.  قول دوم خروج حرام شرعى است حتى بعد از دخول و واجب شرعى نيست ولى عقلا لازم است تا حرام بيشترى را مرتكب نشود و اين قول محقق عراقى(رحمه الله)است.  قول سوم قول صاحب فصول(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn3)) بود كه شهيد صدر(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn4)) مى خواهد اين را اثبات كند كه خروج واجب شرعى است ولى حرام عقلى است و حرام شرعى بالفعل نيست يعنى حرمت قبل از دخول وجود داشته است و به جهت آن حرمت هم عقاب دارد ليكن حرمتش بعد از دخول ساقط است و واجب شرعى (غيرى يا نفسى) است.  قول چهارم هم قول صاحب كفايه(رحمه الله)([[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn5)) است كه خروج نه وجوب شرعى بالفعل دارد و نه حرمت شرعى بالفعل، ولى داراى وجوب عقلى و حرمت عقلى است يعنى حرمت، قبل از دخول عصيانا ساقط شده و لهذا عقاب دارد و عقلاً هم لازم است خارج شود.  قول پنجم هم قول محقق قمى(رحمه الله)([[6]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftn6)) است كه مى گويد خروج بعد از دخول هم حرام شرعى بالفعل است و هم واجب شرعى بالفعل .  براى اين كه ببينيم كدام يك از اين اقوال درست است و مبناى هر كدام چيست لازم است در سه جهت بحث كنيم.  1 ـ جهت اول اين است كه آيا اين حصه از غصب يعنى غصب خروجى داراى مقتضى حرمت است يا خير؟  2 ـ جهت دوم اين است كه آيا خروج مقتضى وجوب شرعى را داراست يا خير .  3 ـ جهت سوم: اين است كه اگر هر دو مقتضى در خروج موجود باشد هم مقتضى حرمت و هم مقتضى وجوب آيا وجوب و حرمت هر دو مى تواند فعلى شود يا يكى بايد ساقط شود و يا هر دو ساقط مى شود آن طور كه صاحب كفايه(رحمه الله) فرموده است كه تنها وجوب عقلى و حرمت عقلى دارد؟ و در اين سه بخش نكات اصلى تنظيم خواهد شد.  **جهت اول:**  اين است كه آيا اين حصه از غصب يعنى خروج بعد از دخول، مقتضى حرمت را داراست يا خير روشن است كه مقتضى حرمت در غصب خروجى هم مثل غصب دخولى است و هر دو تصرف در ملك غير است و مكلف چه در مال ديگرى داخل شود و چه در حال خروج باشد غصب كرده است و اين هم ثبوتاً داراى ملاك غصب است و هم اطلاقات ادله حرمت غصب اثباتاً هر دو را در بر مى گيرد و هر دو تصرف در ملك غير است و هر دو هم با اختيار خودش بوده است پس مقتضى حرمت در تصرف خروجى تام است و اثباتا ادله حرمت غصب او را در بر مى گيرد و اصل وجود مقتضى حرمت در غصب خروجى قابل تشكيك نيست .  در اين جا شهيد صدر(رحمه الله)نكته اى را مى گويد كه با اين نكته مى خواهد قول صاحب فصول(رحمه الله) را درست كند و آن اين كه اين حرمت خروج قبل از دخول در مكان مغصوب فعلى است يعنى هم بر او تصرف دخولى در غصب حرام است و هم تصرف خروجى، و به تعبير ديگر واجب است بر او هر دو را ترك كند اگر حرمت را برگردانيم به طلب ترك و او نبايد هيچ گونه تصرفى در ارض غير كند و طلب ترك تصرف خروجى هم بر مكلف ثابت است زيرا كه مكلف قادر است بر ترك آن و مى تواند آن را ترك كند به ترك دخول مانند ساير مسببات توليدى محرّم مثلا انسان مى تواند حالت سكر پيدا نكند به ترك شرب خمر و يا مى تواند ترك شرب خمر كند به ترك رفتن به جائى كه چنانچه در آنجا وارد شود او را بر شرب خمر اجبار مى كنند كه اين حرمتها از ابتدا فعلى است بنابراين براى مكلف ترك اين حصه از تصرف در مال غير ـ يعنى غصب خروجى قبل از دخول ـ مقدور است به ترك سببش و چون كه سببش اختيارى است آن هم اختيارى مى باشد و در اين جا حرمت فعلى مى شود هم براى تصرف دخولى و هم براى تصرف خروجى ولى اين حرمت به مجرد اين كه مكلف داخل شود ساقط مى شود ليكن اين سقوط عصيانى است مانند تعجيز نمودن خود از انجام واجبات به اين معنا كه وقتى مكلف داخل در مكان مغصوب شد ديگر حرمت فعلى و نهى از ترك خروج را ندارد چون يكى از شرائط تكليف اين است كه وقتى حكم فعلى است بايد متعلقش مقدور باشد و بايد امكان تحرك وجود داشته باشد و بعد از دخول ديگر ترك خروج مقدور مكلف نيست پس حدوث جعل حرمت داراى محركيت است به ترك دخول اما بقائش محركيت ندارد لهذا نهى، از باب عدم امكان محركيت بالفعل لغو بوده و ساقط مى شود ولى اين سقوط عصيانى است يعنى رافع وجوب ترك ـ كه قبلاً بوده است ـ نيست و ما در تكاليف الزامى چه وجوب و چه حرمت شرط كرديم كه بايد محركيت ممكن باشد و گرنه لغو است و حكم فعلى نيست ولو به نكته استظهارى مرحوم ميرزا(رحمه الله)كه خطابات ظهور در بعث و زجر و تحريك مولوى دارند .  اينجا مانند جايى است كه انسان خودش را از واجبى تعجيز كند كه در آنجا وجوب بقاءً ساقط مى شود ولى سقوط عصيانى ولذا معاقب است ولى ديگر وجوب ، باقى نمى ماند و گفته نمى شود اين واجب وجوبش باقى هست مثلاً آبى كه نزدش بود را ريخت و آب ديگرى هم نيست و عمدا آن را اتلاف كرد و نماز را با تيمم بجا آورد كه در اين صورت امر به طهور مائى را عصيان كرده است هر چند امر با طهور مائى ساقط مى شود ولى اين سقوط تعجيزى و عصيانى است اين جا هم همين گونه است وقتى داخل شد خود را عاجز كرد از اين كه ترك غصب خروجى بكند و طلب ترك آن ساقط مى شود ولى سقوط عصيانى است و از آن باب است كه خودش را عاجز كرده است نه اين كه از اول حرمت و يا طلب ترك غصب نبوده است پس اين محركيت نهى كه بعد از دخول ساقط مى شود به تبع آن فعليت خود نهى هم ساقط مى شود چون تكليف بايد محركيت داشته باشد اين مطلبى است كه شهيد صدر(رحمه الله) در اين جا بيان مى كند و مى خواهد مطلب صاحب فصول(رحمه الله)را توجيه كند.  اين مطلب قابل قبول است و حرف فنى است ولى ما در اصل موارد سقوط عصيانى عرضى داريم كه حقيقت اين سقوط عصيانى همان سقوط محركيت است نه سقوط فعليت تكليف و خود شهيد صدر(رحمه الله) هم در جاهايى گفته است كه عصيان و امتثال مسقط فعليت امر و نهى نيست بلكه مسقط فاعليت آنها است و نه محبوبيت و مبغوضيت آنها از بين مى رود و نه وجوب و حرمت مجعول بر آنها و آن نكته اين جا هم هست .  و به عبارت بهتر اينكه گفته شده خطابات ظهور در محركيت دارند و لذا تكليف مشروط به قدرت است از آن جهت كه ظهور عرفى خطاب در محركيت و باعثيّت مولوى است و اين محركيت مولوى جائى است كه امكان تحرك باشد و الا مبادى حكم كه محبوبيت و مبغوضيت است به غير مقدور هم تعلق مى گيرد و جعل و اعتبار هم سهل المؤنه است پس نكته اصلى بر تقييد فعليت تكاليف استظهار مذكور است و اين هم بيش از اين اقتضاء نمى كند كه اصل تحريك مولوى معقول و مقدور باشد و اين نكته هم اين جا هست زيرا كه مكلف مى تواند داخل نشود و تحرك به سوى ترك مطلق غصب حتى غصب خروجى مقدور وى است و اين طور نيست كه خطاب لاتغصب در اين مورد وارد شده باشد تا لحظه لحظه قبل و بعد از دخول لحاظ گردد و اين استظهار عرفى به اين مقدار دقيق و ظريف نيست كه جائى كه اصل تحريك و محركيت مقدور باشد آن فعل مطلوب مولا است چه در طول سوء اختيار از بين برود و چه نرود و عرف مى گويد خروج هم حرمت دارد چون مى توانست خارج نشود و محركيت لحظه به لحظه در فعليت تكليف لازم نيست و اينجا هم مثل باقى موارد عصيان است كه با تحققش ـ ولو پس از شروع برگشت مقدور نباشد حرمت و مبغوضيتش رفع نمى شود بلكه حرام را مرتكب شده است و به اين جهت ما اين را قبول نداريم كه حرمت غصب خروجى پس از دخول ساقط مى شود بلكه تنها محركيت و فاعليت آن ساقط مى شود و مقيد لبى بيش از اين اقتضا ندارد و پس از دخول هنوز حرمت باقى است و نكته اى كه مهم است اين است كه در اين جا محركيت نهى زائل مى شود و زوال محركيت براى امكان امر به خروج كافى است ـ چنان كه بعداً در جهت سوم به آن خواهيم پرداخت ـ و لازم نيست كه حتما حرمت ساقط شود تا بتوان به خروج امر كرد پس بنابراين هم مقتضى حرمت و هم نفس حرمت براى غصب خروجى ثابت است.  شهيد صدر(رحمه الله) در اين جامطلبى را اضافه كرده است كه تصور نشود قاعده (الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار) حرمت فعلى را اثبات مى كند زيرا كه اين قاعده براى اثبات فعليت وجوب و حرمت نيست بلكه منظور از اين قاعده اين است كه امتناعى كه در طول اختيار است با اختيارى بودن فعل و ترك منافات ندارد يعنى مسببات توليدى از اسباب اختيارى، اختيارى هستند چون سبب آنها اختيارى است پس مسبب هم اختيارى مى شود و اين يك، نكته واقعى است و ناظر به حرمت و وجوب نيست بلكه ناظر به يك بحث عقلى نظرى و عملى است كه بحث نظرى همان اختياريت مسبب است و بحث عقلى عملى آن است كه اگر عقابى بر مسبب باشد اين استحقاق عقاب رفع نمى شود چون مى توانست سبب را انجام ندهد.  البته مرحوم ميرزا(رحمه الله) به تمسك به اين قاعده اشكالات ديگرى مطرح مى كند و بحثى بين ايشان و آقاى خوئى(رحمه الله)در گرفته است كه آن بحث مفصلى است و شايد متعرض آن بشويم ليكن در اينجا شهيد صدر(رحمه الله)مى گويد مقصود از اين قاعده، اثبات حرمت نيست بلكه مقصود اين است كه اين فعل اختيارى است و براى استحقاق عقاب كافى است و اما فعليت تكليف نياز به شروط ديگرى هم دارد كه يكى از آنها عدم لغويت جعل و امكان محركيت است كه لازم است آن را منظور داشت همانگونه كه گذشت.        [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref1). مطارح الانظار، ج1، ص709.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref2). فوائد الاصول، ج2، ص447.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref3). الفصول الغرويه، ص 138.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref4). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص90.  [[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref5). كفاية الاصول، ص168.  [[6]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV.doc#_ftnref6). قوانين الاصول، ص153. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (492)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 492  ـ   دوشنبه  1393/10/8**   بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اين بود كه آيا در خروج غصبى مقتضى حرمت موجود هست يا نه و آيا مقتضى وجوب هم وجود دارد يا خير و اگر هر دو مقتضى بود آيا هر دو هست يا هيچ كدام نيست يا يكى هست و يكى نيست ؟  **جهت اول:** بحث شد و گفتيم قطعا مقتضى حرمت هست و غصب خروجى هم با ترك دخول مقدور بوده است پس قبل از دخول اين حصه هم حرام بوده است و گفته شد كه اگر ما محركيت را در تمام آنات فعليت تكليف شرط بدانيم، قبل از دخول اين محركيت موجود هست و حرمت هم وجود دارد ولى بعد از دخول ديگر محركيت حرمت خروج معقول نيست و حرمت ساقط مى شود ولى اين سقوط عصيانى است و عقاب دارد كه اين بحث هم گذشت و كسى كه با دقت عقلى قائل به اعتبار محركيت باشد، در موارد تعجيز، تكاليف فعلى باقى نمى مانند ولى اگر كسى اصل محركيت را كافى بداند و بگويد اين دقت عقلى در محركيت لازم نبوده و قيد خطابات نمى باشد ديگر حرمت هم بعد از دخول فعلى خواهد بود.  **جهت دوم:** اين جهت در وجود مقتضى وجوب است كه آيا خروج از غصب، مقتضى وجوب شرعى را داراست يا خير و تنها عقلا لازم است خارج شود ولو از اين باب كه غصب بيشترى انجام ندهد و لذا اصل لزوم عقلى روشن است و بحث بر سر وجوب شرعى است اين جا هم دو بحث صورت گرفته است.  يك بحث در رابطه با وجود مقتضى وجوب نفسى خروج كه در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_492.doc#_ftn1)) ادعا شده است كه خروج واجب است به وجوب نفسى شرعى و تعبير ايشان اين است كه چون تخليه مال مغصوب و رد آن به صاحبش، شرعاً واجب است و ماموربه شرعى است  و اين خروج همين تخليه است پس خروج واجب نفسى مى شود.  بحث دوم در مقتضى وجوب غيرى درخروج است و نسبت به وجوب نفسى ميان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)بحثى درگرفته است كه آيا خود اين خروج، تخليه و تخليص و رد مال مى شود يا مقدمه تخليه است و تخليه معلول آن است و خود فعل خروج نيست كه حالا اين بحث چه درست باشد و خروج مقدمه تخليه ـ كه واجب نفسى است ـ باشد و يا درست نباشد اشكال شهيد صدر(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_492.doc#_ftn2)) به اصل وجود مقتضى وجوب نفسى وارد است كه منظور از روايات تخليه مال مغصوب و تعابيرى كه در روايات آمده است چيزى غير از همان حرمت غصب نيست و اين عناوين معرّف به حرمت غصب و وضع يد بر مال غير است نه تكليف نفسى ديگرى; يعنى غصب و گرفتن مال ديگرى و تسلط بر مال ديگرى حرام است و وضع يد بر مال ديگرى غصب و حرام مى باشد و تركش مطلوب است و تخليه اى كه در باب غصب آمده است اشاره به اين است كه بدون رضايت، بر مال غير وضع يد نكند و چيزى غير از حرمت وضع يد نيست و ما در اينجا دو تكليف لزومى نفسى نداريم كه يكى حرمت غصب و ديگرى وجوب تخليه باشد و لذا اگر تخليه نكرد مرتكب دو معصيت نشده است .  و اما بحث از وجود مقتضى وجوب غيرى در خروج كه آيا هست يا نيست در اينجا نيز دو بحث رخ داده است يكى بحث صغروى كه آيا خروج، مقدمه يك واجب نفسى يا مقدمه ترك حرام هست يا خير؟ چون ترك حرام هم مطلوب است و مقدمه مطلوب، مطلوب غيرى است و اين يك بحث صغروى است.  يك بحث كبروى هم وجود دارد به اين نحو كه اگر مقدميت درست شد آيا اين جا اين از مقدماتى است كه مى شود به آن وجوب غيرى تعلق بگيرد يا خير يعنى كبراى وجوب غيرى مقدمات در اين جا موجود هست يا خير كه صاحب كفايه(رحمه الله)وارد اين بحث شده است و گفته مقدميت را قبول مى كنيم ولى وجوب غيرى آن را نمى پذيريم و برخى در بحث صغروى اين گونه تعبير كرده اند كه در اينجا مقدميتى متصور نيست چون خروج، مقدمه كون در خارج مكان مغصوب است كه امر وجودى است و كون خارج از غصب، واجب و مطلوب نيست بلكه ترك غصب مطلوب است و ترك غصب ـ يعنى ترك كون در مكان مغصوب ـ لازمه كون خارج از مكان مغصوب است و خروج، مقدمه كون در خارج از غصب است كه واجب نيست و لازمه اش واجب است بنابراين مقدميتى براى يك مطلوب شرعى تصوير نشد.  اين بيان ثابت نمى كند كه خروج مقدمه مطلوب شرعى نيست بلكه مى گويد خروج مقدمه كون در مكان غير مغصوب است و ترك غصب هم لازمه آن است  ولى به مجرد اين كه ترك در مكان مغصوب لازمه كون در خارج مغصوب است نافى مقدميت نيست زيرا كه مى شود همانگونه كه امر وجودى كون خارج از غصب متوقف بر خروج باشد همين طور امر عدمى هم كه لازمه آن و غير از آن است متوقف بر خروج باشد و خروج سبب يا مقدمه هر دو باشد بنابراين مطلب مذكور نافى مقدميت خروج براى مطلوب شرعى نمى شود.  مرحوم اصفهانى(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_492.doc#_ftn3)) وجه ديگرى را بيان كرده است بدين ترتيب كه خروج، ضد بقاء است زيرا كه بقاء و خروج در غصب دو عنوان وجودى متضاد با هم ديگر هستند و در ضدين گفته شده است كه هر ضدى ملازم است با عدم ديگرى و نمى تواند علت و مقدمه عدم ديگرى باشد و الا دور لازم مى آيد.  اين بيان هم تمام نيست به اين معنا كه درست است كه بقاء و خروج، ضدين هستند ولى بقاء و خروج در يك زمان ضدين هستند و با يكديگر قابل جمع نيستند يعنى در زمان خروج ، خروج نمى تواند علت باشد براى عدم بقاء در مكان مغصوب در همان زمان و اگر احدهما متوقف شود بر ترك ديگرى و يا ترك يكى متوقف بر فعل ديگرى در آن زمان شود دور لازم مى آيد ولى در اين جا مدعى اين است كه خروج در زمان اول مقدمه است براى عدم بقاء و ترك غصب در زمان دوم و بعد از خروج و خروج در زمان قبل است لذا ممكن است ضدين در دو زمان صادق باشند همچنان كه ممكن است فعل احدالضدين در يك زمان سبب شود انسان قادر بر ضد ديگر در زمان بعد نشود و از آن دورى لازم نمى آيد زيرا كه تضاد ضدين در زمان واحد است نه در دو زمان و همچنان كه دو ضد مى توانند در دو زمان صادق باشند ممكن است وجود يكى از آنها در زمان قبل مانع از تحقق ديگرى در زمان بعد باشد مثلا ازاله و نماز را مى گوئيم ضدين هستند ولى ممكن است نماز در زمان بعد متوقف بر اين باشد كه در زمان قبل ازاله نكند و مثلا آب را نگه دارد تا در زمان بعد نماز با طهور مائى بخواند و اگر ازاله كرد در زمان دوم نمى تواند طهور مائى داشته باشد و اين مانعى ندارد و در اين جا هم متوقف بودن عدم غصب در زمان دوم بر خروج در زمان قبل مشكلى ندارد چون در دو زمان است يعنى ترك غصب در زمان دوم كه مطلوب مولى است متوقف است براين كه در زمان قبل خروج صورت گيرد پس خروج مطلوب غيرى مى شود.  حال آيا برهانى بر اين مقدميت هم موجود هست يا خير؟ اين جا برهانى هم توسط محقق اصفهانى(رحمه الله) ذكر شده است به اين صورت كه در اينجا مقدميت موجود هست يعنى خروج، همان طور كه مقدمه است براى كون در خارج مقدمه براى لازمش ـ يعنى ترك غصب در زمان بعد ـ نيز هست و اين خروج همچنان كه مقدمه امر وجودى است ، مقدمه لازمه اش هم مى باشد كه ترك غصب است و آن برهان اين است كه اين دو، متلازمين هستند و در حكمت و فلسفه گفته شده است كه متلازمين يا به اين جهت است كه احدهما علت ديگرى است و يا اين كه كلاهما معلول علت ثالثى هستند و اگر دو شىء متلازم معلول علت ثالثه نيستند و بينشان هم عليتى نيست تلازم ميان آنها معقول نيست و در مانحن فيه يكى از اين دو متلازم نمى تواند معلول ديگرى باشد يعنى ترك غصب نمى تواند علت كون در خارج از مغصوب باشد يا بالعكس، زيرا كون در خارج از غصب با غصب كه همان كون در مكان مغصوب است ضدين مى باشند و ضدين هم نمى شود ترك احدهما كه ملازم با ديگرى است علت ديگرى باشد يا بالعكس پس اين تلازم نشات گرفته از منشا دوم است و اين كه مقتضى و علت احدهما مقتضى و علت ديگرى هم هست پس قهراً خروج همان طور كه مقدمه است براى كون درخارج مكان مغصوب مقدمه است براى ترك غصب كه مطلوب است و مطلوبيت غيرى خروج شكل مى گيرد و اين برهانى است بر وجود مقتضى وجوب و مطلوبيت غيرى در خروج .    [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_492.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص447.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_492.doc#_ftnref2). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص90.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_492.doc#_ftnref3). نهاية الدراية، ج1، ص550. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (493)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 493  ـ  سه شنبه  1393/10/9**   بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد محقق اصفهانى(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_493.doc#_ftn1)) برهانى براى مقدميت خروج براى ترك حرام ذكر كرده است كه خروج مقدمه كون خارج غصب است و اين با عدم كون در غصب ملازم است كه اين عدم مطلوب است و گفته شد كه خروج، مقدمه ترك نيست و مقدمه امر وجودى است ولى برهان مى گفت اين امر وجودى و عدمى با هم متلازم هستند و متلازمين يا بايستى معلول علت ثالثه باشند يا يكى علت ديگرى باشد و الا تلازم وجهى ندارد و اين جا احدهما علت ديگرى نيست چرا كه كون در خارج غصب و عدم كون در غصب نمى توانند علت همديگر باشند چون كون در غصب و كون در خارج غصب ضدين هستند و ضد نمى تواند علت عدم ضد ديگر باشد و يا متوقف بر عدم ديگرى باشد و الا دور لازم مى آيد و بايد منشا تلازم اشتراك در علت باشد يعنى معلولين علت ثالثه كه خروج است كه هم علت كون در خارج غصب است و هم علت عدم كون در غصب است و خروج مقدمه ترك غصب هم مى باشد بنابراين وجوب غيرى دارد چون مقدمه تركى مى شود كه واجب است .  ايشان اين برهان را بيان مى كند و دو اشكال بر آن وارد مى كند.  **اشكال اول**:اين تلازم نه از باب عليت است و نه از باب معلول بودن علت ثالثه بلكه چون كون در خارج غصب و كون در غصب ضدين هستند كه ثالث هم ندارند با هم در يك آن، جمع نمى شوند و ارتفاع ضدينى كه ثالث ندارند نيز مثل اجتماعشان ممتنع است و اين تلازم به جهت تضادى است كه ارتفاعشان هم محال است مى باشد زيرا كه اگر علت ترك غصب هم با علت كون در خارج غصب مشترك نباشد باز هم بايد علت كون در خارج غصب وجود داشته باشد تا ارتفاع ضدين رخ ندهد و اين ضيق در عالم خارج است كه در اينجا سبب تلازم شده است .  اين مطلب اولا خلاف چيزى است كه در حكمت و فلسفه گفته اند كه تلازم بين دو شى بدون عليت معنى ندارد شهيد صدر(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_493.doc#_ftn2))اين مطلب را در اينجا اين گونه پاسخ داده است كه مى گويد ما در بحث ضد ثابت كرديم تضاد بين دو ضد كه سبب مى شود احدالضدين ملازم با عدم ضد ديگر شود بدان جهت است كه مقتضى ضد موجود همچنان كه اقتضاى ايجاد اين ضد را دارد اقتضاى منع از تاثير اقتضاى ضد ديگر را هم دارد و ضد ديگر را ممنوع مى كند يعنى در اين جا خروج كه علت امر وجودى است و مقتضى ضد موجود است مانع از تحقق ضد معدوم هم هست پس ترك غصب در زمان بعد از خروج، معلول خروج هم هست و خروج مقدمه اش است و از آنجا كه ترك غصب مطلوب است علت و مقدمه اش نيز مطلوب غيرى مى شود.  **اشكال:** ممكن است در اينجا اشكالى شود كه اين بيان درست است كه مقتضى احدالضدين همان طور كه اقتضاى ضد موجود را دارد مانع از تحقق ضد معدوم هم هست و مانع علت عدم ممنوع است ولى علت منحصره آن نيست زيرا كه عدم ضد معدوم ممكن است به جهت وجود مانع باشد و ممكن است به جهت عدم مقتضى خودش باشد و به عبارت ديگر وجود معلول فقط يك علت دارد كه عبارت است از وجود مقتضى و عدم مانع ولى عدم معلول داراى دو علت است يكى عدم مقتضى و ديگرى اينكه مقتضى موجود باشد ولى مانع هم وجود داشته باشد و آنچه كه در بحث ضد ثابت شد آن است كه مقتضى ضد موجود مى تواند مانع باشد و در اين جا ممكن است عدم ضد دوم معلول عدم مقتضى اش باشد و چه كسى گفته معلول خروج است كه وجود مانع است و توقف بر جامع دو فرد توقف بر فرد نيست تا مقدميت خروج براى ترك غصب ثابت شود.  **پاسخ اشكال:** اين اشكال را مى توان اين گونه پاسخ داد كه نمى شود در ضدين لا ثالث لهما منشا عدم ضد معدوم عدم مقتضى اش باشد چون اگر علت عدم مقتضى باشد و هيچ تلازمى هم با خروج ندارد پس مى شود خروج نباشد چون كه تلازمى در كار نيست ولى اگر خروج نباشد معنايش آن است كه مقتضى ضد معدوم موجود نيست حال اگر كه آن ضد هم منعدم باشد اين مستلزم ارتفاع هر دو ضد است كه محال است و اگر آن ضد به جهت تضاد موجود باشد اين هم محال است چون مستلزم وجود معلول بدون علت است و به عبارت ديگر هميشه در ضدين لاثالث لهما عدم ديگرى به خاطر وجود مانع است كه مقتضى ديگرى است و محال است از باب عدم مقتضى ضد معدوم باشد مگر اين كه عدم مقتضى ضد معدوم هم با مقتضى ضد موجود ملازم باشد كه بازهم اين تلازم مجراى همين برهان قرار مى گيرد و مى توان گفت در ضدين لا ثالث لهما هميشه مقتضى ضدين موجود است و اين قوت مقتضى ضد موجود است كه غالب است بنابراين خروج كه مقتضى ضد موجود است مانع از ضد معدوم است و علت منحصر عدم ضد معدوم است پس توقف ترك غصب بر خروج تمام است .  **اشكال دوم:** اشكال ديگر ايشان اين است كه ما فرضا تلازم را قبول كرديم كه در اينجا به خاطر علت ثالثه مشتركه است ولى لزومى ندارد اين علت مشترك ـ كه مصحح تلازم شده است ـ خود خروج باشد بلكه ممكن است علت خروج يا مقدمات آن باشد يعنى شما علت مشتركى مى خواهيد كه تلازم را درست كند چون تلازم در اينجا علت مشترك مى خواهد ولى آيا خروج علت مشترك است يا چيزى اسبق بر خروج كه ممكن است علت خروج علت مشترك باشد و به عبارت ديگر جزء ديگرى از علت تامه ضد موجود باشد كه علت مشتركه بين ضد موجود و عدم ضد ديگر است و لذا تلازم ميان آن دو درست مى شود وليكن خروج علت ترك غصب نمى باشد مثلا در اين جا مصلحت اقوائى كه در كون در مكان غير مغصوب است و يا قوت اراده كون در خارج غصب هم علت خروج است و هم علت ترك غصب يا عدم اراده غصب در زمان دوم و بدين ترتيب هم عدم كون در غصب و كون در خارج از غصب متلازمين هستند ولى علت مشتركشان خروج نيست بلكه علت خروج است كه مصلحت اقوى يا اراده اقوى در كون در مكان خارج از غصب است و آن علت مشتركه است و تلازم توجيه مى شود ولى مقدميت خروج براى ترك غصب درست نيست چون خروج در سلسله علل قيد معدوم ـ ترك غصب ـ قرار نمى گيرد و مقدمه آن نيست بلكه خروج در عرض ترك غصب و ملازم با آن مى گردد و علتش در سلسله علل مشتركه و مقدمه است پس برهان مذكور اقتضا نمى كند كه خروج وجوب غيرى داشته باشد.  شهيد صدر(رحمه الله) اين اشكال را هم جواب مى دهد به اينكه در باب اضدادى كه موجودند و مى خواهيم معدوم و مرتفع شود مانند كسى كه در مكان مغصوب است بحكم قاسر طبيعى تا علت تامه ضد ديگر ايجاد نشود باقى مى ماند چون كه مقتضى ضد موجود فعلى است پس انعدامش به وجود مانع است كه محقق علت تامه و تمام اجزاء علت ضد ديگر است ـ طبق برهانى كه در باب ضدين گذشت ـ و به تعبير ديگر اصل لزوم عليت در باب متلازمين عقل و برهانى است اما اين كه علت مشتركه چيست اين نكته استقرائى و وجدانى است مثل اين كه اصل قانون عليت و اين كه هر حادثه اى نيازمند علت است برهانى و عقلى است اما اين كه مثلاً علت سوختن چيست؟ آيا آتش است يا غيره؟ ديگر عقلى نيست بلكه استقرايى است و انسان كه به وجدان خود رجوع مى كند وقتى ضد موجود است و مى خواهد او را معدوم كند آيا به مجرد اين كه مصلحت كون در خارج از مغصوب اقوى است و يا اراده قوى كون در خارج از مكان مغصوب را داشته باشد براى ترك غصب كافى است و تا عمل خروج را انجام ندهد كون در مكان مغصوب ـ و لو از باب قاسر طبيعى و وجود مقتضيش ـ باقى خواهد بود و وقتى كون در غصب منعدم مى شود كه انسان اضافه بر اقوائيت ملاك يا اراده كون در خارج غصب فعل بيرون رفتن را هم انجام دهد و تا خروج انجام نگيرد مجرد اراده يا مصلحت اقواى مذكور براى ترك غصب كافى نيست پس نفس خروج مصداق علت مشترك خواهد شد كه بايد باشد تا ترك غصب در زمان دوم شكل بگيرد و انسان تا حركت خروجى را انجام ندهد در مكان مغصوب مى ماند و كون در مكان غصبى منعدم نمى شود پس انكار مقدميت خروج ، براى ترك غصب صحيح نيست و هر دو ايراد ايشان بر برهان ذكر شده ناتمام است.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_493.doc#_ftnref1). نهاية الدرايه، ج1، ص550.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/O_493.doc#_ftnref2). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص92. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (494)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 494  ـ  شنبه 1393/10/13**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در خروج اضطرارى به سوء اختيار بود كه در دو جهت اول به اين نتيجه رسيديم كه مقتضى حرمت هست و مقتضى وجوب غيرى از اين باب كه خروج مقدمه ترك غصب است و ترك غصب زائد واجب است، موجود هست و اشكالات مقدميت دفع شد و عرض كرديم وجدانا ترك غصب زائد متوقف بر خروج است و خروج مقدمه آن است و يا به تعبير ديگر عدم خروج علت بقاء در غصب است و علت تامه حرام هم حرام غيرى است وعدم خروج حرام غيرى مى شود و خروج كه نقيضش است واجب غيرى مى شود اين مطلب را نمى شود انكار كرد و مسلم است همان طور كه صاحب كفايه(رحمه الله)و ديگران مسلم گرفته اند ليكن در اين جا صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1)) يك بحث كبروى دارد و مقدميت را مسلم مى گيرد ولى مى گويد اين مقدمه با اين كه مقدمه است با اين حال واجب غيرى نيست يعنى ايشان صغراى مقدميت را قبول دارد ولى كبراى وجوب اين مقدمه را قبول ندارد و حاصل بيانش اين است كه آن مقدمه اى واجب غيرى است كه فى نفسه مباح باشد، به اين معنا كه ذاتا مباح باشد يا بعد از كسر و انكسار مباح شود اما جائى كه ذاتا حرام بوده است و حرمتش هم به واسطه كسر و انكسار از بين نرفته چرا كه به سوء اختيار بوده است، اين چنين مقدمه محرمه اى ديگر وجوب غيرى ندارد به عبارت روشن تر ما سه نوع مقدمه محرمه داريم.  **نوع اول:** يك نوع مقدمه محرمه اى كه غير منحصره است مثلاً نجات غريق ـ كه واجب است ـ و داراى دو راه است يكى غصبى و ديگرى يكى مباح و در اين نوع مقدمه محرمه در بحث مقدمه گذشت كه صاحب كفايه(رحمه الله) و خيلى از قائلين به وجوب مقدمه در اين جا قائل به وجوب غيرى آن مقدمه محرمه نيستند و تنها جامع و يا خصوص مقدمه مباحه واجب غيرى است .  **نوع دوم**:جائى است كه مقدمه محرمه منحصره باشد مثلاً نجات غريق فقط يك راه دارد كه غصبى و حرام است ولى واجبى كه بر آن مقدمه متوقف است اقوى از حرمت باشد و انحصار هم اضطرارى باشد نه به سوء اختيار و اين نوع مقدمه محرمه وجوب غيرى را داراست چون اهم بودن واجب نفسى باعث مى شود كه مبغوضيت مقدمه هم بعد از كسر و انكسار رفع شده و محبوب و مطلوب غيرى شود و حكم اين دو نوع از مقدمه محرمه روشن است.  **نوع سوم:** مقدمه اى كه منحصر شده باشد به سبب سوءاختيار مكلف مثلاً دو ابزار براى نجات غريق وجود دارد كه يكى مباح بوده و ديگرى حرام و آن مباح را بشكند و مقدمه منحصر شود در مقدمه محرمه ولى به سوء اختيار مكلف و يا مثل اين جا كه به سوء اختيار وارد زمين غير شد و اين خروج به سوء اختيار شكل گرفته است; آيا اين نوع سوم از مقدمه محرمه ملحق است به نوع دومى و وجوب غيرى دارد و يا ملحق به نوع اولى است كه وجوب غيرى ندارد؟  ظاهر عبارت كفايهاين است كه ملحق است به اولى و وجوب غيرى در اين جا نيست و مى توان به دو شكل، وجه آن را بيان كرد.  1 ـ يكى اين كه وجوب مقدمه وجدانى است و در اينجا وجدان حكم مى كند كه وجوب غيرى نيست چون مكلف به سوء اختيار خودش را در حرام انداخته و حرمت و مبغوضيت از بين نمى رود .  2 ـ بيان ديگر اين است كه اين جا مصداق همان نوع اولى است بالدقه چون ترك غصب زائد براى مكلف، قبل از اين كه وارد خانه غصبى بشود مقدور بوده با مقدمه مباحه كه ترك دخول در مكان مغصوب است و دو مقدمه آن، يكى ترك دخول و ديگرى اين كه داخل شود و بعد خارج شود و مثل جائى مى شود كه مقدمه منحصره نباشد و اين مثل كسى است كه عمدا از مسير غصبى برود بنابراين در اين جا هم وجوب غيرى نيست و مثل مقدمه حرامى است كه از ابتداء مقدمه مباحه هم وجود داشته است .  شهيد صدر(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftn2))اين مطلب را قبول مى كند و مى گويد كه ملازمه و وجوب غيرى حكم وجدان است همانگونه كه وجداناً جائى كه دو فرد از مقدمه هست وجوب غيرى به فرد حرام تعلق نمى گيرد و مخصوص فرد مباح مى شود همان طور كه در بحث مقدمه واجب هم گذشت و در مانحن فيه نيز چنين است ليكن به نظر مى رسد كه اين مطلب صاحب كفايه(رحمه الله)داراى اشكال است زيرا كسى كه ملازمه را قبول دارد و مى گويد طلب شىء مستلزم مطلوبيت مقدماتش هم هست در مورد جائى كه دو مقدمه هم عرض وجود دارد ـ كه يكى مباح و ديگرى حرام است ـ خيلى معقول است كه بگويد طلب غيرى به فرد محرم سرايت نمى كند چون كه مثلاً ملاك آن توقف است و توقف بر آن فرد نيست بلكه بر جامع است و مطلوبيت غيرى به جامع تعلق مى گيرد و خصوص فرد حرام موقوف عليه نيست تا به آن سرايت كند و در نتيجه كسر و انكسار شود و چون كه جامع ضمن فرد مباح مقدور است حرمت در آن فرد باقى مى ماند و وجوب غيرى مخصوص مقدمه غير محرمه مى شود.  اما در جائى كه ذى المقدمه متوقف بر يك فرد مى شود در اين صورت اگر فرد بخواهد مبغوض باشد با حب نفسى ذى المقدمه قابل جمع نيست و در اين جا بايد در عالم حب و بغض كسر و انكسار شود هر چند اين توقف به سوء اختيار مكلف باشد زيرا كه در اين صورت وقتى ذى المقدمه را بخواهد و اهم باشد قهرا اين مقدمه اش ـ كه انحصارى است ـ مطلوب غيرى خواهد شد چه به سو اختيار باشد و چه بدون سوء اختيار و وجدان در اين جا بنابر ملازمه و وجوب غيرى مقدمه را قائل است و مقتضاى وجدان اين است كه هر جا توقف شكل بگيرد و مقدمه انحصارى باشد بنابر ملازمه آن مقدمه منحصره محبوب و مطلوب غيرى مى شود و قياس آن به نوع اول يعنى جايى كه مقدمه محرمه منحصر نبوده و عرض مقدمه مباحه باشد مع الفارق است زيرا كه در مورد عدم انحصار توقف بر خصوص فرد محرم نيست بلكه بر جامع است و لذا كسر و انكسار نمى شود و وجوب غيرى مخصوص فرد مباح مى شود و فرد حرام بر حرمت و مبغوضيت باقى مى ماند .  اين كه گفته شد در ما نحن فيه نيز از ابتداء دو مقدمه براى عدم غصب زائد موجود بوده است ـ يكى عدم دخول و ديگرى خروج بعد از دخول ـ مطلب تمامى نيست زيرا كه اصل مقدميت خروج مشروط به دخول و بعد از آن است پس قبل از دخول مقدميت ندارد و پس از دخول مقدميت منحصره شكل مى گيرد كه مطلوب اهم ـ ترك غصب زائد ـ منحصراً متوقف بر آن است همانند دخول لابسوء الاختيار كه بنابر ملازمه و وجوب غيرى مقدمه حتماً كسر و انكسار شكل گرفته و آن مقدمه محبوب و مطلوب غيرى خواهد شد و انكار آن به مثابه انكار اصل ملازمه و مطلوبيت غيرى مقدمه است.  بنابراين اگر مقدميت خروج ـ يعنى بحث صغروى ـ  را قبول كرديم بحث كبروى صاحب كفايه(رحمه الله)تمام نيست و مانحن فيه به نوع دوم از سه نوع مقدمه محرمه ملحق است و مثل جائى است كه از ابتداى توقف و مقدميت مقدمه منحصره در محرمه باشد و حرمت و مبغوضيت با مطلوبيت اهم كسر و انكسار شده و از بين مى رود و وقتى داخل شد ديگر راهى براى ترك غصب زائد غير از خروج نيست و لذا خروج مقدمه منحصره مى شود و وقتى مولا بالفعل هم ترك غصب زائد را مى خواهد و مقدمه مباحه اى در عرض اين نيست حب اقوى و اهم به ذى المقدمه ـ بنابر قبول ملازمه ـ به مقدمه منحصره سرايت مى كند و مبغوضيت نفسى مقدمه را از بين مى برد مگر اين كه بخواهد كبراى ملازمه را انكار كند و شاهد اين مطلب ملاحظه اراده تكوينى انسان در اين موارد است كه قطعا به خروج تعلق مى گيرد و اراده تشريعى هم بر وزان اراده تكوينى است اگر ملازمه را قبول كرديم پس از اين جهت فرقى نمى كند چه انحصار به سوء اختيار باشد و چه به غير سوءاختيار در عالم محبوبيت و مطلوبيت نسبت به خروج بعد از دخول كسر و انكسار شكل مى گيرد و وجوب غيرى فعلى مى شود.  البته اين با قطع نظر از بحث هاى آينده است كه آيا اساساً بين اين دو مقتضى وجوب و حرمت تنافى هست يا خير پس اگر مقدميت خروج از دار مغصوبه قبول شد كبراى وجوب غيرى آن قابل انكار نيست و مثل دخول لا بسوءاختيار است.  اما بحث اصلى در جهت سوم است كه حال كه در خروج هم مقتضى حرمت موجود است و هم متقضى وجوب، چگونه اين دو مقتضى اثر مى كنند و آيا هر دو اثر مى كنند يا اين كه يكى از اين ها اثر مى كند و ديگرى اثر نمى كند و يا هر دو از تأثير مى افتند كه اختلاف در تشخيص اين امر منشأ اختلاف اقوال گذشته در اين مسأله شده است چنانكه در جهت سوم توضيح خواهيم داد.        [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، ص169.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref2). بحوث فى علم الاصول، ج1، ص94. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (495)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 495  ـ  يكشنبه  1393/10/14**  بسم الله الرحمن الرحيم  **جهت سوم :**  در اين جهت بحث در اين است كه وقتى در خروج از مكان مغصوب هم مقتضى حرمت هست و هم مقتضى وجوب غيرى يا نفسى آيا هر دو حكم فعل مى شوند يا يكى فعلى مى شود يا هيچ كدام فعلى نيستند كه مهم، همين بحث است و اختيار يكى از اقوال پنچگانه گذشته  بر آن مبتنى است.  البته در اين جهت سوم در دو مقام بحث مى شود يكى حل مشكل تضاد حرمت و وجوب در خود مقدمه يعنى خروج از مكان مغصوب و ديگرى حل مشكل تزاحم ميان مقتضى حرمت خروج با وجوب ذى المقدمه يعنى ترك غصب بيشتر و يا هر واجبى كه ممكن است متوقف بر خروج از مكان مغصوب باشد كه بايد ديد چگونه مى توان آن را حل كرد زيرا كه تكليف به حرمت مقدمه و وجوب ذى المقدمه آن هر چند در دو موضوع هستند و از باب اجتماع ضدين ـ كه محال است ـ نمى باشند وليكن تكليف به غير مقدور و تكليف به محال است كه آن هم معقول نيست .  اما براى حل مشكل اول، بايد در اين جا به نكاتى كه قبلا گفته شد رجوع كنيم يعنى اگر در جهت اول قائل به سقوط حرمت بعد از دخول شديم، و گفتيم كه حرمت بعد از دخول در مكان مغصوب به جهت لغويت بقاء ساقط شده است در جهت دوم مقدميت خروج براى ترك غصب زائد يا صغرايش را انكار كرديم مثل محقق اصفهانى(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1))و يا اقتضائش را براى وجوب غيرى انكار كرديم مثل مرحوم آخوند(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn2)) و شهيد صدر(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn3))كه قبول كردند كه در اين جا مثل جائى است كه واجب يك مقدمه مباح و يك مقدمه حرام دارد و عقل در آن حكم به سريان و وجوب غيرى نمى كند و يا كبراى وجوب مقدمه را انكار كرديم و اصلا ملازمه را قبول نداشتيم نتيجه اين مى شود كه خروج از مكان مغصوب بعد از دخول به سوء اختيار نه حرام باشد و نه واجب ; حرام نيست چون گفتيم بقاى حرمت خروج بعد از دخول به جهت اضطرار لغو است و ساقط مى شود و واجب هم نيست چون به يكى از اين سه مبنائى كه گفتيم وجوب غيرى در كار نيست پس خروج نه واجب شرعى است و نه حرام شرعى، گرچه عقلا لازم است بجهت ترك حرام زائد انجام گيرد و اين همان قول صاحب كفايه از اقوال پنجگانه گذشته است.  اگر قائل به وجوب غيرى شديم و صغراى مقدميت را يا براى ترك غصب زائد و يا براى واجب ديگرى ـ مانند انقاذ غريق چنانچه غريقى باشد كه واجب است انقاذ شود ـ قبول كرديم، در اين صورت خروج، واجب غيرى بدون حرمت مى شود كه قول صاحب فصول(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn4)) از اقوال پنجگانه است.  خلاصه طبق آنچه كه در جهت اول و دوم گذشت اجتماع حرمت و وجوب لازم نمى آيد بلكه يا هر دو منتفى هستند كه قول صاحب كفايه(رحمه الله)است و يا تنها واجب است و حرام نيست گرچه قبل از دخول حرام بوده است كه قول صاحب فصول(رحمه الله) است و على كل حال اجتماع ضدين يعنى حرمت و وجوب لازم نمى آيد .  بر اين راه حل و يا اين دو قول اشكالاتى مشترك وارد شده است زيرا كه اين دو قول در يك نكته شريكند كه حرمت خروج قبل از دخول فعلى بوده وليكن بعد از دخول ساقط شده است و صاحب فصول(رحمه الله) اضافه مى كند كه داراى وجوب هم است ولى مرحوم آخوند(رحمه الله)آن را در اينجا قبول ندارد و در اين جا اشكالاتى بر آن جزء مشترك دو قول وارد شده است و اين اشكالات مى خواهد بگويد اين حرمت مغيا به دخول و مبدل شده به وجوب بعد از دخول معقول نيست بلكه اگر بعد از دخول حرام نيست از قبل هم حرام نبوده است و تنها واجب غيرى يا نفسى است كه اين، همان قول اول كه منسوب به شيخ انصارى(رحمه الله)و مرحوم ميرزا(رحمه الله)است، مى باشد و مبنايش هم همين اشكالات است كه ذيلاً به آنها مى پردازيم.  **اشكال اول:**  يك اشكال اين است كه خروج بعد از دخول ـ كه اضطرارى است ـ نمى تواند حرام باشد قبل از دخول هم نمى تواند حرام باشد چون خروج، قبل از دخول مقدور نيست زيرا كه خروج وقتى مقدور است كه انسان داخل در مكان شود و تحريم خروجى كه در زمان تحريم مقدور نيست غير معقول است زيرا كه در همه تكاليف قدرت شرط است.  اين اشكال كه در برخى تقريرات به چشم مى خورد سطحى است و جوابش روشن است چون مقصود ما از حرمت خروج، حرمت عنوان خروج نيست بلكه مقصود حرمت فعل غصبى است كه شخص در زمان خروجش و تصرف خروجيش در مكان مغصوب انجام مى دهد و بحث اين است كه اين حصه از غصب كه غصب خروجى است قبل از دخول حرام است يا خير؟ و اين مقدور مكلف است و ترك آن به اين است كه داخل نشود و اين مثل ساير مسببات اسباب توليدى است كه حرام مى شود مثلاً وقتى كسى سمى را در غذاى شخصى مى ريزد كشتن او بالتسبيب مقدور او است و قدرت بر ترك حرام را دارد به اين كه سبب را ترك كند و اين جا هم از اول بر ترك غصب در ساعت دوم ـ كه همان غصب خروجى است به عدم دخول ـ قدرت دارد بله، عنوان خروج صدق نمى كند ولى حرام، عنوان خروج نيست بلكه عنوان غصب است و غصب در هر آنى حرام است و ترك غصب واجب است و مى توانست در آن ثانى ترك غصب انجام گيرد به ترك دخول و يعنى سبب ترك غصب دخولى، در آن اول است پس مقصود از حرمت خروج قبل از دخول حرمت غصب خروجى است يعنى تصرفاتى كه در مكان مغصوب بعد از دخول انجام مى گيرد قبل از دخول حرام بوده است چون كه تركش مقدور بوده است كه البته اين حرمت پس از دخول به جهت لغويت بقائش ساقط مى شود.  **اشكال دوم:**  اين است كه هر چند بنابر اين كه حرمت بعد از دخول ساقط شود ديگر اجتماع ضدين يعنى اجتماع حرمت و وجوب غيرى در يك زمان شكل نمى گيرد وليكن روح تضاد ميان دو حكم محفوظ است زيرا كه مقتضى و مبادى حرمت ـ كه عبارت از مبغوضيت است ـ باقى است زيرا مبادى امر و نهى يعنى محبوبيت و مبغوضيت به امور غير مقدور هم تعلق مى گيرد و با سقوط حكم به جهت لغويت ساقط نمى شوند و در موارد سقوط عصيانى فقط بقاى حرمت و طلب ترك لغو است پس مبغوضيت غصب خروج محفوظ است و اگر مبغوضيت محفوظ، بود و از آن طرف مقدميت و محبوبيت را هم قبول كرديد اجتماع ضدين لازم مى آيد زيرا آنچه كه در اجتماع وجوب و حرمت محال بود به لحاظ تضاد بين روح امر و نهى و مبادى آنها يعنى مبغوضيت و محبوبيت بود و مشكل، امتناع اجتماع امر و نهى در اجتماع مبادى آنها بود پس با سقوط حرمت مشكل حل نمى شود و به لحاظ روح امر و نهى اين جا نيز امتناع و تضاد باقى است.  شهيد صدر(رحمه الله) اين بيان را ذكر كرده و پاسخ داده است كه ما در اين جا به اين مطلب ملتزم مى شويم كه محبوبيت غيرى بنابر ملازمه و وجوب مقدمه بر اين مبغوضيت به جهت كسر و انكسار غالب مى شود و مبغوضيت باقى، شأنى مى شود و بالفعل محبوب است و مولا دوست دارد مكلف بيرون برود ولى اين نكته، مانع و رافع اصل حرمت قبل از دخول نيست و معناى اين مطلب اين است كه مبغوضيت شانى براى جعل حرمت ـ ولو قبل از دخول ـ كافى است كه قبلاً هم اين مطلب از شهيد صدر(رحمه الله)گذشت كه براى جعل وجوب و حرمت محبوبيت و مبغوضيت فعلى لازم نيست.  پس در اين جا نه اجتماع امر و نهى به لحاظ حرمت و وجوب پيش مى آيد چون حرمت ساقط شده و فعلى نيست و نه به لحاظ مبادى، تضاد و اجتماع پيش مى آيد چون كسر و انكسار شده و مبغوضيت مغلوب مى شود .  **اشكال سوم**: كه اشكال مهمى است و مرحوم ميرزا(رحمه الله)اين اشكال را دنبال كرده است و بر اساس آن اين قول را قبول نكرده كه بگوئيم حرمت خروج از اول هست ولى به سبب لغويت بقاءً ساقط مى شود و ايشان مى گويد اگر خروج مقتضى وجوب غيرى يا نفسى داشته باشد پس از اول هم حرام نبوده است يعنى قبل از دخول هم حرام نبوده است و سقوط آن عصيانى نيست بلكه از باب عدم جعل حرمت بر آن است و اين اشكال را با دو بيان مى شود تقرير كرد.  **بيان اول** اين كه جعل وجوب و حرمت در يك فعل در دو زمان بدين نحو كه بگوئيم قبل از دخول حرمت داشته و بعد از دخول حرمت ندارد و وجوب دارد گرچه فاقد محذور اجتماع ضدين است  چون حرمت و وجوب در يك زمان جمع نشده اند بلكه حرمت قبل از دخول است و بعد از دخول وجوب مى آيد و اجتماع حرمت و وجوب در يك زمان محال است نه در دو زمان ولى اين ، واجد محذور ديگرى است و آن اين است كه مستلزم جهل جاعل و يا به تعبير بهتر مستلزم تهافت در لحاظ و نظر جاعل است كه آن هم ممتنع است و شبيه آنچه در جمع بين حكم ظاهرى و واقعى گفتيم كه هم اجتماع دو حكم متضاد محال است و هم قطع به اجتماع ضدين و حتى احتمال اجتماع ضدين از نظر جاعل محال است و انسان نمى تواند در ذهنش احتمال اجتماع ضدين را بدهد و در اين جا هم مى گوييم چون كه متعلق اين دو حكم يعنى حرمت مغيا به دخول و وجوب مشروط به آن بر يك فعل و در يك زمان است كه همان فعل غصب خروجى است كه در زمان بعد از دخول است و اگر مولا و جاعل بگويد حالا اين فعل غصب را حرامش مى كنم وليكن مغيابه دخول و تا آن زمان و على تقدير دخول هم واجبش مى كنم، اين تهافت در نظر اوست. بله، اگر تنها جعل اول را داشته باشه و بعد بفهمد اشتباه كرده است و آن را نسخ كند اين ممكن است خلط از انسان و مولاى معمولى واقع شود چون ممكن است جاهل به مصالح واقعى باشد ولى در مولاى شرعى ممكن نيست .  اما اين كه از اول هر دو را جعل كند; هم حرمت را قبل از دخول و مغيابه آن و هم وجوب را بعد از دخول و مشروط به آن جعل كند، معقول نيست حتى از مولاى عرفى زيرا كه در ذهنش تهافت در ملاك جعل پيش مى آيد كه محال است چون كه متعلق اين دو حكم كه فعل واحد و در زمان واحد است يا مفسده غالبه دارد و يا مصلحت غالبه و على كل تقدير بايد يكى از دو حكم مذكور را جعل كند و اين كه يك فعل را ببيند كه هم در آن مصلحت غالبه است و هم مفسده غالبه و اين مستلزم تهافت در نظر جاعل است پس وحدت متعلق كافى است كه جاعل نتواند براى آن دو حكم قرار دهد حتى به نحوى كه فعليت آنها در دو زمان باشد مگر به نحو نسخ آن هم در صورت جهل و اين خارج از فرض است زيرا كه فرض به اين است كه از اول هر دو حكم در حق مكلف جعل مى شود پس درست است كه زمان فعليت حرمت و وجوب متفاوت است ولى متعلق وجوب و حرمت چون يك فعل است اين فعل يا بايد مصلحت غالبه داشته باشد و يا مفسده غالبه كه على كل تقدير جاعل نمى تواند بيش از يك حكم براى آن قرار دهد و چون فرض بر اين است كه خروج بعد از دخول مصلحت غالبه دارد يا به جهت وجوب نفسى ردّ مال و تخليه غصب بنابر مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn5))ـ كه در جهت دوم گذشت ـ و يا به جهت وجوب غيرى براى واجب اهم لذا اصلا براى خروج حرمت جعل نمى شود حتى به نحو مغياى به دخول و فقط وجوب خروج مشروط به دخول مجعول است ولذا مكلف استحقاق عقوبت بر آن را هم ندارد و قول اول ثابت مى شود كه خروج از ابتدا واجب مشروط است و حرام نيست و استحقاق عقوبت بر غصب دخولى است نه بر خروج .        [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). نهاية الدرايه،(طبع قديم)، ج1، 550.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref2). كفاية الاصول(طبع آل البيت)، ص169.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref3). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص92.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref4). الفصول الغرويه، ص124.  [[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref5). فوائد الاصول، ج2، ص447. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (496)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 496  ـ  دوشنبه  1393/10/15**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در بيانى بود كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_496.doc#_ftn1)) در رد بيان مرحوم صاحب فصول(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_496.doc#_ftn2)) داشتند كه گفته شد كه به دو بيان قابل تقريب است .  **تقريب اول:** بيان اول اين بود كه اگر حرمت خروج بعداز دخول ساقط شود و وجوب غيرى يا نفسى بيايد كه اين معقول نيست و مستلزم جهل آمر است كه در شارع مقدس معقول نيست بلكه حتى در غير شارع هم مستلزم تهافت در لحاظ آمر است كه محال است چون كه هر چند زمان حرمت قبل از زمان وجوب است و دو حكم در يك زمان جمع نشدند كه اجتماع ضدين حاصل شود ولى متعلقشان يك فعل و در يك زمان است و آن خروج بعد از دخول است كه اين مى خواهد قبل از دخول حرام باشد و بعد از دخول واجب باشد و متعلق و فعل واحد، يا مصلحت غالبه دارد يا مفسده غالبه و نمى شود واجد هر دو باشد و آمر معمولى هم به اين نكته ملتفت است كه اگر اين متعلق واحد در زمان واحد مصلحت غالبه دارد ديگر چرا براى آن حرمت جعل كند و اگر مفسده غالبه دارد چرا برايش وجوب جعل كند مگر اين كه جهل داشته باشد مثلاً اول فكر مى كرده مفسده دارد و بعدا فهميده است كه داراى مصلحت است كه اين خارج از فرض است زيرا فرض اين است كه هر دو حكم از ابتداء مجعول است پس تعدد زمان وجوب و حرمت كه متعلق واحد دارند در رفع امتناع كافى نيست و معيار، به تعدد زمان متعلق است .  آقاى خويى(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_496.doc#_ftn3))مطلبى را هم بر اين تقريب فوق اضافه مى كند كه اين مطلب در احكام تكليفى صحيح است ولى در احكام وضعى قابل تصور است به اين نحو كه اگر در دو زمان باشد دو حكم وضعى متناقض را بر يك موضوع قرار داده بر خلاف نظر مرحوم ميرزا(رحمه الله)مثلا ايشان در بحث بيع فضولى قائل به كشف حكمى شده اند كه در عقد فضولى اقوالى هست كه اگر بيع فضولى انجام شد و مالك بعد اجازه داد در اين اجازه بحث شده است كه آيا ناقل است يا كاشف و چون كه اجازه بيع قبلى است و بيع قبلى را تنفيذ مى كند گفته مى شود كه كاشف است و بحث شده كه آيا اين كشف، حقيقى است و يا حكمى، كه اگر كشف حقيقى باشد اجازه مثل شرط متاخر است براى مشروط متقدم و حقيقتاً مالكيت و نقل انتقال از قبل حاصل شده است و اين را كشف حقيقى مى گويند و يك قول هم كشف حكمى است كه گفته اند قبل از زمان اجازه مبيع واقعاً بر ملك مالك اصلى باقى بوده است ولى بعد از اجازه از زمان اجازه به بعد حكم مى شود كه از روز اول انتقال ملكيت حاصل شده است نه اين كه كشف مى كنيم واقعا بوده است بلكه حالا حكم مى شود كه از اول بوده است با اين كه واقعاً در روز قبل از اجازه ملكيت مالك اصلى باقى بوده است ولى در زمان بعد از اجازه حكم مى شود كه از اول منتقل شده است و اين دو حكم وضعى به ملكيت يك مال در يك زمان از آنجا كه خود حكمهاى وضعى در دو زمان هستند اشكال ندارد و مصلحت در خود اين دو اعتبار وضعى است و مى خواهد آثارى را بر خود اين حكم وضعى ـ كه متعدد و در دو زمان است ـ بار كند و در متعلق آن كه واحد است نيست وليكن در احكام تكليفى اين معقول نيست و نمى شود متعلق واحد در زمان واحد هم مصلحت غالبه داشته باشد و هم مفسده غالبه و ايشان بر اساس اين بيان مى گويد اگر قائل شويم بعد از دخول، مقتضى وجوب خروج را داريم و مصلحتش غالب است ديگر جعل حرمت بر آن معقول نيست نه الان و نه قبل از دخول و آمر حتى در مولاى عرفى و معمولى هم نمى تواند دو حكم متضاد بر متعلق واحد در زمان واحد جعل كند مگر به نحو نسخ و تبدل نظر كه خارج از بحث است.  لهذا بنابر وجوب نفسى و يا غيرى خروج بعد از دخول ديگر حرمتى وجود نداشته حتى قبل از دخول و همان قول منسوب به شيخ انصارى(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_496.doc#_ftn4)) ثابت مى شود و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)اين مطلب را هم قبول كرده است ولى چون كه مقتضى وجوب را براى خروج نه براى وجوب نفسى قائل شده و نه غيرى قائل به حرمت قبل از دخول شده است و عدم وجوب و عدم حرمت بعد از دخول كه قول صاحب كفايه(رحمه الله)است را قبول كرده است و الا ايشان بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله) را نسبت به عدم امكان جعل حرمت مغيا به دخول و وجوب خروج بعد الدخول را قبول كرده است چنانكه توضيح بيشتر آن خواهد آمد.  اين بيان تمام نيست و در اين جا امتناعى نيست و نه به لحاظ مصلحت و مفسده غالبه يعنى مبادى حرمت و وجوب تهافتى در لحاظ آمر به وجود مى آيد و نه به لحاظ نفس دو حكم وجوب و حرمت.  اما به لحاظ مصلحت غالبه و مفسده غالبه محذورى نيست زيرا كه به لحاظ عالم ملاكات معقول و ممكن است در يك فعلى مفسده مطلقه اى باشد مثلا فعل غصب مفسده مطلقه غير مشروطه دارد حتى نسبت به حصه غصب خروجى ولى در مورد اين مفسده چنانچه مكلف داخل مكان مغصوب شد يك مصلحت غالبى هم ايجاد مى شود به نحوى كه دخول شرط اتصافش و نياز به آن است نه شرط تحقق آن يعنى يك وقت هم مصلحت و هم مفسده در شخص متعلق واحد مطلق و فعلى است در اين جا ديگر دو ملاك در كار نبوده و دو حكم قابل جعل نيست بلكه يكى از دو حكم قابل جعل است كه طبق ملاك غالب باشد.  اما اگر فعليت مصلحت و نياز به آن و يا توقف بر آن مشروط به دخول بود و مثلاً دخول شرط اتصافش بود كه اگر داخل نمى شد به آن نياز نبود و اين مصلحت لازم نمى شد در چنين حالتى مولا، هم خواهان ترك آن مفسده مطلقه است و هم عدم تفويت آن مصلحت غالبه مشروط را ـ در فرض تحقق شرطش ـ مى خواهد و از هيچ يك دست نمى كشد و تهافتى در مبادى و ملاكات شكل نمى گيرد زيرا كه مكلف مى تواند با ترك آن شرط يعنى دخول، هم مفسده مطلقه را در غصب خروجى ترك كرده باشد و هم مصلحت را تفويت نكرده باشد چون كه قبلاً گفتيم كه رفع نياز و شرط اتصاف تفويت نيست و همچنين است اگر فرض شود كه مفسده اعظمى در عدم خروج بعد از دخول حاصل مى شود كه دخول، شرط تحقق آن مفسده اعظم است كه اقتضاى امر به خروج مى كند و اين مطلب مثل اين است كه اگر تشنه نشويد آب خوردن مصلحت پيدا نمى كند و ارتفاع شرائط اتصاف به معناى از بين رفتن نياز به مصلحت است نه اين كه مصلحت از بين رفته و تفويت شده است.  پس اگر فعلى و متعلق واحدى مفسده مطلقه داشت و داراى مصلحت مشروطه به شرطى به نحو شرط اتصاف كه در اينجا دخول است، بود كه بعد از دخول نياز به مصلحت در خروج ايجاد مى شود در اين گونه موارد قهراً آمر مى خواهد هم مفسده غصب تحقق نيابد چون مطلق است و هم نياز به آن مصلحت در خروج غصبى اگر محقق شد تفويت نشود و لذا هم از آن غصب خروجى نهى مى كند و هم امر مى كند مشروط به خروج على تقدير دخول تا اين كه مكلف داخل مكان مغصوب نشود تا هم غصب خروجى را ترك كرده باشد و مفسده اش دفع شود و هم وقتى داخل نشد نياز به مصلحت مشروط در خروج ندارد چون شرطش فعلى نشده است و هم وجوب مشروط را جعل مى كند تا در فرض مخالفت و عصيان غالبه كه نيازش و شرط اتصافش حاصل شده است تفويت نشود هر چند مكلف بر فرض دخول نسبت به تحقق مفسده مطلقه در غصب عصيان كرده و آن را ترك نكرده است.  پس مى شود متعلق و فعل واحد اين حالت را داشته باشد كه هم در او مفسده مطلقى باشد و هم على تقدير شرطى مفسده اعظمى در عدم آن و يا مصلحت اهم در فعل آن شكل گيرد كه اگر آن شرط نبود اين مصلحت و نياز شكل نمى گرفت و آنچه كه محال است اين است كه در متعلق واحدى هم مفسده غالبه و هم مصلحت غالبه هر دو فعلى و مطلق باشد ليكن در مانحن فيه اينگونه نيست و به نحوى است كه گفتيم و معقول است و مثال هم زياد دارد مثلا براى انسان خوردن دواى تلخ ناخوشايند است ولى وقتى مريض شد خوردنش داراى مصلحت اعظم است ولى اين به معناى تلخ نبودن و مبغوضيت نفسى نداشتن نيست و لذا همان مفسده تلخى كه مطلق است موجب اجتناب از مريض شدنش مى شود تا دچار خوردن دارويى تلخ و مبغوض نشود هر چند بعد از مريض شدن مطلوب وى مى شود چون كه مصلحت اهم سلامت متوقف بر آن شده است و اين تلخى و مفسده مطلقه در آن دارو باعث مى شود كه كارى كند كه مريض نشود.  پس از نظر مبادى تهافتى در كار نيست و از نظر وجوب و حرمت هم چنانچه ملاكات اين گونه شد تهافتى در كار نيست و آمر عرفى هم جعل حرمت مى كند و هم جعل وجوب مشروط براى اين كه هر دو غرض تفويت نشود; حرمت را جعل مى كند چون كه مكلف مى تواند آن شرط را ايجاد نكند و داخل نشود و هر دو ملاك تفويت نشود وليكن اگر داخل شود و ملاك ترك مفسده مطلقه را تفويت كرد به خروج امر مى كند تا مصلحت غالبه تحصيل شود و تفويت حاصل نشود و يا مفسده اعظم شكل نگيرد.  بدين ترتيب امكان تعلق امر و نهى و وجوب و حرمت به متعلق واحد مشخص مى شود چون كه مركز و محركيت آنها متعدد است نهى و حرمت براى اين است كه مولا مى خواهد ترك خروجى از باب عدم دخول صورت گيرد واين با امر به خروج كه مشروط به دخول است منافات ندارد چون كه امر مشروط شرط خودش را ايجاد نمى كند بلكه على تقدير تحقق شرط امر سد باب عدم مامور به مى كند كه اين باب عدم ديگرى است كه حرمت قبل از دخول، آن را باز نمى كند پس مركز فاعليت و محركيت اين دو حكم تا است و امتناع و تهافتى ميان اين دو حكم يعنى حرمت مغيّاى به دخول و قبل از دخول و وجوب مشروط به دخول به هيچ وجه موجود نيست.  اين برهان روشنى است بر امكان و صحت مدعاى صاحب فصول(رحمه الله) كه قائل است خروج از غصب قبل از دخول مى تواند حرام باشد و حرمتش مغياى به دخول باشد و در عين حال داراى وجوب نفسى و يا غيرى مشروط به دخول هم باشد و اين مطلب نه تهافت و امتناعى به لحاظ مبادى حرمت و وجوب دارد و نه به لحاظ محركيت و باعثيت و زاجريت وجوب و حرمت محذورى دارد .  بنابراين نه بين ملاكين و عالم مبادى اين دو امر و نهى تهافتى است و نه به لحاظ عالم خطاب، حرمت مغيا به دخول و وجوب مشروط به آن، چون كه محركيت هر كدام به مركزى غير از ديگرى دارند و حرمت بابى را براى ترك غصب خروجى باز مى كند غير از بابى كه وجوب مشروط به دخول آن را سد مى كند.  **تقريب دوم:** تقريب ديگرى هم در تقريرات ايشان آمده است كه در پاورقى ذكر كرده ايم و حاصلش اين است كه حرمتى كه مى خواهد قبل از دخول جعل شود براى حصه غصب خروجى است كه در فرض تحققش مطلوب بوده و داراى مصلحت غالبه است و حرام واقع نمى شود در صورتى كه حرمت بايد از فعلى كه اگر واقع شود حرام باشد زاجريت داشته باشد و چه طور مى شود حرمت را براى فعلى قرار دهيد كه در فرض وقوعش داراى مصلحت غالبه و مطلوبيت است و حرام واقع نمى شود و اين خلاف زاجريت و محركيت نهى و حرمت است و اين تحريم چيزى است كه لو وقع، وقع محبوبا و اين چنين حرمتى زاجريت ندارد و لغو است چون اگر انجام بدهد حرام نيست .  اين بيان هم تمام نيست چون زاجريت هر تكليفى به لحاظ زمان فعليت خودش است يعنى زمانى كه اين حرمت فعلى است بايد زاجريت داشته باشد و اين جا دارد و زمانى كه اين حرمت فعلى است يعنى قبل از دخول اين نهى زاجريت داشته و مكلف را حتى از تحقق حصه غصب خروجى به اين كه وارد نشود منع مى كند يعنى مى گويد خروج غصبى را منعدم كن به ترك دخول و اين زاجريت براى اين حرمت است ولذا بر آن هم عقاب مى شود هر چند حرمت بعد از دخول به جهت لغويت، بقاءً ساقط شود و مغيا مى شود به دخول ولازم نيست كه اتصاف به حرمت در زمان تحقق فعل حرام باشد و الا به مسببات توليدى نقض مى شود كه حرام هستند و ميان زمان تحقق آنها و زمان فعل سبب آنها فاصله باشد مثلاً ميان قتل نفس محترمه و سببش كه دادن طعام مسموم است زمانى فاصله باشد كه در آن زمان منع از تحقق سبب براى مكلف مقدور نباشد و نهى از باب لغويت، بقاء ساقط شود .  بنابراين در اين جا هم زاجريت حرمت قبل از دخول در زمان خودش تام است و اين كافى است و بيش از اين هم زاجريت لازم نيست همانند محرمات بالتسبيب پس برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)با هر دو تقريبش تمام نبوده و قول صاحب فصول(رحمه الله)معقول است يعنى بنابر وجود مقتضى وجوب نفسى و يا غيرى در خروج مشروط به دخول، خروج واجب مى شود و حرام قبل از دخول كه سقوطش بعد از دخول به جهت لغويت سقوط عصيانى است و اين قول هيچ امتناعى ندارد.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_496.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص447.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_496.doc#_ftnref2). الفصول الغرويه، ص 138.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_496.doc#_ftnref3). مصباح الاصول، ج2، ص217.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_496.doc#_ftnref4). مطارح الانظار، ج1، ص709. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (497)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 497  ـ  سه شنبه  1393/10/16**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اشكال مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV3.doc#_ftn1)) و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV3.doc#_ftn2)) بر قول صاحب فصول(رحمه الله) بود كه فرموده بودند ميزان در امتناع اجتماع امر و نهى وحدت زمان متعلق است و نمى شود غصب خروجى داراى حرمت باشد كه قبل از دخول ثابت شده باشد و بعد از دخول هم وجوب بيايد با اين كه متعلق آنها يك فعل و در زمان واحد است.  اين مطلب فوق اصل محذورى بود كه به طور فنى بيان گرديده كه در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله) مطرح شده بود و در كلمات آقاى خويى(رحمه الله)نيز زياد به آن پرداخته شده است و مورد قبول واقع شده و فرق بين احكام وضعى و تكليفى را هم گفته بودند و مغالطه اين بيان در كلمات شهيد صدر(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV3.doc#_ftn3)) بيان شد.  حال ممكن است كسى در اينجا اين گونه فرض كند كه ما در باب خروج يك جواب ديگرى هم داريم به اين نحو كه خروج، حركتى است قائم به شخص مكلف و غصب، القاى ثقل و كون در مكان مغصوب است و اين ها دو فعل متقارن با هم ديگر هستند; حركت خروجى فعلى در عضلات متحرك است و غصب كون در مكان مغصوب است و اين دو مثل نماز و نظر به اجنبيه و يا كون در مكان مغصوب و ركوع و قيام است و تركيب بين آنها انضمامى است و وقتى تركيب انضمامى شد مى شود يكى محرم باشد و ديگرى واجب، حال يا واجب نفسى و يا واجب غيرى و چون تركيب انضمامى است محذور امتناع در كار نيست مثل اين كه حين خواندن نماز به اجنبيه نيز نظر كند يا مثل نماز در مكان مغصوب بنابراين كه تركيب بين آنها انضمامى است و سجود را هم بگوئيم القاى ثقل نيست و از مقوله وضع است و آن مقوله ديگرى غير از مقوله غصب است و تركيب در آنها انضمامى است پس امتناعى در كار نيست.  اين جواب ناتمام است **اولاً:** چون واقعاً خروج تنها حركت نيست بلكه پاگذاشتن و تصرف در زمين مغصوب است و حركاتى كه قوام فعل خروجى است تصرفى است غير از تصرف نشستن در مكان مغصوب و فرضا اگر در اين مثال تركيب اتحادى نيست مى شود تركيب اتحادى را مثال زد و آن جا هم همين بحث مى آيد كه بايد به طور اساسى حل شود.  **ثانياً:** اين جا كون در مكان مغصوب و حركت خروجى متلازمين دائمى هستند و بنابر تركيب انضمامى بازهم مشكل تكليف به محال پيش مى آيد زيرا كه مكلف نمى تواند بين آنها تفكيك قائل شود و متلازمينى هستند كه افتراق ندارند پس بايد اشكال را به گونه ديگرى حل كرد كه آيا مى شود حرمتى قبل از دخول و وجوب خروجى مشروط به دخول بيايد يا خير؟ در اين رابطه برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله)و آقاى خويى(رحمه الله) مطرح است كه معيار در امتناع اجتماع، وحدت متعلق در زمان واحد است حتى اگر حرمت و وجوب در دو زمان باشد و گفتند كه مستلزم جهل بلكه تهافت در لحاظ آمر است اين اصل و روح برهان ايشان بر امتناع است .  حل اين برهان نكته اى است كه در كلام شهيد صدر(رحمه الله) وجود داشت كه ايشان فرمود ميان اين دو حكم تنافى نيست هر چند متعلق در يك زمان است و اگر وجوب و ملاك و محبوبيتى كه به جهت آن حاصل مى شود مشروط به دخول باشد  دخول شرط اتصاف باشد، تضاد يا تهافتى در اين صورت شكل نمى گيرد نه در محركيت امر و نهى و نه در مبادى آنها زيرا كه در مبادى حرمت ـ يعنى مفسده ـ غصب، مطلق است و اين اقتضا دارد تحريم مطلقى هم بشود حتى براى حصه غصبى خروجى و يك مصلحتى هم در طول دخول براى خروج ايجاد مى شود ـ حال چه نفسى باشد و چه غيرى مثلا ترك غصب زائد و يا انقاذ غريق متوقف بر آن شده باشد و اين مصلحت كه ايجاد مى شود اقتضا مى كند كه وجوب مشروط به دخول هم جعل شود ولى چون در طول دخول است منافاتى با زاجريت و اقتضاى حرمت خروج قبل از دخول ندارد و هنگامى كه داخل شد وجوب هم مى آيد ولى چون مشروط است به دخول نمى گويد كه بايد داخل شود زيرا دخول، شرط وجوب و اتصاف است و وجوب موضوع و شرط خود را اقتضا نمى كند پس در عالم مبادى و ملاكات مصلحت و مفسده با هم تنافى ندارند و در محركيت و زاجريت نيز با هم تنافى ندارند و نهى، عدم خروج به عدم دخول را اقتضا مى كند و مى گويد غصب خروجى را از طريق ترك سببش ـ كه دخول است ـ ترك كن و اين رافع موضوع مصلحت و شرط آن است كه با وجوب مشروط تنافى ندارد چون كه رفع شرط اتصاف و موضوع مصلحت، تفويت مصلحت نيست و وجوب هم مشروط به دخول است كه زاجريت حرمت در آن بسبب عصيان اضطرارى غصب در آن بعد از دخول چه خارج بشود و چه نشود ساقط شده است .  اين بيان فنى اصل اشكال را حل مى كند ولى اين بيان متوقف است بر اين كه ما قوام احكام را حب و بغض ندانيم كه اگر قوام و روح تكاليف را حب و بغض بدانيم.  اين بيان تمام نيست چون اين حرمت ـ كه مى خواهد از قبل فعلى باشد و عرض كرديم كه با دخول ساقط مى شود ـ به حصه غصب خروجى تعلق گرفته است كه زمانش بعد از غصب دخولى مى باشد و گفتيم كه زمان متعلق، واحد است و همين حصه از غصب متعلق وجوب نفسى و يا غيرى مشروط است كه مصلحت غالبه دارد و در حب و بغض نسبت به خروج كسر و انكسار مى كند پس آمر مى داند كه بعد از دخول آن متعلق واحد در زمان ديگر فعليت مبغوضيت نخواهد داشت و مبغوضيتش كسر و انكسار شده شأنى مى شود ولى باز هم حرمت را براى آن قرار مى دهد.  پس اين بيان متوقف است براين نكته كه مبغوضيت شانى را در تعلق حرمت كافى بدانيم و مبغوضيت فعلى لازم نباشد و مبغوضيت مثل مفسده و مصلحت امور تكوينى هستند كه در متعلق و در زمان متعلق بايد موجود باشد يعنى همان طور كه مى گوئيم در زمان خروج، غصب داراى مفسده است بايد مبغوضيت هم ـ اگر قوام حرمت باشد ـ در آن زمان باشد در صورتى كه در اينجا متعلق حرمت در زمان خودش فاقد مبغوضيت فعلى است بلكه داراى مبغوضيت شانى است ولى گفتيم كه آن لازم نيست و مفسده در غصب خروجى براى جعل حرمت كافى است چون كه مولى عدم وقوع آن مفسده مطلق را كه در متعلق فعلى مى خواهد و محركيتش اين است كه مكلف داخل نمى شود و مفسده دفع مى شود و مصلحت هم تفويت نمى گردد چون كه شرط اتصافش به وجود نيامده است.  پس لازمه بيان فنى و صحيح شهيد صدر(رحمه الله) در اين جا اين است كه مبغوضيت و محبوبيت قوام وجوب و حرمت نيست و خود ايشان اين را ملتفت شده ولذا مطلبى را كه در بحث اجتماع گذشت تغيير داده است همانگونه كه در آنجا نيز اشاره كرديم يعنى لازمه اين جواب فنى از برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله)و آقاى خويى(رحمه الله)اين است كه قوام امر و نهى به زاجريت و محركيت است و تضاد هم به همين لحاظ است و به لحاظ حب و بغض نيست تا گفته شود روح امر و نهى است و آن را سبب امتناع اجتماع بدانيم و اين يك نكته كلى است كه بايستى امتناع اجتماع امر و نهى و تضاد ميان آنها به لحاظ مركز محركيت و زاجريت آنها لحاظ شود ولذا آنچه كه در بحث امر به جامع و نهى از فرد ـ مسأله اولى ـ گذشت و مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)فرمود كه درست است كه امر به صرف وجود خورده و صرف وجود غير از فرد است ولى حب جامع به نحو بدلى و صرف الوجود بر فرض ترك باقى افراد به فرد سرايت مى كند و آن فرد محبوب مى شود و اجتماع حب و بغض در آن شكل مى گيرد كه محال است و لذا بايد امر به صرف الوجود مقيد شود به غير فرد محرم و مى گفتند اين امتناعى است كه مبتنى است بر سريان حب از جامع به فرد على سبيل البدل يا مشروط كه ايشان آن جا فرمود وجدان ما اين را قبول مى كند و ليكن ايشان طبق اين بيان در اينجا از امتناع عقلى در آن مسأله دست كشيدند البته از حب مشروط بر نگشتند بلكه از اين كه محبوبيت و مبغوضيت فعلى قوام امر و نهى است دست كشيدند كه طبق آن ديگر عيبى ندارد حب صرف الوجود به فرد سرايت كند و مثلاً مبغضويت فرد غالب باشد و حب جامع در فرد شأنى باشد و لازم نيست كه امر مقيد شود و بر جامع باقى مى ماند چرا كه قوام امر به محركيت است كه به صرف الوجود است و با حرمت فرد و زجر آن تنافى و تضادى ندارد چون كه در دو مركز هستند و هر دو هم قابل امتثال هستند هر چند اگر آن فرد را انجام دهد هم واجب و صرف الوجود شكل گرفته و هم حرام، پس حتى اگر سرايت حب از جامع به كل فرد فرد على سبيل البدل را قبول كنيم اين بالدقه باعث امتناع امر به صرف الوجود و نهى از فرد نمى شود.  در اين جا هم اين دو مصلحت مشروطه و مفسده مطلقه در خروج غصبى هر دو قابل تحصيل هستند و لذا قبل از دخول كه نهى فعلى است مى تواند هر دو را تفويت نكند و بعد از دخول هم وجود مشروط فعلى مى شود و از تفويت مصلحت جلوگيرى مى كند پس هر چند مبغوضيت خروج بعد از دخول شانى است وليكن حرمت قبل از دخول براى حفظ غرض مولى و عدم تفويت آن كافى است و قوام نهى به همين است نه به مبغوضيت فعلى متعلق آن.  نكته اصلى در حل مساله همين است كه تضاد وجوب و حرمت به لحاظ محبوبيت و مبغوضيت در مباديشان نيست تا با هم متضاد باشند زيرا كه قوامشان به آنها نيست هر چند معمولاً واجب محبوب و حرام مبغوض است بلكه قوامشان به محركيت براى تحصيل غرض است ولذا گر دو غرض به گونه اى باشد كه امر و نهى بتوانند آنها را تامين كنند بدون اين كه غرضى تفويت شود و بدون اين كه زاجريت نهى و با عثيت امر بر يك متعلق و يك مركز قرار بگيرد امتناعى در كار نخواهد بود و اين نكته اصلى حل مشكل است و اين هم متوقف است بر اين كه ما قوام امر و نهى را به مبغوضيت و محبوبيت ندانيم گرچه ممكن است ظهور عرفى خطابات امر و نهى كاشف از آن باشد و طبق اين ضابطه هرگاه امر و نهى در باعثيت و زاجريت در يك مركز و با هم جمع نشوند و مثلاً يكى مشروط به شرطى باشد كه در آن زمان نباشد و يا در مركزى باشد كه ديگرى زجر ندارد در اين صورت امتناع رفع مى شود و اين مصاديق متعددى خواهد داشت كه ذيلاً به برخى از آنها اشاره مى كنيم .  1 ـ مورد امر به جامع به نحو صرف الوجود و نهى از فرد آن است (مثل امر به نماز و نهى از نماز در حمام) كه تفصيل آن گذشت .  2 ـ مورد دوم محل بحث ما است بنابراين كه خروج واجب نفسى و يا غيرى باشد و زاجريت حرمت خروج به جهت اضطرار به اين مقدار از غصب بعد از دخول ساقط مى شود بلكه گفته شده حرمت هم به جهت لغويت ساقط مى شود ولذا وجوبى كه بيايد و مشروط به دخول است در زمان سقوط حرمت و زاجريتش خواهد آمد گرچه متعلقشان در يك زمان است و آن غصب در زمان خروج است و جعل اين وجوب مشروط به جهت مصلحت غالبه مشروط به دخول است كه اگر مكلف داخل نمى شد و حرمت را امتثال مى كرد با عدم دخول اين مصلحت نبود و موضوع نداشت و چنين جايى هم تعلق چنين حرمت و وجوبى به متعلق واحد اشكال ندارد مگر اين كه در وجوب و حرمت محبوبيت و مبغوضيت بالفعل را شرط كنيم و وجود مفسده و مصلحتى كه بتوان آنها را با محركيت نهى مطلق و امر مشروط تامين كرد كافى نباشد اما اگر آن را كافى بدانيم كه روح جواب و حل شهيد صدر(رحمه الله) در همين نكته بود ديگر امتناعى در كار نيست و محذور امتناع و تضاد به جمع شدن بعث و زجر بر يك مركز است كه در اين موارد جمع نمى شوند.  حال مى خواهيم در اين جا براين اساس نكته اى را اضافه كنيم كه طبق اين تحليل صحيح ما اگر قائل به عدم سقوط حرمت بعد از دخول هم بشويم باز هم مشكل امتناع و تضاد رخ نخواهد داد و لازم نيست كه صاحب فصول(رحمه الله)ملتزم شود كه حرمت با دخول ساقط مى شود چون مثلاً لغو است چون اين مقدار از لغويت در اطلاق و بقاى زمانى حرمت تا تحقق عصيان قيد خطابات نمى باشد و موجب سقوط فعليت حرمت يا وجوب نيست بلكه موجب سقوط فاعليت آنها است و الا در مسببات توليدى كه محرم يا واجب با فاصله و بعد از اسباب توليدى محقق مى شوند قدرت مكلف بر آنها بعد از تحقق سبب زائل مى شود مثلاً بعد از دادن غذاى مسموم ديگر مكلف قدرت بر ترك كشتن ندارد و بعيد است كه گفته شود آنجا هم حرمت ساقط مى شود و وقتى كشته مى شود حرام فعلى شكل نگرفته است بلكه اعتبار حرمت باقى مى باشد و بقاء حرمت در اين جا مشكلى نخواهد داشت و اين مقدار بقاى حرمت لغويت ندارد و اين همان بقاى حرمت يا وجوب تا زمان معصيت و امتثال است.  مانحن فيه نيز حرمت غصب خروجى از مصاديق مسببات توليدى است كه به سبب دخول قهراً و اضطراراً واقع مى شود كه اگر كسى بگويد حرمت بعد از دخول هم باقى است همان طور كه در مسببات توليدى ديگر مى گويند مطلب صحيحى است و اگر اين را قبول كنيم باز هم امتناعى در كار نيست زيرا درست است كه خروج در يك زمان هم حرام مى شود و هم واجب حال چه نفسى باشد ـ اگر قائل شديم كه رد مال واجب نفسى است ـ و چه واجب غيرى باشد) ولى اعتبار حرمت و وجوب كه با هم تنافى ندارند و به لحاظ مبادى هم كه گفتيم مبغوضيت و محبوبيت فعلى لازم نيست و گفتيم قوام وجوب و حرمت به زاجريت و باعثيت آنها است و اين حرمت غصب، بعد از دخول خروجى چه باقى باشد و چه باقى نباشد ديگر زاجريت ندارد و مكلف چه بيرون نرود و چه برود اين مقدار غصب در زمان بعد از دخول نسبت به او اضطرارى است هر چند اختيار شكل آن كه به نحو تصرف بقائى باشد و يا خروجى، اختيارى است ولهذا امر به خروج معقول است وليكن به لحاظ حرام كه جامع غصب است اضطرارى است و بعد از دخول ترك آن مقدور نيست بنابراين حتى اگر حرمت هم باقى بماند چون كه زاجريت ندارد امتناعى ندارد و تضادى ميان وجوب و حرمت شكل نمى گيرد.  بنابراين اگر اين راه حل را بپذيريم ـ كه مى پذيريم ـ نه تنها قول صاحب فصول(رحمه الله) مقبول واقع مى شود بلكه قول صاحب قوانين ـ محقق قمى(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV3.doc#_ftn4)) ـ هم مقبول مى شود و مى تواند هم امر به خروج مشروط به دخول فعلى باشد و هم حرمت آن كه از قبل از دخول بوده باقى باشد البته واجب غيرى اصلاً محركيت ندارد و محركيت براى واجب نفسى است كه امر به ذى المقدمه است و با حرمت مقدمه، فاقد محذور اجتماع ضدين است بلكه واجد محذور تزاحم است ـ كه حلش خواهد آمد و وجدان هم همين را حكم مى كند كه چنين مكلفى نمى بايست به سوء اختيارش در مكان مغصوب داخل شود و اگر داخل شد  على رغم اين كه بر او واجب است از آن مكان خارج شود ـ اگر ردّ مال واجب شرعى ديگرى باشد غير از غصب ـ هم نسبت به دخولش غصب حرام كرده است و هم نسبت به خروجش كه بعد از دخول بر او واجب شده است زيرا كه مى توانسته با عدم دخول هيچ يك را مخالفت نكند و هر دو غرض را براى مولا حفظ كند.    [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV3.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص447.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV3.doc#_ftnref2). مصباح الاصول، ج2، ص217.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV3.doc#_ftnref3). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص96.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV3.doc#_ftnref4). قوانين الاصول ، ص153. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (498)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 498  ـ   شنبه  1393/10/20**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در جهت سوم و حكم خروج از مكان مغصوب به سوءاختيار بود و اقوالى گفته شد و قولى هم مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn1)) در رد قول صاحب فصول(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn2)) داشت كه فرموده بود: بعد از دخول حرمت ساقط مى شود و وجوب نفسى بعداز دخول هست ايشان برهانى اقامه كرد كه آقاى خويى;([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn3)) هم آن را پذيرفت كه اگر ملاك وجوب نفسى يا غيرى در فعل خروج بعد از دخول باشد ديگر اين فعل نمى تواند حرام باشد حتى قبل از دخول چون كه متعلق حرمت و وجوب در يك زمان است و متعلق واحد در يك زمان نمى شود هم واجب باشد و هم حرام و هم محبوبيت داشته باشد و هم مبغوضيت حتى در دو زمان مگر اين كه آمر جهل داشته باشد و جهل هم در مولاى حقيقى نيست بلكه در مولى عرفى هم تهافت در لحاظ شكل مى گيرد.  اين برهان فنى گذشت و شهيد صدر(رحمه الله)آن را جواب داد و فرمود نه تهافتى در مبادى امر و نهى موجود است و نه مشكلى در محركيت آن ها اتفاق مى افتد و مى شود مفسده فعل مطلقه باشد و لذا امر آن را حرام مى كند ـ ولو قبل از دخول ـ ولى بعد از دخول به جهت عجز از ترك اين مقدار غصب حرمت ساقط مى شود و امكان اينكه يك وجوب مشروط به دخول در اين جا بيايد وجود دارد زيرا كه مصلحتى بر فرض دخول محقق مى شود و اين دو حكم با هم تنافى ندارند نه در عالم مبادى تهافت دارد و نه در عالم اقتضاى تحريك و زاجريت و باعثّيت .  ما عرض كرديم اين جواب فنى و صحيح است ولى متوقف است بر اين كه قوام امر و نهى را به محبوبيت و مبغوضيت متعلق آن ها ندانيم و تحقق غرض و ملاك و يا محبوبيت و مبغوضيت شأنى هم كافى باشد و به عبارت بهتر قوام امر و نهى را در محركيت در تحصيل غرض بدانيم و اين جا هم غرض دو حكم در آن متعلق فعلى است و هم زاجريت نهى قبل از دخول و هم با عثيت امر مشروط به دخول با يكديگر تضادى ندارند زيرا كه در يك مركز جمع نمى شوند ولذا گفتيم اگر اين نكته فنى را قبول كرديم كه قوام امر و نهى به محبوبيت و مبغوضيت بالفعل نيست حتى مى شود به حرمت بعد از دخول هم قائل شد چون بعد از دخول حرمت فعلى هم باشد زاجريت ندارد و مثل مسببات توليدى حرام است كه پس از تحقق سبب ديگر حرمت فاعليت و زاجريت ندارد و در مانحن فيه هم غصب در آنِ بعد از دخول به مقدار زمان خروج قهرى الحصول است و فاعليت حرمت غصب نسبت به اين زمان ساقط است گرچه فعليتش ساقط نباشد پس وقتى وجوب فعلى مى شود كه نهى فاقد زاجريت باشد و لذا تضاد ميان آن دو نيست چون تضاد امر و نهى به لحاظ فاعليت و زاجريت آنها است.  پس بنابر قبول وجوب غيرى يا نفسى خروج، حق با كلام محقق قمى(رحمه الله) مى شود چنانچه اطلاق بقاى نهى را در مسببات توليدى تا تحقق حرام قائل شويم كه در قضاياى حقيقى معقول است و بر خلاف مقيد لبى مقدوريت نيست و قول منسوب به محقق عراقى(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn4))هم كه قائل به حرمت تنها بدون وجوب بود آن است كه وجوب نفسى و وجوب غيرى را براى خروج انكار كنيم مثلاً وجوب رد و تخليه را علاوه بر حرمت غصب انكار كنيم و نسبت به وجوب غيرى هم، يا در اينجا كبراى وجوب مقدمه را مطلقا انكار كنيم و يا صغراى مقدميت را قبول نكنيم و يا بگوييم كه امر به شىء مقتضى نهى از ضد عام آن شى نيست و نهى از غصب زائد مقتضى امر به ضد عام آن ـ يعنى ترك غصب زائد ـ نيست و وقتى غصب مبغوض است محبوبيتى به ترك آن تعلق نمى گيرد تا به خروج كه مقدمه ترك است سرايت كند كه اگر كسى يكى از اين نكات را در اين جا قبول كند مقتضى وجوب غيرى هم از بين مى رود و تنها حرمت باقى مى ماند كه ظاهراً امام(رحمه الله) هم قائل به همين قول است كه خروج تنها حرام است و واجب نيست.  پس آنچه كه مهم است برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)بود كه گفته اند اگر خروج مقتضى وجوب داشته باشد چه نفسى و چه غيرى ديگر قابليت جعل حرمت در آن وجود ندارد حتى قبل از دخول چون مستلزم جهل و يا تهافت در لحاظ آمر است و طبق اين برهان حرف صاحب فصول(رحمه الله) را رد كردند و چون كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)قائل شده است به وجود مقتضى وجوب نفسى در خروج و خروج را مصداق رد مال مى داند و رد مال را واجب نفسى مى داند لذا مى گويد خروج تنها واجب است و حرام نيست و عقاب هم ندارد چون از اول حرمتى وجود نداشته است ولى مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) چون وجوب نفسى رد مال را قبول ندارد و اگر هم باشد خروج را مصداق رد مال و تخليه نمى داند بلكه ملازم آن مى داند و اگر هم مقدمه باشد، ايشان كبراى وجوب غيرى را قبول ندارد لذا مى گويد براى خروج، حرمت وجود دارد ولى چون بقاى آن بعد از دخول لغو است فلذا با دخول حرمت ساقط مى شود يعنى مغيّا بدخول است پس بعد از دخول نه واجب است و نه حرام ولى استحقاق عقاب را داراست چون قبل از دخول حرمت داشته است كه بسوء اختيارش ساقط شده است و لزوم خروج عقلى هم دارد چون اگر خارج نشود در غصب زائدى مى افتد و اين همان قول صاحب كفايه(رحمه الله)([[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftn5))است كه ايشان آن را اختيار مى كند حال در اين جا چند نكته مهم است .  **نكته اول:** يك نكته اين است كه طبق آنچه كه در رد برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)گفته شد اين برهان باطل شد و ابطال اين برهان و بيان مغالطه در آن مبتنى بر آن بود كه ميزان تضاد و امتناع امر و نهى در يك متعلق، اجتماع محركيت امر و نهى بر يك مركز و يك متعلق است كه اگر مركز محركيت آنها يك چيز شد امتناع و تضاد پيش مى آيد و الا چنين اتفاقى رخ نمى دهد و اگر اين نكته را قبول كرديم تطبيقات زيادى از اجتماع امر و نهى ممكن و معقول خواهد شد كه ذيلاً به آنها اشاره مى كنيم .  1 ـ يكى در بحث امر به جامع و نهى از فرد بود كه گفته شده بود به خاطر سريان حب از جامع صرف الوجود به فرد موجب امتناع مى شود و طبق اين مطلب آن برهان بر امتناع باطل مى شود و شرح آن گذشت.  2 ـ مورد ديگر در همين جا است كه اگر مقتضى وجوب در خروج باشد حرف محقق قمى(رحمه الله)تمام مى شود و هم وجوب مشروط به دخول فعلى است و هم حرمت غصب خروجى باقى است .  3 ـ مورد سوم اين است كه طبق اين نكته مولا همان گونه كه مى تواند امر به جامع به نحو صرف الوجود كند و نهى از فرد، مى تواند نهى از جامع كند (كه نهى انحلالى است) و به فردى از آن امر كند مشروط به تحقق طبيعت و عصيان نهى مثلا بگويد غصب نكن ولى اگر عصيان كردى اين گونه غصب كن كه مثلاً ضررش كمتر است و يا مصلحت مغلوبه اى در آن است و تضادى بين اين دو تكليف نيست چون امر، مشروط شده است به سقوط زاجريت نهى در فرض عصيان تا آن مصلحت مغلوبه كم به دست بيايد و اين مطلب عرفى هم مى باشد.  4 ـ مورد چهارم القاى نفس در تزاحم به سوء اختيار است يعنى جاهايى كه بين دو چيز تزاحم است در موارد تزاحم گفتيم كه نمى شود امر به هر دو ضد مطلق باشند چون طلب ضدين است كه مثل اجتماع ضدين محال است و لازم است هر دو يا يكى به نحو ترتب و مشروط به عصيان ديگرى باشد ولى جائى كه طرف به سوء اختيار خودش را به تزاحم مى اندازد اين جا وجهى ندارد كه يكى از دو تكليف به ترك ديگرى مقيد شود بلكه هر دو امر بصورت مطلق باقى مى مانند در قضاياى حقيقيه مثلا مى داند اگر در مسجد داخل شود چون كفشش نجس است نجاست به مسجد هم سرايت مى كند و وقت هم ضيق است كه در اينجا هم نماز براى او واجب است و هم تطهير مسجد در اين صورت هر دو تكليف به اطلاق خود باقى مى ماند و ترك مهم هم ترك عصيانى است و هم وجوب ازاله مطلق است و هم وجود نماز و محذور تكليف به مالا يطاق در جائى است كه مكلف به سوءاختيار خودش را در تزاحم نيافكند و در اينجا از اول مكلف اين دو تكليف را داشته است و مى توانسته هر دو را امتثال كند و در حقيقت يكى از دو امر فعلى و مطلق را عصيان كرده است و به عبارت ديگر تقييد به عدم اشتغال به اهم يا مساوى در جائى است كه محركيت براى اطلاق هر دو تكليف معقول نباشد .  در برخى از موارد تزاحم اجتماع امر و نهى هم هست مثلاً بنابر وجوب مقدمه اگر شخصى دو فرد از مقدمه واجب اهم دارد كه يكى حرام است و ديگرى مباح و عمدا مقدمه مباح را از بين ببرد و مقدمه منحصر شود در محرمه اين جا حرمت مقدمه حرام ساقط شده و به ترك ذى المقدمه مشروط نمى شود و اين كه اگر ذى المقدمه را انجام دهى حرمت ندارد چون حرمت اين مقدمه از قبل وجود داشته و زاجريتش فعلى بوده و با عصيان آن را از زاجريت مى اندازد و مقدمه، پس از انحصار، وجوب غيرى هم داشته باشد حرمت از بين نمى رود چون حرمت زاجريت را داشته و با عصيان از بين مى رود و يا محدود مى شود بنحوى كه با باعثيت وجوب غيرى و يا نفسى مشروط تضاد ندارد و اين ها همه مصاديق آن نكته مى شود و اگر آن نكته را قبول كرديم مى شود حرمت باقى باشد چون منافاتى با امر ندارد و در اين موارد از تزاحم به سوء اختيار هم بر ترك مهم عقاب مى شود و هم اطلاق تكليف به آن در قضاياى حقيقيه حرمت باقى است چون خودش به سوءاختيار رفع قدرت و تعجيز كرده است و آن مقدمه عقلى ـ كه خطابات را مقيد كرديم به عدم اشتغال به اهم ـ اين جا را نمى گيرد چون اين جا از موارد تعجيز است پس اين، نكته مهمى است و مصاديق متعددى دارد كه اگر اصلش را قبول كرديم تمام اين مصاديق از تطبيقات اين نكته مى شود.  **نكته دوم:** نكته مهم ديگر در اين جا اين است كه در نتيجه گيرى اين برهانى را كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)اقامه كرد و آقاى خويى(رحمه الله)نيز قبول كرد ـ كه ميزان در تضاد به وحدت زمان حكم وجوب و حرمت نيست بلكه ميزان وحدت زمان متعلق آنها است ـ با هم ديگر اختلاف كردند و مرحوم ميرزا(رحمه الله)قائل شد كه حكم خروج كه رد غصب است وجوب است و حرمت از اول هم نبوده است و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)كه وجوب نفسى را قبول نداشت و كبراى وجوب غيرى را هم پذيرفت مى گويد اين جا حرمت است زيرا كه براى خروج وجوبى موجود نيست تا مانع آن باشد ليكن حرمت تا قبل از دخول و بعد از دخول ساقط مى شود و براى سقوط حرمت دو بيان دارند.  يكى همان لغويت است كه ما گفتيم و بيان ديگرى هم در تقريرات آمده است كه عجيب است بدين نحو كه وقتى مى خواهد قول آغا ضياء(رحمه الله)را به حرمت خروج فقط، رد كند مى فرمايد اين تكليف به غير معقول است چون قطعاً مكث در مكان مغصوب در آنِ دوم بر مكلف حرام است حال اگر خروج هم بر او حرام باشد تكليف به غير مقدور است چون كه اين دو ضدين لا ثالث لهما هستند و بقاءكه حرمتش مسلم شد ديگر خروج نمى تواند حرام باشد و تكليف به مالايطاق است پس حرمت خروج معنى ندارد ولذا فرموده است كه خروج، نمى توان حرمت داشته باشد و قول صاحب كفايه(رحمه الله)درست مى شود كه خروج نه واجب است و نه حرام ولى چون به سوء اختيار داخل شده است و قبلا حرام بوده است عصيان شكل گرفته و عقاب دارد و عقلا هم واجب است كه بيرون برود اين نحوه استدلال اشكالات متعددى دارد .  **اشكال اول:** اين اشكال، اشكال شكلى است كه شايد بر تعبير تقريرات است كه گفته است بقاء حرام است و اگر خروج هم حرام باشد تكليف به غير مقدور مى شود به اين نحو كه مى گويد اين تعبير درست نيست چون آنچه كه حرام است جامع غصب است و غصب هم مصاديق مختلفى دارد و حرمت جامع هم انحلالى است كه وقتى حرام شد همه حصصش حرام مى شود و نسبت جامع حرام به تمام افرادش على حد واحد است پس نمى شود حرمت غصب در زمان بعد از دخول را در يك فرد آن جامع ـ كه مكث است ـ مسلم دانست و سپس گفت چون كه ارتفاع هر دو مقدور نيست پس فرد ديگرش كه خروج است حرام نيست بلكه بايد اين گونه توجيه كند كه غصب در زمان دوم چه به شكل خروجى باشد و چه مكثى، در اين مقدار از زمان تحقق غصب قهرى است و بقاى حرمت آن لغو است ولهذا نه مكث در آن مقدار از زمان و نه خروج هيچ يك به عنوان غصب حرمت ندارد زيرا كه حرمت از اين مقدار از غصب بعد از دخول بنابر قبول لغويت مذكور در قضاياى حقيقيه ساقط است.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref1). قوانين الاصول، ج1، ص153.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref2). الفصول الغرويه، ص138.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref3). مصباح الاصول، ج2، ص218.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref4). نهاية الافكار، ج2، ص450.  [[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D9%85(EDV1.doc#_ftnref5). كفاية الاصول، ص168. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (499)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 499  ـ  يكشنبه 1393/10/21**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه آقاى خويى(رحمه الله)([[1]](file:///H:/%D9%85(EDV3.doc#_ftn1)) قول صاحب كفايه(رحمه الله)([[2]](file:///H:/%D9%85(EDV3.doc#_ftn2)) را اختيار فرمود به اين نحو كه خروج نه واجب است و نه حرام بالفعل، ولى داراى حرمت عقلى ـ كه استحقاق عقاب است ـ مى باشد و لزوم خروج عقلى را هم داراست و حرمت آن قبل از دخول بوده ولى بعد از دخول ساقط شده است ضمن اين كه ايشان برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[3]](file:///H:/%D9%85(EDV3.doc#_ftn3)) را قبول كرد كه نمى شود خروج قبل از دخول حرام باشد زيرا اگر خروج بعد از دخول واجب باشد اجتماع ضدين لازم مى آيد و اين برهان را ايشان قبول كرد و فرمود كه ميزان در امتناع به وحدت زمان متعلق است و تعدد زمان وجوب و حرمت كافى نيست و نمى شود در متعلق واحد و در زمان واحد هم مصلحت غالبه باشد و هم مفسده غالبه بلكه اگر در فعل واحد در زمان واحد هم مفسده و هم مصلحت باشد حتماً با هم كسر و انكسار كرده و هر كدام غالب شود، حكم، طبق آن جعل مى شود مگر اين كه آمر جاهل باشد و برايش تبدل رأى حاصل شود كه در مولاى حقيقى محال است ولى چون ايشان بر خلاف مرحوم ميرزا(رحمه الله) وجوب نفسى خروج را قبول نداشت و هم كبراى وجوب غيرى و هم صغرايش را قبول نداشت بنابراين مانعى براى اين كه خروج قبل از دخول حرمت داشته باشد نيست و اين بدان معناست كه ايشان برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) را قبول مى كند وليكن صغراى آن را در مانحن فيه رد مى كند كه ما وجوب نفسى يا غيرى را براى خروج قبول نداريم پس مى شود براى خروج قبل از دخول حرمت وجود داشته باشد.  **اشكال اول:** ما عرض كرديم يك اشكال شكلى براين نحوه استدلال و نتيجه گيرى ايشان وارد است يعنى ايشان در رابطه با اين كه چرا بايد حرمت بعد از دخول ساقط شود مى فرمود چون كه يقيناً بقاء حرام است و اگر خروج هم حرام باشد هر دو ضدين لا ثالث لهما حرام مى شوند كه مقدور مكلف نيست پس خروج حرام نيست.  عرض كرديم كه اين تعبير درست نيست چون كه جامع غصب در زمان دوم حرام است و نسبت جامع به هر دو فرد از غصب على حد سواء است و جامع در هر كدام انجام بگيرد همان غصب حرام شكل گرفته است كه اضطرارى است و بايد علت سقوط حرمت جامع غصب در زمان دوم را لغويت بقاى آن تعبير كند و اين يك اشكال شكلى بود به كيفيت تقرير وجه سقوط حرمت خروج بعد از دخول كه گذشت .  **اشكال دوم:** اشكال مهم اين است كه عرض مى كنيم شما كه آن برهان را قبول كرديد در اين جا هم نبايستى قائل به قول صاحب كفايه(رحمه الله)شويد بلكه بايد اين جا هم حرمت خروج را قبل از دخول انكار مى كرديد و قبول نمى كرديد به جهت اين كه:  **اولاً:** شما با مرحوم ميرزا(رحمه الله) بحث صغروى كرديد با اين كه بدون شك برخى از اوقات خروج بعد از دخول مصداق عنوان واجب مى شود مثل اين كه بعد از دخول حفظ نفس مكلف با خروج محقق شود مثلاً در آن مكان حيوان درنده اى وجود دارد كه نجات و حفظ نفسش در خروج مصداق پيدا مى كند و يا به هر عنوان و دليلى اگر خروج پس از دخول واجب نفسى شود، مى پرسيم آيا عقلاً، اين غصب خروجى ـ كه مكلف به سوءاختيار خودش را در آن انداخته است ـ حرام نيست و معصيت نكرده است؟ و عقاب ندارد؟ و عقاب تنها جائى است كه يك عنوان واجب نفسى بر خروج صدق نكند؟ كه قطعاً اين چنين نيست و اين نقض بر شما كه برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) را قبول كرديد وارد است زيرا كه قطعا مكلف در اينجا هم عقاب دارد چون كه خودش را در اين بحران انداخته و سبب ارتكاب غصب خروجى شده است كه اگر به سوء اختيارش داخل نمى شد هر دو حكم مولا را حفظ كرده بود، پس در اين موارد هم حرمت قبل از دخول ثابت است لذا براى اثبات حرمت عقلى خروج يعنى حرمت شرعى آن قبل از دخول بايد برهان مذكور را باطل كرد و برهان غلط است اما اگر آن را قبول كرديد و گفتيد كه نمى شود حرمت از قبل باشد اين نقض بر شما وارد است و شما صورت مساله را عوض كرديد و اختلاف صغروى با مرحوم ميرزا(رحمه الله)پيدا كرديد كه اين حلال مشكل نيست.  **ثانياً:**  در جائى كه خروج، وجوب نفسى هم نباشد و وجوب غيرى هم كبرا يا صغرايش را قبول نداريد در اين جا هم اگر برهان مذكور را قبول كرديد مجبوريد حرمت خروج قبل از دخول را هم بگوئيد ممتنع است چون اين كه در برهان مذكور پذيرفتيد كه معيار در اجتماع امر و نهى به وحدت زمان متعلق حكم است و مولايى كه جهل ندارد نمى تواند متعلق واحد را هم واجد ملاك حرمت بداند و هم ملاك وجوب، با اين كه يك فعل است و در يك زمان است مگر اين كه تصور تبدل علم در حق او ممكن باشد اين معيار همچنان كه معيار امتناع اجتماع ضدين را وحدت متعلق امر و نهى ـ كه تكليف محال است ـ قرار مى دهد، همچنين معيار امتناع تكليف به محال يعنى به مالايطاق را هم مى باشد يعنى ما دو نكته براى امتناع امر و نهى داريم يكى اجتماع ضدين كه تكليف محال است و امتناع ديگرى هم داريم كه نمى شود به يك چيزى امر كرد و از چيز ديگرى كه انجام دادن مامور به ملازم و يا متوقف بر آن است نهى كرد مثلاً امر به ذى المقدمه كرده و نهى از مقدمه آن نه از باب اجتماع ضدين كه تكليف محال است زيرا قائل به وجوب غيرى هم نيستيم تا در مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت حاصل شود بلكه از باب تكليف به محال و غير مقدور ـ كه آن هم معقول و ممكن نيست ـ  مى باشد و لذا مى گوئيم كه اگر وجوب ذى المقدمه اهم باشد حرمت مقدمه رفع مى شود و مشروط مى شود به نحو ترتب به ترك ذى المقدمه نه از باب امتناع اجتماع ضدين بلكه از باب امتناع تكليف به غير مقدور و به محال و معيار در اين امتناع هم مانند امتناع تكليف محال وحدت زمان امتثال و وحدت زمان متعلق امر و نهى است و مولا در مانحن فيه مى داند كه خروج بعد از دخول مقدمه منحصره ترك غصب زائد است كه حرمتش فعلى است پس حتى اگر مقدمه واجب هم نباشد تكليف به ترك غصب زائد مقدور مكلف است و در زمان خروج، فعلى و اهم است و خروج را هم نمى تواند با اين حرمت حرام كند حتى قبل از دخول بنابراين اگر وجوب مقدمى خروج را قبول نكنيم هر چند اجتماع وجوب و حرمت و تكليف محال نمى شود ليكن مولا طالب ترك غصب زائد بعد از دخول است كه متوقف يا ملازم با خروج است و همچنان كه نمى تواند در يك زمان طالب ترك غصب زائد باشد و هم مقدمه اى كه ترك غصب زائد متوقف يا ملازم با آن است را حرام كند در دو زمان هم نمى تواند اين چنين دو تكليفى را داشته باشد و اين دو تكليف، تكليف به محال است مگر كه حرمت را ـ به نحو ترتبى ـ مقيد كند به عدم امتثال حرمت غصب زائد كه در اين صورت در فرض خروج و امتثال حرمت غصب زائد كشف مى شود كه خروج قبل از دخول هم حرمت نداشته است همانند ساير احكام ترتبى و مشروط .  حاصل اين كه معيار در تكليف محال و تكليف به محال هر دو وحدت زمان متعلق است و مولى قبل از دخول هم نمى تواند براى خروج حرمت مطلق قرار دهد چون تكليف به غير مقدور مى شود ولو اينكه خروج فاقد وجوب غيرى يا نفسى باشد بلكه بايد ببيند ملاك كدام اهم است و تكليف به آن را مطلق قرار دهد و تكليف به ديگرى را نيز به نحو ترتب و مشروط به عدم امتثال أهم قرار دهد ولذا اگر مكلف اهم كه ترك غصب زائد است را انجام داد و از مكان مغصوب خارج شد شرط فعلى شدن حرمت از ابتداء رفع مى شود كه ترك اهم است و لذا عقاب ندارد و هيچ  حرامى را انجام نداده است و در اين صورت خروج حرام نيست حتى قبل از دخول و ديگر استحقاق عقاب ندارد و به عبارت ديگر همچنانكه در نظر مفسده در غصب خروجى با مصلحت وجوب نفسى خروج كسر و انكسار مى كند و طبق برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) اگر مصلحت غالب باشد نمى تواند براى خروج حرمت قرار دهد حتى قبل از دخول چون كه متعلق واحد است و در يك زمان است هچنين مصلحت اهم و غالب در ذى المقدمه كه متوقف است بر خروج با مفسده خروج كسر و انكسار كرده و مانع مى شود از جعل حرمت مطلقه براى خروج حتى قبل از دخول، مگر حرمت به نحو ترتب كه با فعل خروج از ابتدا مرتفع مى شود و عصيانى شكل نمى گيرد بلكه حرمت مشروط ترتبى خروج هم در اينجا معقول نيست زيرا كه ضدين لاثالث لهما هستند كه اگر مكلف، حرمت غصب زائد را امتثال نكند قهراً خروج را ترك كرده است پس جعل حرمت خروج قبل از دخول حتى باانكار وجوب نفسى و غيرى خروج هم معقول نيست .  ممكن است كه كسى براى نصرت آقاى خويى(رحمه الله) بگويد كه اصلاً ما در اين جا دو حكم نداريم تا بحث تكليف محال يا تكليف به محال پيش بيايد بلكه اين جا يك حكم وجود دارد و آن عبارت از حرمت غصب است ، حرمت غصب هم دخول را مى گيرد و هم غصب خروجى را ـ كه غصب در آن دوم است ـ و هم غصب زائد بعد از خروج را و ايشان مى خواهد بگويد اين حرمت شرعى غصب نسبت به زمان دخول فعلى است و نسبت به ساعت سوم هم فعلى است چون كه هر دو مقدور هستند ولى نسبت به ساعت دوم قبل از دخول فعلى بوده ليكن بعد از دخول ساقط مى شود ولى عقل حكم مى كند كه بايد از آن مكان خارج شوى تا در غصب زائد ـ كه مقدور بوده و حرمتش فعلى است ـ نيافتى يعنى يك جعل بيشتر نداريم و اين جعل واحد كه حرمت است و انحلالى بوده به لحاظ آنات نسبت به آنِ اول و سوم فعلى است و نسبت به آن وسط فعلى بوده ولى به واسطه دخول ساقط مى شود و اين مطلب مشكلى ندارد و نتيجه اش عدم حرمت فعلى خروج شرعاً و عدم وجوب آن است وليكن عقلاً لازم است انجام گيرد و بر آن هم عقاب مى شود چون كه به سوء اختيار انجام گرفته است .  پاسخ اين بيان اينگونه است كه اگر ايشان ابتدائا اين مطلب را مى گفت مطلب درستى بود كه جائى كه واجبى نداشته باشيم همين مطلب درست است و تنها حرمت داريم و اين هم به لحاظ زمان انحلالى است و بنابراين كه لغويت بقاء حرمت غصب خروجى را قبول كنيم مسأله همين طور است ولى چون ايشان آن برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) را قبول كرده است كه نمى شود مولى حرمت را بر فعلى جعل كند كه همان فعل و در همان زمان داراى ملاكى باشد كه با ملاك حرمت كسر و انكسار مى كند و تأثير آن را در حرمت از بين مى برد زيرا كه در اين صورت تضاد و تنافى و كسر و انكسار پيش مى آيد كه موجب امتناع جعل حرمت خروج حتى قبل از دخول است كه در اين صورت ديگر ميان حرمت غصب خروج كه قبل از دخول بوده و بعد از دخول ساقط شده است و حرمت غصب زائد در زمان سوم ـ كه گفتيم بعد از دخول فعلى است و اهم است و لازمه اش خروج است ـ امتناع و تنافى شكل مى گيرد و تنها فرق ميان اين دو نوع امتناع در اين است كه بنابر وجوب نفسى و يا غيرى خروج جعل حرمت خروج قبل از دخول مطلقا ممتنع است و بنابر عدم وجوب آن به نحو ترتب و مشروط به عدم امتثال آن واجب اهم ملازم معقول است كه اين فرق هم همانگونه كه اشاره كرديم در مانحن فيه نيست و در نتيجه در صورت خروج حرمت آن از ابتداء مرتفع مى باشد كه اين بر خلاف قول مختار مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)است .  پس براى رسيدن به قول صاحب كفايه(رحمه الله) يا صاحب فصول(رحمه الله) كه حرمت خروج قبل از دخول فعلى شده باشد و مكلف آن را با دخول عصيان مى كند بايد برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله)را باطل كرد با راه حلى كه شهيد صدر(رحمه الله) ذكر نموده اند اما اگر آن را قبول كرده بلكه توضيح و تقرير بيشترى هم نموده ديگر نمى شود قول صاحب كفايه(رحمه الله) را اختيار كرد.  جالب اين است كه ايشان در دراسات([[4]](file:///H:/%D9%85(EDV3.doc#_ftn4)) به تفصيل بيشتر و در محاضرات مختصرتر فرموده است كه بنابر قول به وجوب مقدمه قول صاحب فصول(رحمه الله) ثابت مى شود و خروج واجب غيرى مى گردد وليكن قبل از دخول حرام نيز بوده است ولى حرمتش ساقط شده و اين محال نيست چون كه جعل حرمت قبل از دخول با وجوب غيرى جمع مى شود زيرا مستلزم كسر و انكسار در ملاكات و مصلحت و مفسده در متعلق واحد ـ كه خروج است ـ نمى شود زيرا كه مصلحت و ملاك واجب غيرى در ذى المقدمه است و خود مقدمه يعنى خروج مصلحتى ندارد تا كسر و انكسار لازم آيد و آنچه كه محال است اين است كه يك فعل داراى مصلحت غالبه و مفسده غالبه باشد و كسر و انكسار نشود و اين در جايى است كه واجب نفسى باشد غافل از اين كه كسر و انكسار بين مصلحت و ذى المقدمه و مفسده مقدمه در موارد تزاحم و تكليف به محال هم لازم مى آيد و لذا مفسده مقدمه محرمه منحصره با مصلحت اهم در ذى المقدمه واجب كسر و انكسار مى كند كه اگر ذى المقدمه اهم باشد حرمت مقدمه مشروط و ترتبى مى شود و اگر بر عكس باشد وجوب ذى المقدمه ترتبى مى شود و فرقى ميان دو امتناع از جهت لزوم كسر و انكسار نيست.  پس چه صغراى مقدميت و چه كبراى وجوب مقدمه را انكار كنيد اگر برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) را قبول كرديم محذور امتناع چه از جهت تكليف به غير مقدور و محال باشد و چه از جهت امتناع تضاد و تكليف محال باشد ـ در هر دو نحو از امتناع ـ معيار امتناع به وحدت زمان متعلق مى شود و جعل حرمت براى خروج حتى قبل از دخول معقول نخواهد بود همانگونه كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) اختيار كرده است و نتيجه اش آن است كه حتى اگر حرمت نفسى و يا غيرى را براى خروج قائل نشويم بازهم خروج حرام عقلى نيست و عقاب ندارد زيرا حرمت قبل از دخول با حرمت غصب زائد كه فعلى است بر مكلف قابل جمع نيستند و تكليف به غير مقدور به لحاظ زمان متعلق واحد و امتثال است كه معقول نيست مگر از جاهل لهذا اگر وجوب خروج را انكار نموديم بايستى قائل به قول ششم بشويم كه خروج واجب شرعى نبوده و حرام عقلى هم نيست وليكن به جهت ترك غصب زائد، لزوم عقلى دارد كه بطلانش روشن است زيرا كه غصبى است كه به سوء اختيار مكلف انجام گرفته و قاعده **(الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار)** به اقرار مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)لااقل موجب عقاب مى باشد و اين واضح البطلان بودن اين نتايج كاشف از بطلان آن برهان است و روح و جوهر بحث آن است كه بايد مغالطه برهان را كشف نمود و انكار صغراى وجوب نفسى و يا غيرى نسبت به خروج مشكل را حل نمى كند.      [[1]](file:///H:/%D9%85(EDV3.doc#_ftnref1). مصباح الاصول، ج2، ص218.  [[2]](file:///H:/%D9%85(EDV3.doc#_ftnref2). كفاية الاصول، ص168.  [[3]](file:///H:/%D9%85(EDV3.doc#_ftnref3). فوائد الاصول، ج2، ص447.  [[4]](file:///H:/%D9%85(EDV3.doc#_ftnref4). دراسات فى علم الاصول، ج2، ص152. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (500)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 500  ـ  دوشنبه 1393/10/22**  بسم الله الرحمن الرحيم  روز گذشته عرض شد در اين جا چند نكته بايد ذكر شود كه دو نكته گذشت.  نكته سوم مربوط به مطلبى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftn1)) در اين جا فرموده است و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftn2))بر آن اشكال وارد كرده است كه اين جا هم خلط هايى شده است كه بايد توضيح داده شود.  مرحوم ميرزا(رحمه الله)فرموده است كه حق با مرحوم شيخ(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftn3)) است كه خروج از مكان مغصوب واجب است چون كه تخليه و رد مال غير واجب است و حرمت ندارد نه شرعا و نه عقلا يعنى عقاب ندارد و قبل از دخول هم حرمت نداشته است و مطلب صاحب فصول(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftn4))را ـ كه گفته بود واجب است شرعاً و حرام است عقلا ـ رد كرد كه مى گفت قبل از دخول حرمت موجود بوده كه با اضطرار بسوءالاختيار ساقط شده ولذا عقاب دارد و در رد او مى فرمود كه خروج همان طور كه نمى تواند بعد از دخول نمى تواند حرام باشد قبل از دخول هم نمى تواند حرام باشد چون متعلق دو حكم واحد است ولو دو حكم متضاد در دو زمان باشند پس با فرض وجوب خروج شرعاً ديگر نه حرمت شرعى وجود دارد و نه حرمت عقلى چون حرمت عقلى هم از باب قاعده (الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار عقاباً لا خطاباً) است و علماى ديگر كه قائل به حرمت عقلى شده اند به خاطر اجراى اين قاعده است كه چون به سوء اختيار وارد مكان غصبى شده است استحقاق عقاب را داراست .  ايشان مى گويد اين قاعده هم در اين جا موضوع ندارد مگر اينكه ما قائل به عدم وجوب خروج بشويم كه در اين صورت حق با صاحب كفايه(رحمه الله)([[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftn5)) مى گردد كه نه وجوب شرعى است و نه حرمت شرعى چون بعد از دخول اضطرار است و ديگر نمى تواند اين را ترك كند ولى حرمت عقلى دارد چون در اين صورت ـ يعنى صورت عدم وجوب خروج شرعاً ـ مصداق قاعده الاضطرار بالاختيار مى شود كه اضطرار به غصب در زمان بعد از دخول بمقدار خروج، خطاب حرمت را ساقط مى كند ولى عقاب باقى است يعنى حرمت قبل از دخول، موجود بوده زيرا كه با حكم ديگرى تضاد نداشته ولى حرمت قبل از دخول ساقط مى شود پس در صورت عدم وجوب شرعى خروج حق با صاحب كفايه(رحمه الله) است.  ولى اگر قائل به وجوب نفسى يا غيرى خروج شديم مثل صاحب فصول(رحمه الله)كه قائل به وجوب خروج شده است در اين صورت ديگر نه حرمت شرعى براى خروجى كه واجب شد داريم و نه حرمت عقلى چون معناى حرمت عقلى داشتن، اين است كه قاعده (الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار عقاباً) نسبت به حرمت جارى مى شود با اين كه اين قاعده در اين جارى نيست سپس براى توضيح عدم جريان قاعده مذكور در مانحن فيه نسبت به حرمت خروج وارد بياناتى مى شود كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)آنها را به چهار بيان تعبير كرده و همه را با توضيح دو نكته رد مى كند و مى فرمايد اگر قائل به وجوب خروج شرعاً هم بشويم بازهم در اينجا قاعده (الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار) نسبت به حرمت غصب خروجى جارى است كه در اينجا دو بحث وجود دارد .  يكى وجوه چهارگانه اى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) آنها را بيان كرده است و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)آنها را رد نموده است كه در آن ها هم خلط هاى شده است .  بحث ديگر كه بحث امروز و مهم است مطلب عمده اى است كه هر دو بزرگوار به آن توجه نكرده اند كه اگر به آن توجه مى نمودند ديگر نيازى به آن وجوه چهارگانه مرحوم ميرزا(رحمه الله) و پاسخهاى مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) نبود و آن مطلب اين است كه بنابر برهانى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)اقامه كرد و آقاى خويى(رحمه الله)آن را قبول كرد اگر وجوب شرعى به خروج تعلق بگيرد ديگر خروج نمى تواند حرام باشد نه بالفعل چون هم اجتماع ضدين است و هم بقاى حرمت لغو است و نه مى تواند قبل از دخول حرام باشد چون طبق آن برهان اجتماع ضدين در لحاظ آمر مى شود يا مستلزم جهل آمر است زيرا كه ميزان در امتناع اجتماع وجوب و حرمت وحدت زمان متعلق است و لازمه آن همان است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) در اينجا گفته است كه ديگر حرمت عقلى و استحقاق عقاب هم نخواهيم داشت و قاعده (الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار عقاباً) هم در حرمت جارى نخواهد شد چون كه موضوع قاعده جايى است كه حرمت و تكليفى قبل از اضطرار بسوء الاختيار فعلى باشد تا گفته شود عقابش باقى مى ماند اما در صورتى كه اصلاً حرمتى براى فعل خروج نباشد نه بعد از دخول و نه قبل از آن ديگر موضوعى براى عقاب و قاعده مذكور وجود نخواهد داشت .  اين مطلب فوق روشن و بديهى است و نيازى به وجوه چهارگانه مرحوم ميرزا(رحمه الله) و پاسخهاى آقاى خويى(رحمه الله)نيست و آن بحثها لغو و زائد است و هم مرحوم ميرزا(رحمه الله) و هم آقاى خويى(رحمه الله)بايد بدون آن بيانات قبول كنند كه طبق آن برهان على فرض وجوب شرعى خروج اين جا مورد قاعده الاضطرار بالاختيار نيست چون اگر اين برهان را قبول كرديم ديگر نمى توانيم قائل به حرمت قبل از دخول هم بشويم و وقتى جعل حرمت محال شود ديگر حرمتى براى خروج نبوده است تا قاعده الاضطرار بالاختيار را جارى كنيم و شرط جريان اين قاعده اين است كه حرمتى موجود باشد و با اضطرار ساقط شود و اين جا اگر از اول براى خروج حرمت نباشد اضطرار به مخالفت تكليفى نشده است و اگر خروج قبل از دخول داراى حرمت باشد مخالف برهانى است كه هر دو بزرگوار آن را قبول كرده اند و حاصل اين كه جايى كه حرمت از اول و قبل از اضطرار هم نباشد بر چه چيزى مى خواهيد اين قاعده را تطبيق كنيد تا استحقاق عقاب ثابت شود؟ و اين كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) در محاضرات فرموده اند حتى اگر خروج واجب باشد بازهم قاعده (الاضطرار بالاختيار لاينافى الاختيار عقاباً) نسبت به حرمت خروج غصبى جارى مى شود و استحقاق عقاب و حرمت عقلى را ثابت مى كند اين مطلب ايشان با قبول كردن برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله)تناقض دارد و اين تعابير شاهد بر آن است كه آن برهان مغالطه بوده است ولذا ايشان وجداناً هم بر خلاف آن فرموده اند كه صحيح هم همين است.  حاصل اين كه اين بيان ـ كه مبتنى است بر قبول برهان مذكور ـ در صورت ثبوت وجوب شرعى براى خروج، وجه مستقلى است براى عدم جريان قاعده در اين جا و عدم حرمت عقلى ، براى نفى عقاب و عدم جريان قاعده مذكور نياز به نكته ديگرى ندارد چون عقاب و حرمت عقلى بر نفى تكليف الزامى است كه عصيانا ولو به جهت تعجيز و اضطرار بالاختيار ساقط شده باشد پس از شرائط تطبيق اين قاعده اين است كه ابتداءً حرمتى يا وجوبى فعلى شده باشد و با اضطرار ساقط شود اما در جايى كه از ابتداى أمر حرمتى براى فعل خروج نه به عنوان خروج و نه به عنوان جامع غصب ـ كه شمولى و انحلالى است و شامل خروج غصبى هم مى شود ـ نمى تواند باشد، قاعده مذكور موضوع نخواهد داشت.  ممكن است كه گفته شود شايد مقصود آقاى خويى(رحمه الله) اين است كه اين قاعده به لحاظ ملاك حرمت جارى مى شود و عقاب وجود دارد يعنى درست است كه خطاب فعلى نبوده و اگر خطاب حرمت باشد به لحاظ وحدت متعلق آن با متعلق وجوب اجتماع ضدين لازم مى آيد ولى ملاك حرمت موجود بوده است كه به لحاظ آن هم (الامتناع بسوءالاختيار لاينافى الاختيار) عقاب را ثابت مى كند و مثل موارد مقدمات مفوته مى شود كه اگر قبل از وقت آب داشت و عمداً آب را ريخت درست است كه از زمان فعليت خطاب بر نماز با وضو قادر نيست و امر به طهور مائى فعلى نشده است ولى داراى عقاب هست چون ملاك، فعلى بوده و تعجيز و تفويت به سوء الاختيار شده است كه عقاب دارد و اين جا هم ملاك حرمت فعلى بوده و دخول يا عدم دخول در ملاك دخيل نبوده است هر چند اگر خروج واجب باشد خطاب حرمت نمى تواند از اول بيايد.  پاسخ اين مطلب هم روشن است زيرا كه ثبوت ملاك حرمت نيازمند مثبت است كه مثبت آن همان خطاب حرمت است كه بالالتزام دلالت دارد بر ملاك و اگر ساقط شود طبق مبناى ايشان دلالت التزامى آن هم ساقط خواهد شد ولهذا در بحث مقدمات مفوته هم گفته شد كه دليل خاص مى خواهد والا در آن جا هم حفظ قدرت قبل از وقت لازم نيست .  بنابراين تفصيل را كه در اينجا مرحوم ميرزا(رحمه الله) آورده است كه اگر وجوب شرعى براى خروج نباشد قاعده الاضطرار بالاختيار نسبت به حرمت غصب جارى شده و قول صاحب كفايه ثابت مى شود و اگر قائل به وجوب شرعى خروج شديم حرام عقلى هم نيست و عقاب هم ندارد و مورد قاعده الامتناع بالاختيار هم نمى باشد صحيح است  البته نه به جهت آن چهار وجهى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)ذكر مى كند بلكه به خاطر برهان امتناع تعلق وجوب و حرمت حتى در دو زمان به متعلق واحد كه اين برهان سبب مى شود كه حرمت خروج از قبل هم موجود نباشد.  پس اگر همه آن بيانات چهارگانه هم باطل باشد بنابر برهان مذكور لازم بود هم مرحوم ميرزا(رحمه الله) و هم مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)اين تفصيل را بدهند كه ديگر بنابر وجوب شرعى  اين قاعده مورد ندارد و قول صاحب فصول(رحمه الله) كه مى گويد خروج هم وجوب شرعى و هم حرمت عقلى دارد باطل مى شود و همچنين  طبق اين مبنى و برهان ديگر ما نياز به آن بحث ها از انطباق قاعده نخواهيم داشت چون خود مرحوم ميرزا(رحمه الله) حرمت عقلى رادر فرض عدم وجوب شرعى خروج قبول دارد و بايد مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) هم در فرض جوب شرعى خروج قائل بعدم جريان قاعده و عدم استحقاق عقاب باشند و اين كه در صفحه 91 تقريرات ايشان آمده است كه اگر خروج، واجب هم باشد ـ خلاف آن برهان قبول شده از طرف ايشان ـ قاعد الاضطرار بالاختيار لاينافى الاختيار عقاباً به لحاظ حرمت جارى است .  پس اين خلط اولى است كه در اين جا شده است كه هم مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)در جريان قاعده مذكور بر حرمت خروج و يا عدم جريان آن وارد بياناتى شده اند كه بنابر اين نيازى به آنها نبوده است چرا كه اگر آن برهان را قبول نكنيم و آن را مغالطه بدانيم ـ چنانكه شهيد صدر(رحمه الله) توضيح آن را بيان كرده اند ـ نوبت به اين بحث خواهد رسيد كه آيا قاعده نسبت به خروج غصبى با اين كه تركش مقدور است ولذا ممكن است فعلش هم بعد از دخول واجب نفسى يا غيرى باشد، جارى مى شود يا نه؟ كه البته صحيح آن است كه جارى مى شود و حرمت عقلى هم به جهت حرمت فعلى شده قبل از دخول، ثابت مى شود و وجوه چهارگانه مرحوم ميرزا(رحمه الله) طبق اين مبنا تمام نخواهد بود كه تفصيل آن خواهد آمد.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص447.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftnref2). مصباح الاصول، ج2، ص222.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftnref3). مطارح الانظار، ص153.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftnref4). الفصول الغرويه، ص138.  [[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_500.doc#_ftnref5). كفاية الاصول، ص168. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (501)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 501  ـ  سه شنبه 1393/10/23**   بسم الله الرحمن الرحيم  روز گذشته در ذيل نكته سوم به اين جمع بندى رسيديم كه اگر قائل به برهان امتناع اجتماع وجوب و حرمت ولو در دو زمان نسبت به متعلق واحد بشويم ـ كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_501.doc#_ftn1)) و آقاى خويى(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_501.doc#_ftn2)) فرمودند ـ نتيجتاً بايد آن تفصيلى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)بين قول به وجوب شرعى خروج و عدم وجوب شرعى آن بيان فرموده بودند; قبول كنيم يعنى اگر قائل به عدم وجوب شرعى خروج شديم قول صاحب كفايه(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_501.doc#_ftn3))صحيح است و حرمت عقلى و عقاب ثابت مى شود ولى اگر قائل به وجوب شرعى خروج شديم قول صاحب فصول(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_501.doc#_ftn4))درست نيست و ديگر حرمت عقلى هم وجود نخواهد داشت چون ترتب عقاب متوقف است بر اين مطلب كه اصل حرمت فعلى شده باشد و با اضطرار ساقط شده باشد و طبق اين برهان كه وحدت متعلق باعث تضاد است نه قبل از دخول و نه بعد از دخول ديگر حرمتى ثابت نخواهد بود تا قاعده (الاضطرار بالاختيار لاينافى الاختيار عقاباً) جارى شود مگر اينكه ملاك حرام را از باب مقدمات مفوته فعلى بدانيم كه قبلاً اشاره كرديم دليل خاص مى خواهد و شايد مرحوم ميرزا(رحمه الله)چون كه معمولاً ملاك را در اين موارد ثابت مى داند، از اين جهت به برهان امتناع جعل حرمت سابق اكتفا نكرده اند و در صدد بر آمدند كه نفى حرمت عقلى و استحقاق عقاب از اين جهت را هم ثابت كند و از جريان قاعده (الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً) به لحاظ ملاك حرمت هم منع كند و اگر آن امتناع را قبول نكرديم و قائل شديم كه حرمت، قبل از دخول فعلى شده است و يا ملاك را احراز كرديم در اين صورت حرمت عقلى و استحقاق عقاب براى خروج ثابت خواهد بود حتى در صورتى كه خروج واجب هم باشد و قول صاحب فصول(رحمه الله)صحيح مى شود و مجراى (قاعده الاضطرار بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً) مى شود همانگونه كه صاحب فصول(رحمه الله)و صاحب كفايه(رحمه الله) هر دو حرمت عقلى را در اينجا قبول كرده اند و به اين قاعده هم تمسك كرده اند.  مرحوم ميرزا(رحمه الله) خواسته اند اين استدلال را هم رد كنند و در اينجا نوبت به بيانات چهارگانه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى رسد يعنى براى كسى كه برهان امتناع را قبول ندارد; اما كسى كه برهان امتناع را قبول داشته باشد ـ مثل مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)ـ ديگر معلوم است كه اين قاعده جريان پيدا نمى كند مگر اين كه دليلى بر وجود ملاك حرمت داشته باشيم تا به اين جا ملحق شود همانگونه كه قبلاً عرض شد.  حال بايد ديد آيا واقعاً مى تواند بياناتى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) ذكر كرده است مانع از تمسك به اين قاعده در مانحن فيه شود يا خير؟ حاصل مطلب ايشان اين است كه اصلاً اين جا ـ با قطع نظر از برهان امتناع ـ جاى اين قاعده عقلى نيست و مى خواهند حرف صاحب فصول(رحمه الله) را رد كنند و بگويند مجراى اين قاعده جائى است كه قائل به وجوب خروج نشويم چون ديگر در آن صورت است حرمت غصب حتى غصب خروجى مانع ندارد و ملاكا و خطابا تا قبل از دخول فعلى است و بعد از دخول هم درست است كه خطاب حرمت غصب به جهت اضطرار ساقط مى شود ولى چون كه به سوء اختيار بوده آن قاعده عقاب را اثبات مى كند چون كه هر دو فرد حرام بوده و اضطرار به جامع واحدهما اضطرار به حرام است كه عقاب را ساقط نمى كند و اين جا حق با صاحب كفايه(رحمه الله) است.  اما اگر قائل به وجوب خروج شديم ديگر اين قاعده مجرا ندارد و ايشان اصرار دارد كه اين مطلب را ثابت كند كه اگر خروج واجب شرعى شد نه شرعا حرام است و نه عقلاً، لكن نه به جهت آن برهان امتناع كذايى كه گذشت بلكه به جهت اين كه قاعده الاضطرار بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا فى نفسه جارى نيست و در اين رابطه بيانات مختلفى را ذكر مى كند كه آن بيانات چهارگانه ايشان به دو نكته حلى بر مى گردد و دو بيان سوم و چهارم ايشان شبيه به نقض است و روح بيان ايشان دو نكته است.  **بيان اول:**  اين است كه بعد از دخول در مكان مغصوب براى غصب دو فرد است 1) تصرف مكثى يا حركت به سمت غير خروج و 2) تصرف خروجى و مكلف فقط مى تواند يكى از اين دو تا را انجام بدهد و اين ها ضدينى هستند كه ثالث ندارند كه جامع احدهما اضطرارى است وليكن هريك از دو فرد در مقابل ديگرى اختيارى است ولهذا اگر هر كدام را بماهو فرد نگاه كنيم اختيارى است و مى تواند آن را انجام دهد يا ترك كند.  پس نمى شود قاعده اضطرار را به لحاظ فرد غصب خروجى جارى كرد چون اختيارى است بله، جامع آنها يعنى احدالفردين اضطرارى است ولى اين جامع ، بنابر وجوب خروج و حصول مصلحت غالب در آن ، جامع بين غصب حرام و غصب واجب است و اضطرار به جامع بين غصب حرام و غصب غير حرام اضطرار به حرام نيست.  بنابراين شما قاعده (الاضطرار بسوء الاختيار) را به كدام يك از اين دو عنوان مى خواهيد جارى كنيد نسبت به عنوان جامع و يا نسبت به عنوان فرد غصب خروجى؟ اگر نسبت به عنوان جامع مى خواهيد جارى كنيد كه اين جامع مضطر اليه مى باشد ليكن حرام نيست و اگر نسبت به عنوان فرد مى خواهيد جارى كنيد كه اضطرارى نيست.  **نقد آقاى خويى**(رحمه الله):ايشان اين بيان را اين گونه جواب مى دهد كه اين جا درست است كه به فرد غصب ـ يعنى خروج ـ اضطرار تكوينى ندارد و مى تواند آن را ترك كند و فرد ديگر را كه مكث است انجام دهد ولى نسبت به خروج اضطرار شرعى دارد والممتنع شرعا كالممتنع عقلا است پس نسبت به اين غصب خروجى امتناع شرعى است نه امتناع تكوينى و اين امتناع شرعى به خروج غصبى در جريان قاعده كافى است و اين قاعده هم اضطرار و امتناع تكوينى و عقلى را مى گيرد و هم اضطرار و ممنوعيت شرعى را.  اما وجه امتناع شرعى خروج آن است كه على كل حال مكث ـ كه فرد ديگر غصب و مقدور مكلف است ـ حرام است و واجب نيست و نمى تواند آن را انجام دهد و لازم است كه آن را ترك كند كه مستلزم خروج است پس حرمت فعلى مكث بالملازمه سبب مى شود كه ترك خروج ممنوع شرعى باشد كه اين ممنوعيت شرعى به سوء اختيارش بوده است كه داخل در مكان مغصوب شده است و مجراى قاعده است و داراى عقاب مى باشد.  بر اين پاسخ ايشان دو اشكال وارد است.  **اشكال اول:** يكى اين كه در اينجا ارتفاع حرمت غصب خروجى كه يكى از دو فرد غصب است نمى تواند به جهت ممنوعيت شرعى باشد زيرا كه نمى توانيم بگوييم ممنوعيت جامع غصب، فرد مكث را نمى گيرد و آن حرام است و سپس بگوييم فرد ديگر غصب كه خروج است ممنوع شرعى مى شود چون ضدين هستند و حرمت از خروج برداشته مى شود زيرا كه اين بدان معناست كه ممنوعيت تكوينى جامع غصب بعد از دخول هيچ يك از اين دو فرد را نمى گيرد و هر دو فرد از نظر ممنوعيت تكوينى و عقلى ، بر حرمت باقى هستند و اين واضح البطلان است و اگر اضطرار جامع به دو فرد سرايت مى كند هر دو فرد نسبت به آن على حد واحد مى باشند و هر كدام انجام شود همان مضطر اليه تكوينى است .  پس اين كه بگوييم يك فرد على كل حال حرام است و فرد دوم اضطرار شرعى پيدا مى كند ترجيح بلا مرجح است و مستلزم آن است كه هيچ يك از دو فرد مصداق ممنوعيت و اضطرار تكوينى جامع نباشندو حرمت هيچ كدام به وسيله اضطرار به جامع رفع نشود كه واضح البطلان است و اگر اضطرار به جامع يكى از دو حرمت را معيناً بردارد ترجيح بلامرجح است چون كه نسبت جامع به هر دو فردش على حد سواء است پس نمى توان ارتفاع حرمت از خروج غصبى را به جهت حرمت مكث غصبى ـ كه لازمه اش ممنوعيت شرعى ترك خروج است ـ دانست .  اما اگر كسى بگويد كه ممنوعيت شرعى خروج به جهت وجوب آن است نه حرمت فرد ديگر غصب ـ كه البته اين را هم مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)نفرموده است ـ باز هم صحيح نيست زيرا كه معنايش آن است كه خروج، كه قبل از وجوب و با قطع نظر از آن حرمت داشته و به جهت ممنوعيت شرعى ناشى از اهميت وجوب كه خروج عارض مى شود حرمتش ساقط شده است و اين هم معقول نيست زيرا لازمه اش آن است كه با اضطرار به جامع هر دو فرد آن داراى حرمت فعلى باشند و اين تكليف به محال است و اگر خصوص خروج حرمت داشته نه مكث، ترجيح بلامرجح است علاوه بر اين كه با فرض وجوب، ديگر خروج و تقدم آن بر حرمت اضطرار به جامع اضطرار به حرام نخواهد بود نه تكويناً و نه شرعاً تا موضوع قاعده شود پس نمى توان از طريق اضطرار و ممنوعيت شرعى قاعده را تطبيق داد اگر از طريق اضطرار تكوينى منطق نباشد.  خلاصه اينكه ارتفاع حرمت خروج ـ كه يك فرد از جامع است ـ نمى تواند به جهت اضطرار شرعى باشد تا مجراى قاعده گردد و ارتفاع حرمت از جامع غصب هم كه امتناع تكوينى دارد مجراى قاعده نيست زيرا كه بنابر وجوب يك فرد آن، ديگر اضطرار به جامع حرام نيست.  ثانياً: اساسا قاعده (الاضطرار بالاختيار لاينافى الاختيار) يك قاعده شرعى نيست تا گفته شود كه (الممنوع شرعا كالممنوع عقلا) آن را توسعه مى دهد بلكه همانگونه كه از شهيد صدر(رحمه الله)گذشت يك حقيقت واقعى و فلسفى است در بحث اختيارى بودن افعال و منظور اين است كه افعال و تروك تسبيبى كه اسبابشان اختيارى است از نظر عقلى نظرى اختيارى خواهند بود و از نظر عقلى عملى هم استحقاق عقاب بر آنها قبيح نيست و اين نكته خاص اضطرار تكوينى است و ربطى به ممنوع شرعى ندارد.  پاسخ صحيح از بيان اول مرحوم ميرزا(رحمه الله) همان مطلبى است كه قبلا گفته شد كه وقتى حرمت جامع غصب در زمان دوم ـ كه حرمت انحلالى است ـ قبل از دخول ثابت و فعلى شد هر جا حرمت يا ملاك آن فعلى باشد و ترك آن جامع ـ كه به ترك هر دو فردش است ـ براى مكلف مقدور باشد و مكلف خودش را به سوء اختيار مجبور كند كه آن جامع را انجام دهد عقابش باقى است يعنى در حقيقت ما قاعده الاضطرار بسوء الاختيار را به لحاظ حرمت جامع غصب در زمانى كه جامع بين دو فرد حرام بوده است جارى مى كنيم يعنى به لحاظ زمان فعليت حرمت جارى مى كنيم و در حقيقت، مجراى قاعده عقاب بر حرمت جامع در آن زمان است كه از باب تعجيز با دخول ساقط شده است و هنوز در آن زمان وجوبى در كار نبوده است و حرمت هر دو فردش فعلى بوده است ـ بنابر عدم قبول برهان امتناع مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله) كه فرض هم بر آن است ـ و با تعجيز و اضطرار ساقط شده است پس مخالفت آن حرمت عقاب دارد و مجراى قاعده است و اين كه مى تواند جامع را بعد از دخول در هريك از دو فرد انجام دهد و ملزم نيست به اختيار يكى بالخصوص در مقابل ديگرى اين مزيد اختيار است نسبت به اضطرار به سوء اختيار مخالفت جامع يكى از دو فرد غصبى كه قبل از دخول هر دو حرام بوده اند و به طريق اولى موجب سقوط عقاب نيست يعنى اولى از جايى است كه اضطرار به سوء اختيار به يك فرد معينى از جامع تعلق بگيرد.  حاصل اين كه قاعده به لحاظ حرمت جامع غصب در زمان دوم ـ كه انحلالى است ـ و حرمت تمام افرادش هست و قبل از دخول مقدور و فعلى بوده است جارى مى شود كه جامع بين واجب و حرام نبوده و اگر مكلف آنها را با ترك دخول ـ ولو بالتسبيب ـ ترك مى كرد ترك هر دو فرد را امتثال كرده بود .  **بيان دوم:** بيان ديگر مرحوم ميرزا(رحمه الله) اين است كه قاعده (الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار) جايى است كه با اضطرار، ملاك تكليف رفع نشود اما اگر ملاك رفع شد ديگر قاعده جارى نيست و در ما نحن فيه قبل از دخول ترك غصب حتى غصب خروجى از طريق ترك دخول، داراى ملاك است ولى بعد از دخول  مصلحت رد مال شكل مى گيرد كه اين مصلحت بر ملاك غصب خروجى غالب مى شود و مبغوض، محبوب مى شود و حسن پيدا مى كند و ديگر مخالفت در زمان سقوط حرمت به اضطرار، ملاك حرمت را ندارد تا قاعده جارى مى شود و عقاب را ثابت كند مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)همان جواب را در اينجا داده است كه ظاهراً مطابق با اين تقرير نيست .  جواب دقيق اين است كه اين ملاك وجوب غالب در صورتى كه مطلق بود سبب مى شد كه از اول حرمت فعلى نشود و فعل حسن باشد ولى ملاك وجوب مشروط است به دخول به نحو شرط اتصاف و با دخول نياز به آن ايجاد مى شود و چنين ملاك و وجوب مشروطى رافع حرمت و ملاك آن نيست زيرا كه مكلف مى توانست با ترك دخول هر دو ملاك را براى مولا حفظ كند و تفويت نكند; يكى را با امتثال و ديگرى را با رفع موضوع نياز و اين جا قاعده الاضطرار جارى مى شود چون مى گويد چرا ملاك مطلق و حرمت فعلى آن را بر مولا تفويت كرده اى با اين كه قادر بودى وليكن خود راتعجيز كرده و در اضطرار انداختى و كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) در جائى درست است كه ملاك غالب مطلق باشد و مشروط نباشد به دخول تا همه جا بر حرمت غلبه پيدا كند و ديگر آن فعل حرام نباشد.  مرحوم ميرزا(رحمه الله) دو بيان ديگر هم دارند كه آنها شبيه نقض است.  **بيان سوم:** يكى اين كه خروج اختيارى است و اضطرارى نيست تا حرمتش مجراى قاعده باشد زيرا چنانچه اختيارى نبود چطور وجوب عقلى پيدا مى كند با اين واجب عقلى هم بايستى مقدور و اختيارى باشد نه اضطراى.  **بيان چهارم:** بيان ديگر هم اين است كه ترك بر مقدمات مفوّته كه اضطرار به سوء اختيار را شكل مى دهد جايى است كه اگر انجام ندهد بر امتثال قادر نباشد و سلطنت و قدرت بر آن سلب شود اما در اين جا بر عكس است زيرا كه اگر در مكان غصبى داخل نشود مقدور به انجام خروج نيست و اگر داخل شود كه حالت اضطرارى است حالا قادر بر خروج مى شود پس اينجا عكس مجراى قاعده است .  **جواب :** اين دو بيان هم روشن است كه اين جا به لحاظ فرد خروج غصبى و يا عنوان خروج اضطرار نيست ولى به لحاظ جامع غصب در زمان بعد از دخول اضطرار است و چون كه قبلاً ترك اين جامع حرام اختيارى بوده و مى توانسته هر دو فرد آن را در زمان دوم ترك كند و حرمتش فعلى بوده است ارتكاب آن جامع مجراى قاعده است نه عنوان خروج به بيانى كه گفتيم كه بايد قاعده را نسبت به زمان فعليت حرمت بسنجيم و در آن زمان جامع و بالتبع هر دو فرد آن حرام بوده و قابل امتثال، هر چند بعد از دخول فعل احدهما اضطرارى مى شود و اختيارى بودن فرد خروج رافع حرمت اين غصب خروجى به لحاظ زمانى كه حرمتش فعلى بوده است نيست .      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_501.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص447.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_501.doc#_ftnref2). مصباح الاصول، ج2، ص228.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_501.doc#_ftnref3). كفاية الاصول، ص168.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_501.doc#_ftnref4). الفصول الغرويه، ص138. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (502)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 502  ـ  شنبه 1393/10/27**    بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه اگر حرمت غصب خروجى قبل از دخول فعلى باشد خطابا و ملاكا يا اقلا ملاكش فعلى باشد در اين صورت اين جا قاعده (الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار عقابا) جارى است و بيانات چهارگانه مرحوم ميرزا(رحمه الله) صحيح نخواهد بود به جهت اين كه مجراى قاعده، حرمت بعد از دخول نيست بلكه حرمت و يا ملاك حرمت است كه قبل از دخول فعلى شده بود و شامل هر دو فردش ـ حتى خروج ـ مى گشت و هر دو فرد، هم حرام بودند و هم ملاكش در هر دو فعلى است كه اضطراراً با دخول مخالفت مى شود و اين جامع بين حرام و غير حرام نبود بلكه جامع بين حرامين و حرمت انحلالى جامع بود و نيازى به جواب مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) (الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى) هم نيست بلكه تطبيق آن در مانحن فيه نيز صحيح نبود .  حال مى خواهيم در ذيل اين بحث عرض كنيم بحث حرمت و استحقاق عقاب مربوط به موارد تعجيز و اضطرار هم ـ كه موضوع و مفاد قاعده مذكور است ـ نيست و نكته استحقاق عقاب اوسع از مخالفت بالاضطرار است و اگر مخالفت بالاختيار هم باشد ولى تكليف فعلى شده باشد خطابا و ملاكا يا ملاكا فقط چنانچه مكلف مخالفت كرد و آن را تفويت نمود استحقاق عقاب دارد و اين معيار حرمت عقلى است و هر جا كه تفويت ملاك يا خطاب مولوى باشد ـ كه البته در نزد ما كاشف ملاك خطاب است مگر اين كه دليل خاصى بيايد مثل مقدمات مفوته ـ و مكلف بر تحصيل آن ملاك قادر بوده و آن را تفويت و مخالفت كرده استحقاق عقاب را داراست چه تفويت از باب تعجيز باشد يعنى مقدمه اى را ترك كند كه ديگر نمى تواند آن واجب را انجام دهد و يا حرام را ترك كند و چه به اسباب ديگر باشد كه خطاب بقاء ساقط شود كه ما دو سبب ديگر را ذكر مى كنيم .  1 ـ  همان موارد القاى نفس در تزاحم است يعنى مكلفى به سوء اختيار خود را در تزاحم ميان دو تكليف ـ كه مى توانسته هر دو را مخالفت نكند ـ بيندازد مثل اين كه يك واجب اهمى متوقف بر مقدمه اى است كه آن مقدمه دو فرد دارد يكى حرام است و يكى مباح، مثلاً نجات غريقى متوقف بر انداختن شبكه اى است براى نجات وى كه يكى مباح است و يكى مغصوب، حال اگر مباح را تلف كرد و غريق متوقف شد بر استفاده از شبكه محرم و منحصر در آن شد اين عمل، القاى در تزاحم است كه به سوء اختيارش شكل گرفته است هر چند حالا هم اختيار دارد و مى تواند هر دو را مخالفت كند يعنى هم شبكه حرام را استعمال كند و هم غريق را نجات ندهد و براى فعل و ترك اختيارى است و اضطرارى هم نيست ولى اگر واجب اهم را امتثال كند و انجاء غريق نمايد و بگوييم از مقدمه حرمت هم رفع شود چون مقدمه اى است كه اهم را با آن انجام مى دهد ولى در عين حال كه واجب اهم را امتثال  كرده است نسبت به فعل مقدمه هم عقاب مى شود چون قبل از انحصار مى توانست هر دو را امتثال كند يعنى هم غصب نكند و هم انجاء را انجام دهد پس به سوء اختيار حرام را مخالفت كرده است و شايد مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) كه فرموده است (الممنوع شرعا كالممتنع عقلا) ناظر به اين فرض بوده است و خواسته بگويد كه در اين فرد از باب اضطرار شرعى به سوءاختيار حرمت رفع شده است .  اين مطلب هم دقيق نيست و اشكال سابق ما اين جا هم وارد است يعنى رافع حرمت امتناع تكوينى است نه شرعى و اين كه حرمت مقدمه رفع شده ولى عقابش هست به جهت اضطرار شرعى و امر به اهم نيست بلكه به جهت عدم امكان حفظ هر دو ملاك تكويناً و عقلاً براى مولا است و اين كه يكى از آن دو على كل حال به اضطرار عقلى تفويت شده است وليكن به سوءاختيارش يعنى گرچه در اين جا صورت كلام ايشان شكل مى گيرد كه مكلف هر چند مى تواند مقدمه محرمه را ترك كند ولى شرعا نمى تواند آن را ترك كند و ترك آن ممنوع است زيرا كه أمر به ذى المقدمه، اهم و مطلق است و نهى، مشروط و مرتفع و ترتبى است .  پس اين بيان صورت دارد ولى دقتا تمام نيست و حرمت مقدمه به جهت ممنوعيت شرعى مرتفع نيست بلكه به جهت ممنوعيت عقلى و تكوينى است ولذا اگر واجب اهم نباشد و مساوى باشد باز هم بر ترك احدهما كه قهراً شكل مى گيرد معاقب است يعنى اگر فرض كنيد مثلاً نجات حيوانى متوقف بر غصب است كه مفسده نجات اين حيوان اهم از تصرف در مال مغصوب نيست حال اگر اين تزاحم بسوءاختيار نباشد مكلف هر كدام را انجام دهد عقابى ندارد و دو تكليف مشروط و ترتبى از هر دو طرف فعلى مى شود بله اگر هر دو را مخالفت كند عقاب مى شود ولى اگر اين تزاحم به سوء اختيار بود بر مخالفت يكى از آن دو معاقب است يعنى اگر مقدمه حرام را براى نجات حيوان انجام دهد بر فعل حرام عقاب مى شود و اگر ترك واجب كند به جهت ترك مقدمه محرمه باز هم بر ترك واجب معاقب است زيرا كه مى توانسته قبل از اتلاف مقدمه مباح هر دو را امتثال كند هم واجب را انجام مى داد و هم حرام را مرتكب نشود پس استحقاق عقاب به جهت اضطرار شرعى نيست .  2) مورد دوم در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله) هم مطرح شده است و البته ايشان سعى كرده آن را توجيه كند و آن جايى است كه فعلى حرام است وليكن بقاءً حرمت ساقط شود به جهت نكته امتناع اجتماع نه تزاحم و اصلا حكم شرعى آن عوض شود و ايشان مثال مى زند به اينكه اگر كسى به جايى برود و يا غذائى بخورد دچار عارضه اى مى شود كه حفظ نفسش متوقف مى شود بر اكل طعام حرامى مثلاً ميته اى را تناول كند و يا شراب بنوشد تا نفسش حفظ شود كه ابتداءً اكل آن طعام و يا شراب حرام بوده و حرمتش و ملاكش مطلق و فعلى بوده است وليكن پس از تحقق آن عارضه بقاءً حرمت آن طعامى كه حرام است قطعا رفع مى شود و اكل ميته واجب مى شود مثل مواردى كه انسان ابتداءً و قهراً در مهلكه قرار مى گيرد كه نه تنها خوردن ميته حرام نيست بلكه واجب هم مى شود بنابر اين حرمت اكل ميته از مكلف مذكور ساقط مى شود و تبديل مى شود به وجوب اكل ميته و حفظ نفس محترمه ليكن در اين جا هم بر اكل حرام عقاب مى شود به همان نكته اى كه گذشت چون اين فعل را به سوء اختيار مرتكب شده است و ملاك حرمت بلكه خود حرمت را كه مطلق و فعلى شده است عصيان و مخالفت كرده است البته ايشان فرموده است حفظ نفس از اول حرام نبوده و عقاب ندارد و اگر دليلى بر عقاب بيايد بر مقدمه اى است كه انجام داده است به جهت برهانى كه از ايشان گذشت وليكن روشن است كه دليل خاص نمى خواهيم و آن فعل مقدماتى مباح هم به هيچ وجه حرام نيست بلكه عقاب بر حرمت اكل ميته است و اين نقضى است بر قائلين به برهان مذكور كه مى گويند حال آيا حرمت اكل ميته اين جا را نمى گيرد و آيا اين آقايان اين جا را ملتزم مى شوند كه على القاعده استحقاق عقاب بر اكل ميته نيست كه قطعاً چنين نيست و اينجا هم با محل بحث ما و موارد القاى در تزاحم فرقى ندارد و در اين مورد نه تنها اختيار از بين نمى رود بلكه از باب تبدل حكم بقاءً است كه شرطش مقدوريت و اختيارى بودن آن فعل است وليكن چون حرمت قبلى قابل امتثال بوده است و مكلف آن را به سوء اختيارش ساقط كرده است استحقاق عقاب را دارد.  البته كسانى كه قائل به عدم امتناع هستند و تعدد عنوان را براى رفع امتناع كافى مى دانند در اين صورت هم مثل بحث سابق مى شود كه بقاى حرمت تكليف محال نيست بلكه از باب تكليف به غير مقدور است كه اگر گفتيم قدرت قبلى براى فعليت كافى است در اين جا هم محذورى نيست در بقاى حرمت بر عنوان اكل ميته و وجوب حفظ نفس كه دو عنوان هستند; پس هم، عقاب هست و هم حرمت مى تواند باشد و مثل باقى موارد تزاحم است چون مكلف مى توانست هر دو را امتثال كند.  در نتيجه معيار در استحقاق عقاب و حرمت عقلى اصلاً اضطرار تكوينى يا شرعى به آن معنى نيست بلكه نكته اين است كه اگر حكم الزامى و يا ملاكى الزامى فعلى شد و به هر علتى مكلف به گونه اى عمل كرد كه آن تكليف فعلى شده مخالفت و تفويت شود مستحق عقاب است چون مى توانست آن تكليف يا ملاك فعليتش را براى مولى حفظ كند بدون اين كه ملاك مشروط ديگرى هم ـ اگر در اثر آن تفويت بيايد ـ مخالفت شود بنابراين نكته و معيار استحقاق عقاب و حرمت عقلى اوسع است از اضطرار كه آقايان بحثش را مطرح كرده اند و داير آن گشته و بحثهاى اضافى در جريان آن قاعده كرده اند .  اما اين كه در اين مورد دوم هم حرمت و هم وجوب هر دو مى تواند موجود باشند بستگى دارد به بحث امتناع و مختار در آن جا كه اگر تعدد عنوان از براى جواز كافى باشد هم مى تواند حرمت براى اكل ميته فعلى باشد و هم وجوب براى حفظ نفس و امتناعى نيست و از باب تزاحم است كه مورد اول است و قبلاً گفتيم در تزاحم بسوء اختيار، مى تواند اطلاق هر دو تكليف فعلى باشد زيرا كه در محركيتى كه قيد استظهارى خطابات در موارد قدرت است بيش از اين مقدار يعنى اصل امكان محركيت در تحصيل دو غرض لازم نيست و اگر تعدد عنوان كافى نباشد و بايد تعدد معنون باشد همان طور كه مشهور گفته اند در اين صورت حرمت بقاءً ساقط مى شود ولى سقوط حرمت از باب امتثال نيست بلكه اجبارى است كه مكلف، مولا را در آن انداخته است و چون حرمت قبلى فعلى بوده و مكلف مى توانسته آن را امتثال كند استحقاق عقاب دارد و همچنين است اگر در موارد تزاحم به سوء اختيار هم قائل شديم به لغويت و لزوم سقوط اطلاق تكليف غير اهم در فرض اشتغال به ديگرى .  با روشن شدن مبانى در اين مسأله هر كسى طبق مبناى مختارش نتيجه گيرى خواهد كرد ـ همانگونه كه گذشت ـ و از آنجا كه ما قائل به وجوب نفسى و يا غيرى خروج نشديم و از طرفى هم بقاى حرمت غصب خروجى را بعد از دخول معقول دانستيم در نتيجه حق با قول امام(رحمه الله) و منسوب به محقق عراقى(رحمه الله)خواهد بود كه خروج حرام است به عنوان غصب و واجب شرعى نيست و لزوم عقليش به جهت ترك حرام بيشتر يعنى غصب در ساعت سوم است .  و اگر عدم لغويت بقاءً را هم در حرمت غصب لازم دانستيم حق با قول صاحب كفايه(رحمه الله)مى شود كه نه واجب شرعى است نه حرام شرعى، هر چند حرمت عقلى يعنى استحقاق عقاب را دارد.  به اين ترتيب حكم تكليفى خروج از اجتماع با حرمت روشن شد وليكن مرحوم شهيد(رحمه الله)جهت دومى از اشكال را هم در اينجا مطرح مى كند كه اشكال تكليف به محال است نه تكليف محال و آن اين كه حرمت خروج با وجوب ذى المقدمه كه ترك حرام زائد است چه طور جمع بشود چون كه تكليف به محال و غير مقدور لازم مى آيد و چگونه اين حرمت خروج ـ كه مقدمه است ـ هر چند قبل از دخول با امر به ذى المقدمه جمع مى شود و مولا نمى تواند هم ذى المقدمه را بخواهد و هم مقدمه منحصره اش را حرام كند.    جواب اين اشكال روشن است زيرا كه اين وجوب ذى المقدمه و يا مقدميت خروج براى آن بعد از دخول فعلى مى شود و قبلاً فعلى نبوده است تا از ناحيه تكليف به غير مقدور تنافى رخ دهد و بعد از دخول محركيت حرمت خروج با تعجيز و عصيان ساقط شده است و حتى قائلين به استحاله ترتب هم چنين امر مشروطى را به ذى المقدمه مقدمه محرمه جايز مى دانند چون كه يا فعليتشان در دو زمان است و يا محركيتشان و اين مقدار براى رفع مطارده آنها كافى است علاوه بر اين كه همانگونه كه صاحب كفايه(رحمه الله)فرموده است اگر وجوب ذى المقدمه هم فعلى نشود چنانچه ملاكش فعلى باشد بازهم نتيجه، لزوم خروج است عقلاً زيرا كه ملاك حرمت على كل حال در ساعت دوم عصيان مى شود چه خارج بشود و چه نشود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (503)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 503  ـ  يكشنبه 1393/10/28**  بسم الله الرحمن الرحيم  **حكم وضعى صلات در حال خروج**  بحث در حكم تكليفى خروج مقدمه و حكم وضعى يعنى حكم صلات در حال خروج بود كه از آن بحث مقدماتى گذشتيم حال بحث اصلى را بررسى مى كنيم كه اگر مكلف بخواهد در حال خروج نماز بخواند اين نمازش چه حكمى دارد آيا صحيح است و يا باطل؟ و آيا بايد نماز اضطرارى بخواند يا نماز اختيارى؟ و اين مساله در دو فرض بحث مى شود.  **فرض اول:** آن كه وقت نماز ضيق باشد كه اگر خارج شود وقت نماز از بين مى رود و خارج از مكان مغصوب نمى تواند نماز بخواند.  **فرض دوم:** آن كه وقت باقى باشد و خارج از غصب هم مى تواند نماز را بخواند.  اما شهيد صدر(رحمه الله) در فرض اول ـ كه وقت ضيق است ـ مى فرمايد كه بايد ببينيم مبانى ما در نماز در مكان مغصوب چگونه است در اين جا سه مبنا را ذكر كرده اند.  1 ـ يك مبنا اينكه كسى قائل به جواز اجتماع امر و نهى شود حتى در عبادات چون تركيب را بين صلات و غصب انضمامى مى داند و معنون را دو تا مى داند و افعال صلات را غير از فعل غصب بداند كه شبيه به نظر به اجنبيه در نماز مى شود كه نظر يك فعل است و افعال نماز، افعال ديگرى است كه هر دو فعل با هم صادر شده و جمع است و هريك حكم خودش را داراست; حال اگر كسى قائل به اين مبنا شد در باب صلات در مكان مغصوب ـ كه بحثش گذشت ـ اجتماع امر ونهى جائز مى شود .  2 ـ مبناى دوم اينكه قائل به اتحاد و تركيب اتحادى شويم ولى نه در همه افعال نماز زيرا مثل قرائت و تكبير و ركوع ربطى به غصب ندارد بلكه فقط در مورد سجده ـ كه وضع ثقل در مكان مغصوب است ـ كه تركيبش با غصب اتحادى است كه اين هم بحثش گذشت و گفته شد برخى قائل به آن شدند كه از اين باب قائل به امتناع شده و نماز در مكان مغصوب را باطل دانستند يا به جهت امتناع و يا به جهت عدم امكان قصد قربت حتى اگر تعدد عنوان رادر تركيب اتحادى از براى جواز كافى بدانيم .  3 ـ مبناى سوم اين است كه قائل شويم به اين مطلب كه تمام افعال نماز با غصب متحد است و مطلقاً حركت در مكان مغصوب حرام است شهيد صدر(رحمه الله) اين سه مبنا را در اينجا مطرح كرده است و بنابر هر يك نتيجه گيرى كرده است و فرموده است اما بنابر مبناى اول كه تركيب تمام اجزا نماز با غصب انضمامى است; طبق اين مبنا حكم وضعى نماز، صحت است حتى اگر مستلزم غصب اضافى و مكث اضافى هم باشد چون دو فعل و دو معنون است كه يكى واجب است و ديگرى حرام، و مثل نظر به اجنبيه در نماز است بنابراين حكم وضعى صحت نماز اختيارى است حتى اگر مستلزم مكث زائد باشد ولى اگر مستلزم مكث زائد بود تكليفا كار حرامى انجام داده است ولى نمازش مجزى و صحيح است بلكه مكلف بوده كه ركوع و سجود را مثلاً ايمائا بخواند تا مكث حرام را نكند ولى اگر عصيان كند و نماز اختيارى بخواند نمازش صحيح است پس چنانچه نماز اختيارى مستلزم مكث زائد نبود وضعاً و تكليفاً جايز و صحيح است و وظيفه اش هم اختيارى است مثل اين كه بتواند داخل ماشين نماز اختيارى را كامل بجا بياورد و اگر نماز اختيارى در حال خروج مكث زائدى لازم دارد تكليفا وظيفه اش نماز اضطرارى است و مجزى هم هست وليكن وضعاً اگر مخالفت كند و مكث زائد كند تا نماز اختيارى بخواند بازهم نمازش صحيح است .  پس حكم تركيب انضمامى كه منظور از جواز اجتماع هم در اينجا همين است روشن است كه حكم وضعى، صحت نماز اختيارى است حتى اگر مستلزم مكث زائد باشد گرچه حرام و غصب بيشترى را انجام داده است و ليكن حكم تكليفى در صورتى كه نماز اختيارى مستلزم مكث زائد باشد وظيفه اضطرارى است و آن هم صحيح است ولى در صورتى كه مستلزم غصب زائد نيست وظيفه اش نماز اختيارى است و اضطرارى باطل است.  اما بنابر مبناى دوم كه نماز تنها در سجود با غصب اتحاد دارد كه وضع ثقل بر مكان است و باقى اجزا با فعل غصب متحد نيستند در اين صورت شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد اين شخص بايد سجود را ايمائى و اضطرارى بخواند و حكم وضعى بطلان سجود اختيارى است حتى اگر در حال خروج مى تواند سجود اختيارى انجام دهد فضلاً از اين كه سجود مستلزم مكث اضافى باشد .  اما اگر سجود مستلزم مكث اضافى باشد نمازش باطل است چون مكث اضافى حرمت فعلى دارد و اين مكث اضافى هم خود تصرف سجودى است كه عين غصب و القاء ثقل است و حرام است و نمى شود ماموربه باشد و باطل است پس در صورتى كه سجود اختيارى مستلزم مكث اضافى است، باطل است و بايد سجود ايمائى كند.  و اما اگر سجود اختيارى مستلزم مكث اضافى نيست مثلاً در ماشينى نشسته كه قادر به سجود اختيارى است و مكث زائدى در غصب ندارد در اين جا شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد باز اين سجود باطل است و وظيفه اش سجود ايمائى است چون در اين جا اين سجود گرچه در حال حاضر حرمتش ساقط است ولى اين حرمت از قبل موجود بوده و اين معصيت است و فرض بر اين است كه وقتى حرمت فعلى شد امر مقيد شده است به غير آن فرد حرام ولذا اگر در حال خروج هم بتواند سجود اختيارى كند اين سجود باطل است چون حرام فعلى يا قبل از دخول موجود بوده است و امر را به غير اين فرد مقيد كرده است و اين جا يك فرق اضافى بين اين و مبناى اول مطرح مى شود به اين صورت كه طبق مبناى اول اگر سجود اختيارى مستلزم مكث زائد باشد نماز باطل نيست اما طبق مبناى دوم باطل است و فرق دوم هم اين است كه چنانچه سجود اختيارى مستلزم مكث زائد هم نباشد چون قبلاً حرام بوده و مبغوض و معصيت است بازهم طبق اين مبنا باطل است و بايد نماز را ايمائى بخواند.  ما دو اشكال بر اين مطلب داريم يك اشكال را اين جا مى گوئيم و يك اشكال را در ذيل مبناى سوم خواهيم گفت .  **اشكال:** در اين جا مى گوئيم درست است كه اين حرمت قبل از دخول فعلى بوده است و دليل امر به غير فرد حرام مقيد شده است ولى به كدام فرد حرام ، فرد حرامى كه عقلا نتواند به آن امر تعلق بگيرد اما فرد حرامى كه قبلا حرمتش ساقط شده باشد يا اگر هم ساقط نشده باشد زاجريتش ساقط شده است چون اضطرارى انجام مى گيرد در اين صورت تعلق امر به آن عقلا مشكلى ندارد و مقيد ما در بحث امتناع عقلى است كه بايد به اندازه اى كه ممتنع است عقلاً اطلاق متعلق امر قيد بخورد نه بيشتر از آن و در اين جا اطلاق امر چه مشكلى دارد يعنى از اول، اطلاق امر به صلات تقييد مى خورد به جايى كه حرمت و زاجريتش باقى است  نه جايى كه ساقط شده باشد مگر از اين باب كه نهى و امر ظهور دارند در مبغوضيت و مبغوضيت فعلى ، بنابراين كه قوام امر به محبوبيت و مبغوضيت فعلى است كه ما آن را نپذيرفتيم و شهيد صدر(رحمه الله) نيز آن را نپذيرفت و به مبغوضيت و محبوبيت شأنى اكتفا نمود و خود ايشان هم در رد برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله)به همين نتيجه رسيد كه قوام امر و نهى به فعليت محبوبيت و مبغوظيت نيست بنابراين در اين جا مانع امتناع عقلى از شمول امر در كار نيست زيرا كه يا اصل حرمت ساقط شده ـ كه مختار شهيد صدر(رحمه الله) بود ـ و يا زاجريتش ساقط شده است ـ كه مختار ما بود ـ و قوام امر و نهى كه موجب اجتماع ضدين و امتناع تكليف مى شود به فعليت زاجريت و باعثيت نسبت به يك فعل است بنابر اين در اين جا تعلق امر به اين سجود هيچ امتناعى ندارد نه در مبادى امر و نهى و نه در زاجريت و محركيت آنها چون نهى يا اصلاً فعلى نيست و يا اگر فعلى هم باشد زاجريت ندارد .  بله، مى ماند امكان قصد قربت  كه ممكن است كسى بگويد اين سجود اختيارى چون حرمت به سوء اختيار داشته ـ كه ساقط شده است ـ معصيت است و استحقاق عقاب و حرمت عقلى را داراست و نمى شود با آن قصد قربت كرد و از اين جهت سجود اختيارى باطل مى شود زيرا كه ما قبلا عرض كرديم كه قائليم تعدد عنوان و وحدت معنون براى جواز كافى است ولى در عبادات كافى نيست چون وقتى يك فعل و معنون خارجى معصيت است چه طور مى خواهد به خدا اضافه شود و باآن قصد قربت محقق شود و در اين جا هم سجود كه همان فعل غصب است معصيت است و قابل اضافه شدن به خدا و قصد قربت نيست و از اين جهت باطل است.  **پاسخ اشكال:**  جواب اين اشكال مطلبى است كه بعدا خود ايشان هم خواهند گفت كه در مانحن فيه بعد از اضطرار امر دائر است كه القاء ثقل به نحو جلوسى باشد يا سجودى و يا قيامى كه جامع آن ها قهرى و اضطرارى است حال اگر در يكى از آن ها مصلحت بيشترى موجود باشد يا مفسده اش كمتر باشد در اين صورت مكلف مى تواند با انجام آن قصد قربت كند چون در اضطرار افتاده و در طول اضطرار اگر آن مصلحت و يا مفسده كمتر را اختيار كند به جهت خدا اين هم حسن است و قصد قربى است و بدين ترتيب اگر اطلاق امر امتناعى نداشته باشد در واجب عبادى قصد قربت هم ممكن مى شود زيرا كه معناى اطلاق امر اين است كه در اين يك فرد از آن جامع اضطرارى ملاك است ولذا اگر واجب توصلى بود صحيح و مجزى بود پس در اطلاق امر نسبت به سجود اختيارى كه مستلزم غصب زائدى نباشد، هم امتناع نيست چون نهى، يا ساقط است و يا محركيتش ساقط است و تضادى با امر نخواهد داشت و قصد قربت هم ممكن است چون مصلحت اضافى دارد گرچه داراى مفسده حرمت هم هست .  بنابراين ما اين فرق دوم را قبول نداريم كه اگر سجود اختيارى مستلزم غصب اضافى نباشد باز هم باطل است و بايد سجود را ايمائى بخواند بلكه در اين صورت بايد نماز اختيارى بخواند و نمازش صحيح است و ثمره اين مبنا اين گونه مى شود كه اگر سجود اختيارى مستلزم مكث زائد باشد باطل است و وظيفه وضعاً و تكليفاً سجود ايمائى است بر خلاف مبناى اول كه وضعاً صحيح است هر چند تكليفاً كار حرامى كرده است و اين فرق اول ميان دو مبنا صحيح است.  اما فرق دوم كه اگر سجود اختيارى مستلزم غصب زائد نبود و ايشان گفتند طبق مبناى دوم باطل است و وظيفه اش ايمائى است اين را ما قبول نداريم و اين جا هم مثل مبناى اول است و وظيفه اش وضعاً و تكليفاً نماز اختيارى است و امر، به اين فرد تعلق مى گيرد و قصد قربت هم ممكن است پس يك فرق بين اين دو مبنى بيشتر وجود ندارد .  اما بنابر مبناى سوم كه نماز در تمام افعالش متحد با غصب باشد در اين صورت شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد على القاعده امر اولى به مركب نماز از مكلف ساقط است چون متحد است با فعل حرام و ممتنع است ولى از آن جا كه از خارج اجماع داريم كه (الصلاة لا تسقط بحال) كه اجماع و امثال آن گفته است اصل نماز به طور كلى هيچ گاه ساقط نمى شود و بايد هر مقدار كه مقدور است نماز بخوانى و نماز از وى ساقط نمى شود، از آن دليل استفاده مى كنيم كه در اين جا هم كه اضطرار  به غصب شده است امر به صلات ساقط نيست گرچه امر اول به جهت امتناع اجتماع ساقط شده است و در نتيجه نماز واجب مى شود به مقدارى كه مستلزم مكث و غصب زائد نباشد و لذا اگر صلات اختيارى مستلزم غصب زائد شد بايد ايمائى و اضطرارى بخواند و بيش از آن صحيح نبوده و باطل است وضعاً و حرام است تكليفاً و اگر مستلزم مكث زائد نباشد واجب است نماز اختيارى بخواند تكليفاً و وضعاً.  در اين جا هم ما دو اشكال مى كنيم.  **اشكال اول:**  همان اشكال گذشته در مبناى دوم كه اگر ما دليل (الصلاة لا تسقط بحال) را هم نداشتيم در صورتى كه نماز اختيارى مستلزم غصب زائدى نباشد اطلاقات ادله اوليه كافى و شامل بود و در اين شق نياز به اجماع و قاعده (الصلاة لاتسقط بحال) به حال نداريم چون امر اولى به صلات مى تواند اين ها را در بر بگيرد چون كه نهى ساقط است و امتناعى نيست و قصد قربت هم مقدور است بله، جائى كه ركوع و سجود اختيارى و نماز اختيارى مكث زائد مى خواهد در اين صورت نه اطلاق اولى شامل آن مى شود و نه اجماع و الصلاة لاتسقط بحال همانگونه كه شهيد صدر(رحمه الله) هم فرمودند .  **اشكال دوم:** اين است كه در صورتى كه نماز اختيارى مستلزم غصب زائد نباشد طبق اين مبنا قائل شديد كه با اجماع و قاعده (الصلاة لاتسقط بحال) وجوب نماز اختيارى مامور به مى شود زيرا كه مى شود به اطلاق ادله جزئيت همه أجزاء و افعال نماز تمسك كرد چون كه غصب و حرام زائد لازم نمى آيد اشكال ما اين است كه همين مطلب بعينه طبق مبناى دوم جارى است اگر سجود اختيارى مستلزم غصب زائد نباشد زيرا كه امر اول به مركب نماز ـ بنابر امتناع ـ با حرام و ممنوع شدن يك جزء از مركب ـ ساقط مى شود و نياز داريم به اجماع و قاعده (الصلاة لاتسقط بحال) كه اگر نباشد اصل فريضه ساقط مى شود و در طول ثبوت وجوب اصل فريضه با اجماع و قاعده (الصلاة لاتسقط بحال) مى توان به اطلاق دليل جزئيت سجود اختيارى تمسك كرد زيرا كه مستلزم غصب اضافى نيست و اطلاق ادله جزئيت سجود اختيارى مانعى نداشت جز حرمت قبلى كه با اضطرار ساقط شده است و فرض براين است كه از تمسك به اطلاق دليل جزئيت منع نمى كند و الا طبق مبناى سوم هم بيش از وظيفه اضطرارى جايز نمى شود .  حاصل اين كه اگر حرمت غصب قبل از دخول مانع از اطلاق امر اولى و ثانوى دليل جزئيت سجود اختيارى مى شود بايد صحت نماز را با اجماع درست نمود و اجماع دليل لبى است و قدر متيقنش صلات اضطرارى و ايمائى است طبق هر دو مبنا بايد سجود و ركوع ايمائى و اضطرارى انجام گيرد و تمسك به اطلاق ادله جزئيت اجزاء اختيارى تمام نخواهد بود و اگر حرمت قبل از دخول مانع از تمسك به اطلاق ادله جزئيت افعال اختيارى نمى باشد و پس از ثبوت اصل وجوب نماز با اجماع و قاعده (الصلاة لاتسقط بحال) مى توان به اطلاق جزئيت در صورتى كه مستلزم غصب زائدى نباشد تمسك نمود.  بنابراين طبق مبناى دوم هم اين تمسك صحيح است زيرا كه آنجا هم امر اولى باتعذّر سجود اختيارى ساقط شده است و نيازمند اجماع و قاعده (الصلاة لاتسقط بحال) هستيم تا بقاى اصل وجوب ثابت شود كه اگر ثابت شد اطلاق دليل جزئيت سوره اختيارى هم اثبات لزوم سجود اختيارى را مى كند زيرا كه مستلزم غصب و حرام زائدى نيست و اين بدان معناست كه حكم وضعى و تكليفى در دو مبناى سوم و دوم يكى است كه اگر نماز اختيارى مستلزم غصب زائدى نباشد وظيفه، صلات اختيارى است و صحيح است و نماز اضطرارى و ايمائى باطل است و اگر مستلزم غصب زائدى باشد وظيفه نماز ايمائى در سجود و ركوع است و اختيارى باطل است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (504)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 504  ـ  دوشنبه 1393/10/29**    بسم الله الرحمن الرحي  بحث در حكم وضعى صلات بود براى كسى كه وارد مكان مغصوب به سوء اختيارش شده است و حالا بايد با وجود ضيق وقت از آن خارج شود كه فرض اول است و در اين فرض اول عرض كرديم مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) با استادشان آقاى خويى(رحمه الله) موافقت كرده و گفته اند كه نتيجه طبق سه مبنا در باب اجتماع امر و نهى در صلات  در مكان مغصوب فرق مى كند.  مبناى اول جواز اجتماع و تعدد معنون است كه حكم وضعى صحت صلات است ولو مستلزم غصب زائد هم باشد هر چند گناه هم كرده است و اگر تكليفاً مستلزم غصب زائد است مى تواند نماز را ايمائى بخواند.  مبناى دوم اين بود كه فقط سجود با غصب متحد باشد كه مبناى آقاى خويى(رحمه الله) اين بود .  مبناى سوم هم اين است كه همه افعال نماز با غصب متحد باشد نه فقط سجود و وضع جبهه بر زمين .  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)با اختلاف تعبيرات در مبنا و شق دوم گفته اند چون كه قبلاً حرمت غصب موجود بوده است گرچه به دخول ساقط شده است، فعل سجود اختيارى ـ كه  با غصب متحد است ـ حتى اگر مستلزم غصب زائدى هم نباشد چون از قبل حرمت داشته و معصيت هم بوده و داراى مبغوضيت است فلذا باطل است و قابل تقرب و عباديت نيست شهيد صدر(رحمه الله)هم اين را اين جا قبول كرده است و گفته باطل است حتى اگر مكث زائد هم نباشد و اما طبق مبناى سوم ـ شق سوم ـ كه همه افعال نماز با غصب متحد است هم على القاعده امر به نماز ساقط است چون هر فعلى كه انجام دهد غصب و حرام بوده است و معصيت است حتى اگر مشتمل بر مكث زائد هم نباشد ولى چون اجماع هست كه (الصلاة لا تسقط بحال) حتى در مورد محذور شرعى كه حرمت باشد اين اجماع كاشف از اين مى شود كه در اين جا امر به اصل نماز ثابت است و ساقط نيست و در اين صورت هر فعل از افعال اختيارى نماز كه مستلزم مكث زائد باشد حرام است و لازم است ايمائى انجام شود و هر فعلى كه مستلزم غصب زائد نباشد مانند ركوع و سجود در ماشين در حال خروج به اطلاق ادله جزئيت اجزاء اختيارى تمسك مى شود و اثبات مى شود كه بايد تمام آن افعال اختيارى را انجام دهد و اگر ايمائى انجام دهد باطل است ولذا هر دو بزرگوار در هر سه شق از نظر حكم وضعى يك نتيجه را بيان كرده اند .  مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)عبارتى دارد كه گفته است از اين اجماع كشف مى كنيم كه اصلاً اين افعال نبايد مبغوض باشند تا بشود قصد قربت كرد و معلوم مى شود كه محبوب است كه شهيد صدر(رحمه الله) نسبت به اين مطلب يك مناقشه اى مى كند كه دلالت بر محبوبيت و نفى مبغوضيت تمام نيست و بعداً به آن مى پردازيم ولى از نظر نتيجه فتوا يكى شده است و در حقيقت شهيد صدر(رحمه الله)در صدد برآمدند كه فتاواى استاد را توجيه كنند.  ما عرض مى كنيم كه **اولاً:** اين توجيه طبق مبناى آقاى خويى(رحمه الله) قابل قبول است زيرا كه امر، نمى تواند به سجود اختيارى و لو اينكه مستلزم غصب زائد نباشد، تعلق بگيرد چون كه با حرمت و مبغوضيت سابق آن تنافى دارد و شهيد صدر(رحمه الله) اين برهان رارد كرد و فرمود نهى قبل از دخول با امر مشروط بعد از دخول قابل جمع است و مشكلى ندارد پس اين جا هم از اطلاق امر اولى ـ ولو بنحو ترتب و مشروط به سقوط نهى فعليةً يا محركيةً ـ استفاده كنيد و اين حرمت كه سابقا موجود بوده و الان ساقط شده است مانع از اطلاق امر و فعليت آن بعد از دخول نيست و كأنّه ايشان در اينجا از مبنايشان در عدم امتناع غفلت كرده اند پس از نظر امتناع مشكلى نيست و در اين جا مى تواند قصد قربت هم كند همانگونه بعداً بيان مى فرمايند كه اگر مكلف مضطر شود بين دو فعلى كه اگر يكى را انجام دهد بهتر از ديگرى است و ملاكى براى مولا حاصل مى شود ـ هر چند هر دو مبغوض مولى باشند ـ در اين صورت قصد قربت ممكن است و مى توان آن را به مولى اضافه كرد بله، اگر فرد سومى باشد كه اصلاً مبغوض نباشد ديگر نمى شود با فرد مبغوض قصد قربت كرد ليكن اين خارج از فرض اول است چونكه مكلف، در فرض اول نمى تواند خارج از مكان مغصوب نماز بخواند به اين جهت كه وقت ضيق است پس در اين جا در طول سوء اختيار ممكن است كه امر ترتبى به سجود و فعل اختيارى تعلق بگيرد و اطلاق دليل امر شامل اجزاء اختيارى نماز ـ كه مستلزم مكث بيشترى نيستند در هر دو شق دوم و سوم ـ مى شود و نيازى به اجماع نداريم و سجود اختيارى در شق دوم لازم بوده و صحيح مى باشد نه سجود ايمائى و اضطرارى.  شهيد صدر(رحمه الله) خودشان اين نكته فوق را در رد برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله)و آقاى خويى(رحمه الله)بر امتناع بيان كرند پس ايشان نبايد در هر دو شق هم دوم و هم سوم با نتيجه گيرى آقاى خويى(رحمه الله)موافقت مى كردند و بايد مى گفتند اگر جزء اختيارى مستلزم مكث زائد نيست هم در شق دوم و هم در شق سوم صحيح است .  **ثانياً:** عرض كرديم كه اين اجماعى كه در شق سوم به آن تمسك كرده اند و در طول آن اجزاء اختيارى را در صورتى كه مستلزم مكث زائد نباشد صحيح دانسته اند چرا در شق دوم و بنابر مبناى دوم قبول نكرديد زيرا كه در شق سوم استدلال كردند برا ين كه هرگاه وجوب اصل فريضه و نماز ثابت شد ولو با اجماع به اطلاق ادله جزئيت اجزاء اختيارى تمسك مى كنيم و مى گوئيم اجزاء اختيارى را بايد بياورد و چنانچه مسلتزم مكث و حرام زائد نباشد صحيح است و ما عرض كرديم كه اين استدلال در شق دوم هم جارى است زيرا وقتى كه يك جزيى با حرام متحد شد باز هم امر به مركب على القاعده ساقط مى شود بنابر مبناى آقاى خويى(رحمه الله) كه امتناعى است و نياز به دليل خاص داريم كه همان اجماع و قاعده (الصلاة لاتسقط بحال) است كه اصل وجوب نماز را ثابت مى كند و در طول آن باز هم به اطلاق دليل سجود اختيارى تمسك مى كنيم مثل صورت سوم كه در همه اجزا به آن دليل تمسك كرديم و چگونه است كه مى توانيم در شق سوم به ادله جزئيت سجود اختيارى  تمسك كنيم وليكن در شق دوم نمى توانيم .  ممكن است اين اشكال دوم را اين گونه پاسخ دهيم كه بين اين دو شق تفاوت است; در شق سوم چون كه همه افعال با غصب متحد هستند و اجماع مى گويد وجوب اصل نماز ساقط نمى شود، نسبت اين اجماع با دليل حرمت همه افعال نماز، على حد واحد است و نمى شود كه حرمت بعضى  رفع شود و حرمت ساير اجزاء باقى بماند چون كه ترجيح بلا مرجح است لهذا حرمت همه اجزا را ساقط مى كند و به عبارت ديگر ميان اطلاقات دليل حرمت غصب نسبت به تك تك افعال نماز كه همه آنها با غصب متحد هستند اجمال و تعارض ايجاد مى شود و در نتيجه حرمت هيچ يك ثابت نمى شود و اطلاق ادله جزئيت آنها زنده شد و حجت مى شوند زيرا كه مانع آن ها دليل حرمت بود .  و اين بيان در شق دوم جارى نيست زيرا كه طبق مبناى دوم فقط سجود با غصب متحد است نه ساير اجزاء نماز و اجماع بر بقاى اصل وجوب نماز و عدم سقوط آن مستلزم نفى حرمت سجود نيست زيرا كه انجام ساير اجزاء باسجود ايمائى هم نماز است لهذا تمسك به اطلاق جزئيت سجود اختيارى در شق دوم صحيح نيست و اين اطلاق به اطلاق دليل حرمت قيد خورده است و اين فرق فنى ميان دو شق است ولذا اشكال دوم ما را اينگونه مى توان پاسخ داد.  ليكن در صورتى اين پاسخ صحيح است كه اجماع مذكور در شق دوم قدر متيقن نداشته باشد مثلاً نسبت به اركان نماز در دوران بين رفع يد از آنها يا از ساير اجزاء قدر متيقن نباشد و الا بازهم اجزاء غير ركنى بر حرمت باقى مى مانند و بايد  ايمائى انجام گيرند.  حاصل اين كه اين يك بيان فنى از براى تفصيل ايشان بين شق دوم و سوم است و اين مبتنى است بر اين كه اجماع مذكور قدر متيقن نداشته باشد و اين كه اجماع قدر متيقن دارد يا خير بحث فقهى است كه ما وارد آن نمى شويم.   در ذيل بحث از مبنا و شق سوم كه به اجماع تمسك شده است بحثى  بين آقاى خويى(رحمه الله) و شهيد صدر(رحمه الله) شكل گرفته است كه آقاى خويى(رحمه الله)مى فرمايد از اين اجماع استفاده مى كنيم كه افعال صلات ديگر مبغوض نبوده و اين اجماع مخصص دليل نهى و مبغوضيت خواهد بود و اين ها در اين فرض محبوب است چون اگر مبغوض باشد با مبغوض نمى توان قصد قربت كرد پس اين اجماع يك دلالت التزامى دارد مبنى بر اين كه در اين موارد مبغوضيت نهى رفع شده است.  شهيد صدر(رحمه الله)در اين جا با ايشان وارد بحث مى شود و مى گويد ما چنين دلالت التزامى نداريم و فعل نماز مذكور مى تواند مبغوض هم باشد و با آن قصد قربت هم ممكن مى شود چون نكته لزوم رفع مبغوضيت چيست آيا امتناع امر به مبغوض است يا به جهت اين است كه با مبغوضيت قصد قربت ممكن نمى شود؟ اگر مقصودتان اين است كه مبغوضيت با امر جمع نمى شود زيرا كه قوام امر به محبوبيت است.  پاسخ اين مطلب قبلاً عرض شد كه قوام امر و نهى به محبوبيت و مبغوضيت فعلى نيست و مى توان به اخف المبغوضين هم عندالدوران بينهما امر كرد و مولا در اين جا ـ كه غصب به يكى از انحاء در مكان مغصوب اضطرارى است و مكلف مى تواند آن را به حالت سجود انجام دهد يا حالت ديگر ـ مى تواند به سجود امر كند كه اخف المبغوضين است چون كه ملاك نماز را داراست پس ثبوتاً محذورى در امر نيست بله، اثباتا اگر امر لفظى باشد شايد در اين ظهور داشته باشد كه متعلقش محبوب است ولى در اين جا ما دليل لفظى نداريم بلكه دليل ما بر وجوب اجماع است پس نه ثبوتا و نه اثباتا سقوط مبغوضيت لازم نيست.  اما اگر قصد قربت متوقف است بر عدم مبغوضيت پاسخ آن اين است كه جائى كه يكى از دو فعل على سبيل البدل اضطرارى هستند و يكى مفسده كمترى داشته و يا مصلحتى با مفسده دارد و ديگرى بيشتر مبغوض بوده و يا مفسده بدون مصلحت را داراست در اين جا قصد قربت ممكن مى شود چون كه مكلف ناچار است كه يكى از اين دو را انجام دهد و مفسده و مبغوض على كل حال واقع مى شود پس اگر اقل را به خاطر مولى انجام دهد اين طاعت و حسن است و انقياد است.  پس نه قصد قربت در ما نحن فيه ـ كه اضطرار است و سجود در مكان غير مغصوب ممكن نيست ـ مستلزم اين است كه حرمت و مبغوضيت رفع شود و نه امتناع اجتماع اين چنين اقتضائى را دارد.    ما عرض مى كنيم كه اين مطلب درست است ولى طبق مبانى ايشان ـ كه عدم تقوم امر و نهى به مبغوضيت و محبوبيت مى باشد ـ درست است ولى كسى كه اين مبنى را قبول ندارد ـ كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) ايشان اين مبنا را قبول نكرد و قائل به امتناع تعلق امر فعلى بعد از دخول با نهى و حرمت قبل از دخول شد، زيرا كه معيار در امتناع به وحدت زمان تعلق است ـ طبق اين مبنا مطلب آقاى خويى(رحمه الله) صحيح مى شود كه بايد مبغوضيت رفع شود نه از جهت عدم امكان قصد قربت ـ كه شايد عبارات تقريرات آقاى خويى(رحمه الله)از اين جهت قائل بلزوم ارتفاع مبغوضيت شده است ـ بلكه به جهت مبناى امتناع كه در برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله) گذشت و ظاهراً ايشان هم از مبنايشان در اينجا غفلت كرده اند زيرا چه فرق است بين وجوب نفسى خروج اضطرارى بعد از دخول كه ايشان آن را با حرمت قبل از دخول آن منافى دانست و بين وجوب نمازى كه با غصب متحد است به دليل اجماع يا غيره بعداز دخول با حرمت آن غصب قبل از دخول و همانگونه كه زمان متعلق دو تكليف در مثال اول واحد است در مثال دوم نيز چنين مى شود و در نتيجه به سبب اجماع، از اول حرمت و مبغوضيت مرتفع خواهد بود زيرا كه طبق اين مبنا ممتنع است بلكه اگر اثبات جزئيت اجزاء اختيارى در طول اجماع باتمسك به اطلاق ادله جزئيت آنها باشد ـ كه اين چنين است ـ آن ادله لفظى هستند و ظهور عرفى در محبوبيت  هم خواهند داشت بنابراين مطلب مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) كه قائل به ارتفاع مبغوضيت در شق سوم شده اند طبق مبناى خودشان صحيح است هر چند كه استدلال تقريرات بحث ايشان، مشوش و غير فنى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (505)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 505  ـ  سه شنبه 1393/10/30**  بسم الله الرحمن الرحي  بحث از حكم وضعى نماز در مكان مغصوب در فرض اول و سه شق آن بود كه اگر وقت ضيق باشد و مكلف قادر نباشد بيرون از آن مكان نماز بخواند و از آنجا كه به سوءاختيار وارد شده بود حرمت غصب بر او ـ ولو قبل از دخول ـ فعلى بود و سه مبنا ذكر شد كه بر اساس هر مبنا حكم وضعى صلات فرق مى كرد كه ذكر شد.  مبناى اول اين بود كه قائل به جواز شويم بر اساس تعدد معنون كه گفتيم طبق اين مبنا نماز اختيارى صحيح است  هر چند كه مستلزم مكث زائد هم باشد ولى در صورت مكث زائد حرام اضافى هم انجام داده است و لازم بود تكليفاً ، نماز اضطرارى ـ مثلاً با ركوع و سجود و ايمائى ـ انجام مى داد و تكليفا بيش از آن بر عهده او نبود ولى اگر حرمت زائد را عصيان كند و نماز اختيارى بخواند ـ بنابر جواز ـ نمازش وضعاً صحيح است و باطل نيست مثل جايى است كه مكلف اختيارا در مكان غصبى نماز بخواند كه هم نمازش صحيح است و هم گناه كرده است.  عمده بحث در مبناى دوم و سوم است كه آقاى خويى(رحمه الله) و شهيد صدر(رحمه الله) هر دو بزرگوار قائل بودند كه اگر سجود اختيارى مستلزم مكث اضافى هم نباشد به جهت حرمت سابق و معصيت بودن، سجده باطل است و اگر تعدد عنوان را هم براى جواز و عدم تضاد كافى دانستيم چون واجب عبادى است و در آن امكان قصد قربت وجود ندارد كه نماز بنابر مبنا شق دوم ـ كه فقط غصب است ـ باطل است و بايد سجود را ايمايى بخواند .  ما عرض كرديم كه اين نتيجه گيرى طبق مبناى آقاى خويى(رحمه الله) و مرحوم ميرزا(رحمه الله) ـ كه در حكم تكليفى خروج گذشت ـ درست است اما طبق مبناى مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) كه آن امتناع را رد كردند و در حقيقت قوام امر و نهى را به محبوبيت و مبغوضيت فعلى نمى دانند، نماز با سجود اختيارى در صورتى كه مستلزم مكث زائد نيست باطل نمى باشد زيرا كه اگر امر وجود داشته باشد قصد قربت معقول است و اطلاق امر مى تواند شامل آن باشد ولو بنحو ترتب و مشروط به دخول و عصيان نهى كه على القاعده است و دليل خاص نمى خواهد. بله، طبق مبناى آقاى خويى(رحمه الله)و مرحوم ميرزا(رحمه الله)كه امتناعى هستند وظيفه اش سجود ايمائى است اما طبق مبناى شهيد صدر(رحمه الله) چنانچه سجود مستلزم مكث اضافى باشد سجود اختيارى باطل است چون كه حرمت مكث و غصب اضافى فعلى است و اضطرارى نيست و بايد ترك شود كه اين حرمت مانع از امر مى شود اما اگر مستلزم مكث زائد نباشد بايد سجود اختيارى را انجام دهد و وجهى براى سجود اضطرارى نيست و باطل است.  همچنين در شق سوم كه تمام اجزاء نماز با غصب متحد است و مثلاً كون در مكان مغصوب جزء همه افعال نماز است و طبق اين مبنا قاعده (الصلاة لا تسقط بحال) به معناى امر به مابقى از اجزاء نماز در اين جا نمى آيد زيرا كه در اين جا هيچ چيز از اجزاء نماز، مقدور مكلف نيست بر خلاف مبناى دوم كه فقط سجده حرام مى شد و امر به مابقى و سجود اضطرارى معقول بود و با آن قاعده ثابت مى شد اما اين جا بايد كل نماز ساقط شود و اين خلاف اجماع ذكر شده است كه از فتاوى استفاده مى شود كسى كه در مكان مغصوب وارد مى شود و وقت نماز براى او تنگ باشد تكليف صلات به جهت حرمت غصب از ذمه اش ساقط نيست و اين اجماع، حرمت و يا أثرش را در مانعيت از أمر بر مى دارد چون بنابرامتناع يا عدم امكان قصد قربت ديگر، هيچ جزء از نماز نمى تواند واجب باشد و اين بر خلاف آن اجماع است و حالا كه نماز واجب است كشف مى شود كه حرمت و مانعيت آن رفع شده است كه مى توان نماز خواند و از آنجا كه نسبت اين اجماع به همه اجزاء نماز يكسان است، حرمت و مانعيت از همه آنها برداشته مى شود و در نتيجه تمسك به ادله جزئيت همه آنها صحيح خواهد بود و نماز اختيارى واجب مى شود و اين بيان بر مبناى دوم جارى نيست همانگونه كه اشاره شد اين جا هم ما عرض كرديم نيازى به اين اجماع خاص نداريم و اشكال سابق در اين جا نيز جارى است چون ما امتناعى را كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)نسبت به وجوب خروج فرمودند قائل نيستيم پس مى توانيم به اطلاق ادله اوليه تمسك كنيم و وجوب نماز اختيارى را ـ با فرض سقوط حرمت سابق به اضطرار، هر چند به سوء اختيار ـ ثابت كنيم و فرقى نيست بين وجوب خروج مشروط به دخول كه شهيد صدر(رحمه الله)فرمودند قابل جمع است با حرمت خروج كه قبل از دخول فعلى است و معصيت مى شود و بين افعال نمازبعد از دخول كه اگر اولى ممتنع نباشد دومى هم ممتنع نخواهد بود و اين كه قائل نشدند به وجوب خروج به جهت عدم مقتضى و دليل بر وجوب آن بود كه اگر دليل و مقتضى آن تمام بود آن را على رغم حرمت آن قبل از دخول و استحقاق عقاب بر آن قبول مى كردند همانگونه كه صاحب فصول(رحمه الله)اختيار كرده بود.  در مانحن فيه اين دليل و مقتضى بر وجوب افعال نماز بعد از دخول ـ كه با غصب متحد است ـ موجود است و آن اطلاق دليل امر به صلات است و در حقيقت اين، همان امر ترتبى و مشروط به عصيان آن حرمت است كه على القاعده است و نيازى به دليل خاص نيست بلكه بنابر اين كه قبل از دخول به خواندن نماز در خارج از غصب قادر بود امر به جامع نماز موجود است كه شامل آن هم مى شود و نياز به ترتب هم ندارد همانگونه كه در تزاحم ميان واجب موسع وواجب مضيق گذشت.  بله، طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله) در امتناع وجوب خروج با حرمت آن قبل از دخول، چون كه زمان متعلق آن ها واحد است و حرمت و وجوب نمى توانند بر يك متعلق كه زمانش واحد است جمع شوند حتى اگر زمان حرمت و وجوب واحد نباشد، هم در اينجا به آن اجماع خاص نياز داريم و هم در شق دوم سجده اختيارى باطل است وليكن شهيد صدر(رحمه الله) اين امتناع را رد كردند و هم در آنجا فرمودند و هم در اينجا در رد مطلب مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) ـ كه از اجماع محبوبيت را استفاده كرده بودند ـ بيان نمودند كه امر ثبوتاً توقف ندارد بر محبوبيت متعلقش يعنى قوام امر و نهى، به محبوبيت و مبغوضيت فعلى نيست پس تنافى و امتناع ميان حرمت سابق اين افعال و وجوب بعد از دخول به لحاظ مبادى نخواهد بود و به لحاظ محركيت هم ـ قبلاً گفته شد ـ كه مركز آنها واحد نيست و با هم ديگر تنافى ندارند و بلحاظ قصد قربت هم چون كه امر، در فرض اضطرار و لو به سوء اختيار دائر است بين اهون الضررين كه نماز در غصب، يا ساير حركات غصب است و يا ضرر با مصلحت امر و ضرر بدون آن است، قصد قربت ممكن مى شود لهذا ما نفهميديم كه چرا شهيد صدر(رحمه الله)در اينجا طبق مبناى آقاى خويى(رحمه الله)و مرحوم ميرزا(رحمه الله)نتيجه گيرى كرده و قائل شده اند به عدم شمول امر پس صحيح آن است كه در شق سوم هم به اجماع مذكور نياز نداريم بلكه على القاعده نماز اختيارى صحيح و واجب مى شود كه شايد خود اين مبنا مستند برخى از مجمعين هم باشد كه اجماع مذكور را مدركى كرده و از حجيت مى اندازد كه اين بحث فقهى است و وارد آن نمى شويم اين بحث داراى يك ذيل هم بود كه آن اختلاف ميان شهيد صدر(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)مى باشد كه ما عرض كرديم. حال در شق سوم كه وضعا به صحت و وجوب نماز اختيارى حكم مى شود طبق مبناى امتناع، محبوبيت هم مى آيد چون وقتى امر بيايد بايد حرمت قبل از دخول هم مرتفع باشد زيرا كه محبوبيت اين حصه از غصب بعد از دخول با مبغوضيت همين حصه قبل از دخول اجتماع ضدين است و با هم جمع نمى شوند زيرا كه متعلقشان فعل واحد و در زمان واحد است و قهراً فقط محبوب خواهد بود و نبايد ايشان از جهت نفى ملازمه به آقاى خويى(رحمه الله) اشكال مى فرمودند .  شهيد صدر(رحمه الله) اين جا  شق چهارمى را متعرض شده است به اين نحو كه اگر كسى قائل بشود به وجوب خروج و بگويد كه خروج واجب نفسى يا غيرى است و از قبل هم حرمت ندارد مانند مرحوم ميرزا(رحمه الله)كه آن را رد مال محسوب كرده و واجب نفسى مى داند; آيا حال كه خروج واجب شد مى تواند در حال خروج نماز با سجود اختيارى بخواند يا خير؟  شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد اگر سجود اختيارى مستلزم مكث زائد باشد كه روشن است باطل خواهد بود چون كه حرمت غصب زائد فعلى است اما اگر كه سجود مستلزم مكث زائدى نباشد مثلاً داخل ماشين نشسته و خارج مى شود و مى تواند سجود اختيارى كند در اين جا آيا مثل شق دوم بايد قائل بود كه ايمائى سجود كند يا اين كه مى تواند سجود اختيارى انجام دهد؟ مى فرمايند پاسخ اين است كه اگر آن جزء از نماز با فعل خروج متحد مى بود مى گفتيم كه چون خروج واجب است حرمت از اول رفع شده است پس آن اجزاء از نماز ماموربه است ولى اگر با خروج متحد نباشد و تنها با غصب متحد باشد مثل سجود در حال خروج كه غير از حركت خروج است و ملازم يا مقارن با خروج است و از باب تعدد معنون است يعنى اين ها متلازمين يا متقارنين هستند زيرا مكلف موقع خروج، هم مى تواند بخوابد و هم مى تواند سجود كند در اين صورت وجوب خروج موجب رفع حرمت سجود غصبى نمى شود و اين سجود بر حرمت سابق خود باقى است كه طبق مبناى امتناع مرحوم ميرزا(رحمه الله)مشمول أمر صلاتى نخواهد بود.  دليل آن اين نكته است كه تنها عمل خروج واجب شده است و حرمت ندارد حتى قبل از دخول اما مقارنات و لوازماتش كه افعال ديگرى هستند بر حرمت خودشان باقى هستند لذا مى فرمايند كه هر جا قبلاً گفتيم عمل اضطرارى واجب و عمل اختيارى باطل است به جهت حرمت سابق طبق اين مبنا هم بايد بگوييم باطل است و وجوب خروج تنها امر به خروج را درست كرده و حرمتش را رفع مى كند و از لوازمش عصيان و حرمت قبلى رفع نمى شود پس اگر طبق مبناى دوم گفتيم كه سجود اختيارى باطل است و وظيفه اش سجود ايمائى است حتى در صورتى مستلزم مكث بيشتر نباشد طبق اين شق هم حكم وضعى همين است و قول به وجوب شرعى خروج، در نتايج بحث تغييرى حاصل نمى نمايد چرا كه اگر تمام افعال نماز با غصب متحد باشد به جهت اين كه كون در مكان مغصوب در همه اجزاء نماز اخذ شده است ـ مبناى سوم ـ از آنجا كه كون در مكان، جزء خروج واجب هم مى باشد كه حرمت ندارد در نتيجه صحت نماز اختيارى در مبناى سوم نيازمند آن اجماع خاص نيست بلكه صحت آن على القاعده خواهد بود زيرا كه ديگر كون در مكان غصبى به مقدار خروج حرمتى ندارد تا مانع از اطلاق امر شود.  اين مطلب طبق مبناى امتناع درست است مگر اين كه كسى بگويد بعيد است مرحوم ميرزا(رحمه الله) قائل شود كه خروج واجب است و از قبل هم نبايد حرام باشد ولى تمام حركات ديگرى كه انجام مى دهد و جامع آنها كه ملازم است با خروج، حرام است چون بالاخره بايد يكى از آنها را مرتكب شود; يا بايد بخوابد و يا بنشيند و يا سجده كند و بالاخره خروج با يكى از اين حالات است و بعيد است ايشان قائل شود كه اين حالات حرام است بلكه احتمالا نظر ايشان اين است كه جامع و يكى از اين ها هم كه لازمه خروج است حلال است چون لابد منه است يا قائل شود به جواز آنها از اين باب كه آن افعال هم مصداق خروج هستند كه اين نيز بعيد است چون اين افعال از مقارنات خروج مى باشند نه نفس خروج .    حاصل بحث در فرض اول ـ ضيق وقت نماز بعد از خروج ـ اين مى شود كه طبق مبناى صحيح كه در توسط ارض مغصوبه گذشت نماز اختيارى چنانچه مستلزم مكث و غصب زائدى نباشد در هر سه شق گذشته صحيح و مامور به است يعنى چه در نماز در مكان مغصوب قائل به تعدد معنون و عدم اتحاد نماز با غصب بشويم و چه قائل شويم به اتحاد خصوص سجده با غصب و چه قائل شويم به اتحاد تمام افعال نماز با كون در غصب و اگر مستلزم غصب زائد باشد مقدارى كه مستلزم غصب زائد است باطل مى شود و بايد ايمائى انجام گيرد به استثناى شق اول، زيرا كه در شق اول يعنى بنابر تعدد معنون، هر چند حرمت غصب زائد را عصيان كرده است ليكن نمازش وضعاً صحيح است و اما طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله) بر امتناعى كه در بحث وجوب خروج گذشت چنانچه سجده اختيارى مستلزم مكث و غصب زائد هم نباشد در شق دوم باطل خواهد بود زيرا كه نمى تواند امر داشته باشد و وظيفه اش سجود ايمائى خواهد بود ولى در شق سوم نماز صحيح است آن هم به جهت اجماع خاصى كه ذكر شد و جاى اثباتش در فقه است و گرنه على القاعده بايد قائل به سقوط نماز بشويم مانند فاقد الطهورين. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (506)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 506  ـ  شنبه 1393/11/4**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در حكم وضعى نماز در حال خروج از مكان مغصوب بود كه عرض كرديم داراى دو فرض است يك فرض اين است كه نمى تواند در خارج از مكان مغصوب نماز بخواند ولو اضطرارى كه حكمش مشخص شد.  **فرض دوم:** جايى است كه اگر از آن مكان خارج شود مى تواند نماز بخواند حال يا نماز كامل يا نماز اضطرارى مثل كسى كه نمازش را تا آخر وقت به تاخير انداخته باشد كه مجبور است يك ركعت آن را در وقت انجام دهد و يا برخى از افعال را ايمائى و اضطرارى را بجا آورد .  خلاصه مكلف در اين فرض دوم مى تواند در خارج از مكان مغصوب نماز بخواند ولو اضطرارى و  شهيد صدر(رحمه الله)([[1]](file:///K:/%D9%85(EDV.doc#_ftn1)) اين فرض را به دو شق تقسيم مى كند يعنى بنابر مبناى اول و دوم بحثى را مطرح مى كند و بنابر مبناى سوم به گونه اى ديگر بحث مى كند .  مبناى اول مبناى تعدد معنون بود و هيچ جزء از نماز با غصب متحد نبود و مبناى دوم اين بود كه تنها در سجود با غصب متحد است و مبناى سوم هم اين بود كه كون در مكان مغصوب هم جزء اجزاء نماز است ولذا همه اجزا ولو به لحاظ كونش با غصب متحد مى باشد و در اين فرض دوم كه مكلف مى تواند خارج از مكان غصبى نماز بخواند بين مبناى اول و دوم و مبناى سوم تفكيك قائل مى شود و مى فرمايد .  **الف)** بايد ديد طبق مبناى اول و دوم نسبتِ نماز، در خارج از مكان مغصوب با نمازِ داخل آن مكان چيست كه اگر نماز در داخل غصب زائد را بخواهد كه اين داراى حرمت فعلى است و تكليفاً نمى شود خواند هر چند اگر طبق مبناى اول و همچنين مبناى دوم در غير سجود، بخواند صحيح است ليكن حرام را ـ كه غصب زايد است ـ مرتكب شده است ولى اين، تكليف وى نبوده است و اگر مكلف بوده به نماز بدون غصب زائد، بايد آن را با خارج لحاظ كرد كه اگر نماز در خارج اختيارى است و اين اضطرارى، بنابراين نماز در داخل به جهت لزوم غصب زايد ناقص است و يا اين كه اگر در خارج هم اضطرارى است، اضطرارى بودنش كمتر است و خلاصه نماز در خارج از مغصوب نسبت به داخل اكمل است; در اين فرض واجب است نماز را به تاخير بياندازد و در خارج از آن مكان بخواند و نماز داخل باطل است چون قادر بر نماز أكمل و با اجزاء اختيارى بيشتر است البته طبق مبناى اول كه تعدد معنون است چنانچه مكث زائد را عصيان كرد و نماز اختيارى كامل در داخل خواند نمازش صحيح است چون ماموربه است بله، مكث زائد را هم عصيان كرده است يا همان نماز اضطرارى را كه وظيفه وى در خارج بوده است چنانچه داخل خواند درست است ولى حرامى را هم عصيان كرده است; بنابر اين اگر نماز، در بيرون اكمل بود متعين است و اگر در داخل بجا آورد صحيح است.  اما چنانچه نماز در داخل با نماز در خارج مساوى بود و هر دو مثلا ركوعشان ايمائى بود در اين جا مخير است و تكليفش بيش از اين نيست و مى تواند تعجيل كند و يا به تأخير بياندازد و بيرون از مغصوب نماز بخواند .  اما اگر نماز در داخل اكمل از خارج باشد مثلاً لازم بود در خارج نماز اضطرارى بخواند ليكن مى تواند در داخل نماز اختيارى بخواند يا اضطرارى داخل كمتر از نماز اضطرارى از خارج است در اين جا تعجيل واجب است چون مى تواند نماز اكمل را انجام دهد و أمر به آن هم فعلى خواهد بود.  ب) اما بنابر مبناى سوم كه قائل است تمام افعال نماز با غصب متحد است و همه اجزاء مصداق حرام مى شود طبق اين مبنا مقتضاى قاعده همانگونه كه گذشت سقوط اصل نماز است ولى آقاى خويى(رحمه الله)([[2]](file:///K:/%D9%85(EDV.doc#_ftn2)) ادعاى اجماعى كرده اند كه فقها مى گويند اينجا هم نماز ساقط نمى شود و مثل فاقد الطهورين نيست و در فرض ضيق وقت در خارج ـ فرض اول ـ با اين اجماع نماز اختيارى را در صورتى كه مكث زائد نداشته باشد ثابت كرديم اما آن مطلب در اينجا وجود ندارد چون مكلف در اينجا مى تواند ولو نماز اضطرارى را در خارج از مكان مغصوب كه معصيت و حرام است بخواند و اجماع مذكور براى كسى است كه نتواند در خارج از غصب به اىّ نحو كان نماز بخواند حتى نماز اضطرارى ليكن مكلف مى تواند نماز را در خارج بخواند ولو نماز اضطرارى پس مشمول آن اجماع نبوده و نمازش در داخل حتى اگر اكمل و اختيارى و كامل هم باشد و مستلزم غصب زايد نباشد، باطل است ما در اينجا لازم است دو مطلب را عرض كنيم كه از بحث هاى گذشته معلوم مى شود.  **مطلب اول:** نسبت به بند اول كلام ايشان است يعنى طبق مبناى اول و دوم كه ايشان فرموده داراى سه شق است ـ كه در يكى تأخير واجب مى شود و در يكى تخيير و در ديگرى تعجيل ـ اصل اين تفصيل درست است ولى صغراى آن هم طبق دو مبناى اول و دوم هم طبق مبنايى كه گذشت فرق مى كند و گفتيم امر به نماز حتى اگر با غصب هم متحد باشد ولى مستلزم غصب زايد نباشد امتناعى ندارد يعنى اگر سجود مستلزم مكث زائد باشد حرام فعلى است و نمى شود تكليفاً طبق هر سه مبنا و همچنين نمى شود وضعاً هم طبق مبناى دوم سوم، انجام بگيرد و باطل است پس اين فرض همان فرض نماز اضطرارى در داخل است و اما ساير اجزاء حتى در صورتى كه مستلزم مكث زايد هم باشد طبق مبناى اول و دوم تكليفاً جايز نيست و بايد ايمائى انجام  گيرد وليكن اگر مكث زايد نمايد و نماز بخواند وضعاً صحيح است زيرا كه با حرام متحد نيست ولذا بايد ديد كه نماز در خارج نسبت به كدام نماز در داخل اكمل است ؟ قطعاً طبق مبناى اول و دوم تشقيقات سه گانه براى تأخير و تعجيل در غير سجود درست است زيرا كه غير سجود با غصب متحد نيست و در صورتى كه مستلزم مكث نباشد واجب مى شود چون ماموربه است اما در سجود بالخصوص طبق مبناى اول باز هم همين طور است ولى طبق مبناى دوم چون سجود را با غصب متحد مى داند چنانچه مستلزم غصب زائد هم نباشد، گفته شد طبق مسلك امتناع باطل است چون مبغوض است و امر، نمى تواند به آن تعلق بگيرد و بايد ايمائى انجام دهد و در اين صورت اگر سجود، در خارج هم ايمائى است مساوى مى شود و تخيير است و اگر اختيارى است لذا خارج اكمل است و تأخير واجب مى شود.  طبق مسلك ما كه امتناع امر به آن را قبول نكرديم و گفتيم سجود، مى تواند ماموربه باشد چون حرمت سابق ساقط شده است و امر، مى تواند به آن بخورد و در فرض اول قصد قربت هم محقق مى شود در اين جا بايد قائل به تفصيل شد كه اگر سجود در خارج اختيارى است در اين صورت در داخل نمى تواند بخواند نه به اين دليل كه امر ممتنع است بلكه چون قصد قربت متمشى نمى شود چرا كه قبلا حرام و معصيت بوده است و سجود اختيارى داراى فرد مباح در خارج است و لذا نمى تواند سجود اختيارى را به مولا اضافه كند مگر اين كه ناسى يا غافل و يا جاهل مركب باشد كه قصد قربتش هم درست مى شود.  از طرفى چنانچه در خارج، سجود اختيارى ممكن نباشد مطلب برعكس مى شود و نماز در داخل با سجود اختيارى كه مستلزم مكث زايد نيست اكمل از خارج مى شود چون در خارج سجود اختيارى ممكن نيست و اين جا ممكن است و امكان قصد قربت هم وجود دارد چون فرد مباح ندارد .  پس اين كه كدام اكمل است و كدام مساوى است بر حسب مبناى امتناع آقاى خويى(رحمه الله) و مبناى ما فرق مى كند و همچنين در صورتى كه نماز با سجود اختيارى در داخل، مستلزم غصب زايد نباشد طبق مبناى تعدد معنون ـ مبناى اول ـ واجب مى شود كه اگر سجود، در خارج هم اختيارى است متساوى شود و مكلف مخير است و اگر در خارج سجود ايمائى است نماز داخل اكمل و ماموربه است و تعجيل واجب مى شود و اما طبق مبناى دوم كه اتحاد در خصوص سجود بود در صورتى كه مستلزم غصب زايد هم نباشد بنابر امتناع مامور به نبوده و نماز در خارج اكمل و يا با آن مساوى مى شود.  پس كبراى مذكور در بند اول در كلام شهيد صدر(رحمه الله) درست است اما اين كه در كجا و كدام يك از نماز در داخل و يا نماز در خارج، اكمل است و كجا مساوى هستند، هم طبق مبناى اول و دوم فرق مى كند و هم طبق مبناى جواز و امتناع اختلاف پيدا مى كند كه اگر گفتيم نماز با سجود باطل است ولو بدون مكث زائد، نماز در بيرون از غصب، يا اكمل است اگر سجده اختيارى ممكن باشد و يا مساوى; اما اگر قائل شديم به جواز چنانچه نماز در خارج با سجده اختيارى باشد، آن نماز در خارج، به جهت عدم امكان قصد قربت در داخل اكمل است ولى اگر نماز در خارج هم با سجود ايمائى باشد نماز در داخل اكمل مى شود نه مساوى و بايد اين تفصيل داده شود پس تشخيص صغرى با اختلاف مبناى اول و دوم و جواز و عدم جواز فرق مى كند.  **مطلب دوم:** ما حاشيه ديگر هم بر بند دوم فرمايش ايشان داريم به اين نحو كه ايشان فرمود بنابر مبناى سوم كه همه اجزا نماز با غصب متحد است ما ديگر دليلى بر جواز صلات در داخل غصب نخواهيم داشت و نماز مطلقا باطل است زيرا دليل صحت، اجماع بود و اگر مكلف بتواند در خارج  نماز اضطرارى هم بخواند اين اجماع را نداريم و مكلف بر نماز در مكان غير مغصوب قادر است ولو نماز اضطرارى پس بايد مطلقاً در خارج نماز بخواند و نماز داخل اكمل هم باشد باطل است چون حرام است.  اين مطلب هم درست است ولى مبتنى است بر مبناى امتناع آقاى خويى(رحمه الله)، اما بنابر مبناى امكان امر قبلاً گفته شد كه در مبناى سوم هم نيازمند اجماع نيستيم چون اگر نماز مستلزم غصب زائد نباشد و مكلف مى تواند نماز اختيارى بخواند مشمول امر اولى مى شود و همچنين اگر نماز در داخل اكمل از خارج باشد و مستلزم غصب زائد نباشد پس نيازى به اجماع نداريم و اطلاق امر شامل آن است و قصد قربت هم متمشى مى شود .  اما اگر نماز در بيرون مساوى باشد بايد آن را به تأخير بياندازد به جهت اين كه قصد قربت ممكن نمى شود لهذا طبق مبناى آقاى خويى(رحمه الله)اين حرف درست است ولى طبق مبناى ما بايد تفصيل داد كه اگر در داخل نماز اكمل بود، امر دارد و چون كه در خارج از غصب بديل مباح ندارد، هم ماموربه است و هم قصد قربت محقق مى شود اما اگر با خارج مساوى باشد يا خارج اكمل است در اين صورت نماز در داخل صحيح نيست .  خلاصه تعليقه دوم ما بر بند دوم فرمايش ايشان اين است كه طبق مبناى آقاى خويى(رحمه الله)مطلب ايشان درست است و ايشان در اينجا نيز طبق مبناى آقاى خويى(رحمه الله) صحبت نموده اند ولى طبق مبناى ما بايستى همان تفصيل ذكر شده در مورد سجود اختيارى در داخل در اينجا هم داده شود.      [[1]](file:///K:/%D9%85(EDV.doc#_ftnref1). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص88.  [[2]](file:///K:/%D9%85(EDV.doc#_ftnref2). مصباح الاصول، ج2، ص23 و دراسات فى علم الاصول، ج2، ص157. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (507)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 507  -  يكشنبه 1393/11/5      بسم اللَّه الرحمن الرحيم   تنبيه دهم: اين تنبيه در مورد مساله‏اى است كه مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله(1) آن را در ضمن تنبيهات فرموده است، ايشان مى‏فرمايد اگر در جايى يك عنوان داشته باشيم - نه دو عنوان - مثل اكرام ليكن اين عنوان دو اضافه داشته باشد مثلا اكرام انسان اگر اضافه داشته باشد به عالم، واجب است و اگر مضاف به فاسق باشد حرام است مثلاً بگويد )اكرم كل عالم و يحرم اكرام الفاسق( ايشان قائل است كه اين هم در بحث اجتماع امر و نهى داخل است چون عنوان اكرام دو اضافه دارد و مى‏تواند يكى از آن دو عنوان مضاف، ملاك حرمت را دارا باشد و ديگرى ملاك وجوب و فرق نمى‏كند كه دو عنوان متعدد حقيقى باشند و يا اضافى ليكن فقها اين مطلب را نپذيرفته‏اند و مورد اختلاف اضافه را از باب تعارض فرض كرده‏اند نه از باب اجتماع امر و نهى و احكام اجتماع را بار نكرده‏اند و مبتنى بر قول به جواز اجتماع و يا امتناع ندانسته و قائل نيستند كه در باب تزاحم ملاكى داخل مى‏شود كه اگر ملاك وجوب اقوى است نتيجه چه مى‏شود و اگر ملاك حرمت اقوى است چه ثمره‏اى دارد بلكه اين موارد را از موارد تعارض محض بين دو دليل و تساقط دانسته‏اند.   سپس ايشان مى‏فرمايد شايد علت اين مطلب فوق اين باشد كه در اين موارد كه اختلاف دو عنوان در اضافه است و از باب اختلاف و تعدد دو عنوان نيست، به جهت علم به انتفاى احدالملاكين قائل به تعارض شده‏اند چون صاحب كفايه‏رحمه الله شرط كرده است كه بايد ملاك وجوب و حرمت در مورد اجتماع محرز باشد و الا در بحث اجتماع امر و نهى داخل نيست پس اگر بدانيم احدالملاكين موجود نيست تعارض و تكاذب شده و از باب اجتماع امر و نهى خارج مى‏شود و مشهور بدين جهت تعارض ديده‏اند كه در اين موارد به اين نحو استفاده كرده‏اند كه دو ملاك با هم در مورد اجتماع محفوظ نمى‏باشد؛ يا هر دو ملاك موجود نيست يا اقلا يكى از آنها موجود نيست و در باب اجتماع امر و نهى شرط است كه وجود دو ملاك محرز باشد.   مرحوم اصفهانى‏رحمه الله(2) بر صدر كلام ايشان نقدى وارد كرده‏اند و شايد خواسته ذيل فرمايش ايشان را توجيه كنند و اثبات نمايند كه در جائى كه اختلاف دو عنوان بالاضافه است و عنوان هم واحد است در اين صورت در مورد اجتماع نمى‏شود هم ملاك امر موجود باشد و هم ملاك نهى ولذا خارج از بحث اجتماع است و ايشان خواسته‏اند به يك معنى به صدر كلام ايشان اشكال كند و ذيل كلامشان را - كه فرموده بود تعدد اضافه كافى است - توجيه كند و مى‏فرمايد تعدد كافى نيست و هر جا تعدد اضافه با وحدت عنوان وجود داشته باشد نمى‏تواند در باب اجتماع داخل شود چون نمى‏شود دو ملاك وجوب و حرمت در يك عنوان موجود باشد و دو ملاك در جائى است كه دو عنوانِ ذاتاً متباين وجود داشته باشد زيرا كه ملاكات احكام يا حسن و قبح عقلى است و يا مصلحت و مفسده خارجى كه اگر ملاك حسن و قبح عقلى است قضاياى حسن و قبح عقلى در مستقلات عقل عملى به دو قضيه كليه قبح ظلم و حسن عدل برگشت مى‏كند كه اين‏ها تعدد عنوانى دارند و عدل و ظلم تباين ذاتى دارند پس اگر ملاك حسن و قبح عقلى باشد به تعدد عنوان بر مى‏گردد و قهراً متعلق امر و نهى، هم دو عنوان خواهد بود و اگر ملاك امر و نهى مصلحت و مفسده است، مصلحت و مفسده امور تكوينى خارجى هستند و اضافات كه امور اعتبارى هستند نمى‏تواند مقتضى امور تكوينى باشند و اضافه مى‏تواند شرط تأثير اسباب آنها باشد اما مقتضى و سبب ايجاد مصلحت و مفسده نمى‏تواند اين اضافات كه امور ذهنى و اعتبارى و غير خارجى هستند باشد و سبب و مقتضى حقيقى همان عناوين مقولى و حقيقى است كه به حسب فرض آن هم يكى است و باز هم تعدد اضافه موجب تعدد سبب و ملاك نخواهد شد ولذا همه مورد اختلاف بالاضافه با فرض وحدت عنوان حقيقى به فقدان احدالملاكين بر مى‏گردد و از بحث اجتماع خارج است چه ملاك امر و نهى حسن و قبح باشد و چه مصلحت و مفسده زيرا كه تعددش در اين جا معقول نيست مگر اين كه به دو عنوان حقيقى بر گردد كه خلف فرض است .   جواب مطلب ايشان روشن است زيرا كه چنانچه كبراى حرف ايشان را در مورد حسن و قبح عقلى بپذيريم كه همه قضاياى محسنه و مقبحه عقلى به حسن عدل و به قبح ظلم بر گردد و فرض كنيم كه عدل و ظلم هم عناوين متباين حقيقى و ذاتى هستند مى‏گوئيم جعل امر و نهى شرعى كه به دست شارع است لازم نيست بر عنوان ظلم و عدل قرار بگيرد بلكه مى‏تواند بر دو عنوان اضافى قرار داده شود كه در عين حال مساوى باشند با مورد دو ملاك عقلى حسن و قبح كه بنابر اين متعلق امر و نهى در عناوين اضافى هم در بحث اجتماع امر و نهى داخل شده و مجمع آنها داراى دو ملاك خواهد بود هر چند عنوانى كه متعلق دو ملاك در مجمع است آن عناوين اضافى نبوده  و با آن فرق داشته باشند و بحث جواز و امتناع اجتماع مربوط به امر و نهى شرعى است نه حسن و قبح عقلى پس ممكن است شارع متعلق خطاب خودش را غير از آن عنوان عدل و ظلم قرار بدهد و آن دو عنوان اختلاف بالاضافه داشته باشند و در مجمع، با آن دو عنوان حقيقى ملازم باشند.   اما نسبت به ملاك مصلحت  و مفسده هم اشكال وارد نيست زيرا چه كسى قائل است كه اضافات در مصالح و مفاسد مدّ نظر شارع تاثير ندارد چونكه شايد آن مصالح و مفاسد شرعى هم امور اضافى باشند و ما نمى‏دانيم مصالح شرعى چگونه است كه آيا امور تكوينى محض است يا خير؟ علاوه بر اين كه ما عرض كرديم بحث احراز وجود ملاكين در موضوع مسأله اجتماع، شرط نيست بلكه بالعكس اگر اجتماع ممكن باشد دو ملاك با آن احراز مى‏شود.   مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله(3) در اين جا مطلب صاحب كفايه‏رحمه الله را ذكر كرده و اشكال كبروى ديگرى بر آن وارد كرده است و فرموده است كه تعدد اضافات، خارج از بحث اجتماع امر و نهى است نه به خاطر مطلبى كه ايشان فرموده است كه فقهاء در اين موارد در مورد اجتماع، علم به فقدان احدالملاكين دارند ولذا )اكرم كل عالم و لا تكرم كل فاسق( را از موارد تعارض مى‏دانند و در آن قائلند به تعارض مطلق چه قائل به جواز شويم و چه قائل به امتناع چون اولا اصل آن شرط ذكر شده براى بحث اجتماع درست نيست و اگر ما آن شرط را هم قبول كنيم از كجا فقها علم پيدا كرده‏اند كه در اين موارد احدالملاكين نيست و آيا ايشان علم غيب داشته‏اند و يا به مناطات احكام دسترسى پيداكرده‏اند؟   اين مطلب غريبى است كه از صاحب كفايه‏رحمه الله صادر شده است بلكه علت آن است كه موارد وحدت عنوان و تعدد اضافه فى نفسه خارج از باب اجتماع امر و نهى است و ادخال آن بحث در اين جا اشتباه است و در باب تعارض مطلق داخل است چه اجتماعى باشيم و چه امتناعى زيرا كه مسأله اجتماع امر و نهى كه در آن از امكان و امتناع بحث مى‏شود در جائى است كه دو عنوانى كه داريم محتمل باشد كه مستلزم تعدد معنون هستند و آن دو عنوان بتوانند دو معنون داشته باشند كه با هم در مجمع جمع شده و هر دو به نحوى بر آن صادق باشند تا بحث شود كه آيا تعدد عنوان موجب تعدد معنون مى‏شود يا خير و كسى كه قائل شود به تعدد معنون جوازى مى‏شود و كسى كه تعدد عنوان را موجب تعدد معنون نمى‏داند امتناعى مى‏شود و اين بحث مخصوص به جائى است كه دو عنوان حقيقى و مقولى داشته باشيم.   اما جايى كه يك عنوان بيشتر نداريم كه دو اضافه به شيئ ديگر دارد روشن است كه تعدد موجب تعدد مضاف نمى‏شود و كسى نمى‏گويد شيئ واحد با تعدد اضافات به اشياء ديگر متعدد مى‏شود مثلاً كسى قائل نيست سقفى كه فوق زمين است و تحت آسمان است دو سقف و دو شيى‏ء مى‏شود اين واضح البطلان است و بدين جهت است كه علما اين موارد را از بحث اجتماع خارج كرده‏اند و گفته‏اند از باب تعارض مطلق است چون از اين جا كسى توهم جواز را نمى‏كند زيرا كه هم عنوان يكى است و هم معنون، پس موارد اختلاف بالاضافه در بحث اجتماع امر و نهى داخل نيست و مسأله اجتماع مخصوص به جايى است كه دو عنوان متباين با هم داشته باشيم مثل موارد غصب و صلات كه دو عنوان است و در اين مورد اين بحث پيش مى‏آيد كه آيا اين دو عنوان موجب تعدد معنون هم مى‏شود يا خير؟ و ضابطه آن چيست كه در بحث اجتماع گذشت.   شهيد صدررحمه الله(4) به اين مطلب اشكال مى‏كند كه اگر نظر ايشان به عامين من وجهى است كه هر دو شمولى هستند مثل )اكرم كل عالم و لا تكرم الفاسق( مطلب درست است كه در تعارض داخل است و كسى توهم جواز اجتماع هم نمى‏كند چون وجوبات هم مانند تحريمات، انحلالى و متعدد به عدد افراد بوده و بر تك تك افراد سرايت مى‏كند  و اين اجتماع امر و نهى در فرد است كه محال است  و از بحث اجتماع امر و نهى خارج است ولى اين مخصوص به دو عنوان مختلف بالاضافه نيست بلكه اگر دو عنوان حقيقى هم باشند از باب تعارض است مثلاً اگر گفته بود )يجب الصلاة فى كل مكان( و امر هم شمولى بود از باب تعارض مى‏شد و اجتماع ضدين پيش مى‏آمد .اما اگر ناظر به امر به صرف الوجود است مثلا بگويد )اكرم عالما( و )يحرم اكرام الفاسق( كه در اين جا نهى انحلالى است ولى امر بدلى است در اين گونه موارد ما قبلا در بحث اجتماع امر و نهى گفتيم كه تعدد معنون يكى از سه ملاك جواز اجتماع است و قائلين به جواز دو ملاك ديگر هم داشتند كه عبارتند از 1) اين كه تعدد عنوان كافى باشد حتى اگر تعدد معنون هم نباشد و تركيب اتحادى باشد چون كه متعلق حكم عنوان است و عنوان دوتاست و 2) نفس اين كه امر به صرف الوجود تعلق بگيرد براى جواز كافى است حتى اگر به فرد همان عنوان هم نهى تعلق بگيرد مثل )صلّ( و )لاتصل فى الحمام( زيرا كه امر از جامع به فرد سرايت نمى‏كند حتى اگر حب هم به نحو مشروط به فرد سرايت كند و اين دو حكم با هم تنافى ندارند و همچنانكه اين دو ملاك براى جواز در دو عنوان حقيقى مى‏آيد، در دو عنوان اضافى هم جارى مى‏شود لااقل ملاك اخير - كفايت تعلق امر به صرف الوجود براى جواز - مثلاً اگر بگويد )اكرم عالما و يحرم اكرام الفاسق( كه آنچه واجب است اكرام يك عالم باشد على سبيل البدل كه مى‏تواند عالم عادل را اكرام كند ولى اگر عالم فاسق را اكرام كرد اطاعت اكرم عالما را هم كرده است هر چند لا تكرم فاسقا را هم عصيان كرده است و طبق آن ملاك اين جا بايد جوازى شويم و فقها در )اكرم كل عالم( با دليل نهى قائل به تعارض هستند كه هر دو شمولى هستند.   پس حاصل فرمايش ايشان اين است كه حق با صاحب كفايه‏رحمه الله است و تعدد اضافه هم كافى است جائى كه يكى از ملاكات جواز باشد كه در امر به نحو مطلق وجود هيچ كدام از اين ملاكات موجود نيست ؛ ملاك اولى وجود ندارد چون هر فردى يك وجوب مستقلى دارد و وجوب به افراد سرايت مى‏كند و ملاك سوم هم موجود نيست چون عنوان يكى است و تعدد عنوان نيست تا موجب تعدد معنون شود ولى ملاك دوم موجود هست لولا تحفظى كه آن جا گفتيم در آنجا گفتيم جائى كه بين عنوان واجب و حرام يك عنوان مشتركى باشد و اختلاف در اضافه باشد اين نكته مستلزم امتناع و وحدت ماموربه و منهى عنه است و اين جا هم اين گونه است و عنوان اكرام در هر دو متعلق اخذ شده و مشترك است. اما در جايى كه ماموربه به نحو صرف الوجود است ملاك اول از سه ملاك قول به جواز را داراست و داخل در بحث اجتماع است مگر اين كه كسى براساس نكته استظهارى استفاده تقييد اطلاق امر را بكند كه در بحث )صل( و )لاتصل فى الحمام( گذشت كه خارج از بحث اصول است بنابراين اشكال كبروى مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله بر صاحب كفايه‏رحمه الله به اين كه اگر دو عنوان مختلف بالاضافه باشند از مبحث اجتماع خارج است وارد نيست .      1) كفاية الاصول، ص179.  2) نهاية الدراية )ط جديد( ج2، ص377.  3) دراسات فى علم الاصول، ج2، ص162.  4) بحوث فى علم الاصول، ج2، ص101. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (508)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 508  -  دوشنبه 1393/11/6        بسم اللَّه الرحمن الرحيم   تنبيه دهم در مورد عناوينى بود كه اختلافشان بالاضافه است و عرض كرديم كه صاحب كفايه‏رحمه الله(1) فرموده بود اين نحو عناوين هم در بحث اجتماع داخل است مثل - اكرم العالم و يحرم اكرام الفاسق   و آقاى خويى‏رحمه الله(2) گفته بود اين‏ها خارج از اين بحث بوده و در تعارض صرف داخل مى‏باشند زيرا كه بحث تعدد معنون كه مبناى جواز اجتماع است در جايى است كه دو عنوان مفهوماً و ذاتا با هم اختلاف داشته باشند و جائى كه يك مفهوم است و اختلاف در اضافه است معنون دو تا نمى‏گردد تا در بحث اجتماع داخل شود و اين جا على القاعده از بحث اجتماع خارج است و لهذا فقهاء هم اين موارد را از باب تعارض ديده‏اند نه اجتماع امر و نهى .   شهيد صدررحمه الله(3) در اين جا اشكال كرده‏اند كه اگر نظر شما به امر شمولى است مثل - اكرم كل عالم  بله اين عناوين در بحث اجتماع داخل نيست و از باب تعارض است ولى اين مخصوص به عناوين مختلف بالاضافه نيست و در عناوينى كه مفهوماً و ذاتاً متباين هستند نيز جارى است يعنى آنجا هم تعارض است و اگر نظر به امرى است كه بدلى است نه شمولى مثل - اكرم عالما  كه همانند - صل  است در عام بدلى اگر عنوان ذات الاضافه باشد درست است كه نمى‏شود از باب تعدد معنون قائل به جواز شد چون تعدد اضافه معنون را دو تا نمى‏كند ولى از نظر تعدد عنوان يا كفايت بدلى بودن امر - كه دو ملاك ديگر جواز بود - در اين جارى است و حق با صاحب كفايه‏رحمه الله است.   ما اين جا حاشيه‏اى نسبت به مطلب شهيد صدررحمه الله داريم كه هر چند نسبت به امر بدلى و به صرف وجود مثل اكرم عالما طبق مبناى شهيد صدررحمه الله - كه ملاك اول را قبول دارند - صحيح است و بحث جواز و امتناع در دو عنوان مختلف بالاضافه هم معقول است ولى مشهور و آقاى خويى‏رحمه الله و صاحب كفايه‏رحمه الله اين ملاك را قائل نبودند و آن را از بحث اجتماع خارج دانسته‏اند زيرا كه مشهور تعدد عنوان را در بحث اجتماع شرط كرده‏اند و ملاك اول را ملاك جواز اجتماع نديده‏اند و الا جايى كه عنوان يكى هم باشد مثل - صل و لا تصل فى الحمام  اين مورد هم در بحث داخل مى‏شود ولى آنها اين را داخل در آن بحث نديده‏اند ولذا نبايد طبق مبناى ايشان اين، معيار باشد و بايد طبق معيار آقايان در بحث اجتماع ديد كه آيا عناوين ذات الاضافه هم در بحث اجتماع داخل مى‏شود يا خير يعنى بايد بنابر ملاك دوم و سوم - كه يكى كفايت تعدد عنوان است و ديگرى لزوم تعدد معنون - بحث كرد كه آيا در عناوين مختلف بالاضافه جارى است يا خير كه بدين ترتيب حق با مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله مى‏شود نه صاحب كفايه‏رحمه الله ؛ زيرا كه اگر تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون باشد در عناوينى كه مفهوماً و ذاتاً تباين داشته باشند حتى اگر امر شمولى هم باشد از باب تعارض خارج است و از باب تزاحم است زيرا كه متعلق امر و نهى دو فعل خواهد بود حتى اگر از نظر عدم امكان امتثال هر دو تكليف به مالايطاق باشد زيرا كه اين همان باب تزاحم است ليكن جايى كه امر ترتبى در آن ممكن نباشد بازهم از باب تعارض صرف نيست و در صورت عدم امكان ترتب تنافى در عالم امتثال - تنافى مامورى - به مرحله جعل هم سرايت مى‏كند - بنابر اخذ قدرت در تكاليف - و تعارض مى‏شود ليكن به جهت تضاد و تكاليف محال - تنافى آمرى - نيست و مانند امر به ضدينى كه ثالث ندارند مى‏شود كه بازهم اصطلاحاً در باب تزاحم داخل است و از باب تكليف به محال است نه تكليف محال و اجتماع ضدين و اين از بحث اجتماع خارج نيست و داخل در قول به جواز است چون كه اجتماع ضدين لازم نمى‏آيد حتى اگر امر شمولى بوده و احكام تزاحم هم دارا باشد نه تعارض، بر خلاف عناوين متعدد بالاضافه كه تعدد معنون در آن معقول نيست طبق اين ملاك براى جواز، از بحث امكان جواز به ملاك تعدد معنون خارج است.   اما بنابر ملاك كفايت تعدد عنوان براى جواز در عناوين متباين بالذات هر چند وحدت معنون است و تركيب اتحادى است ليكن بازهم از باب تزاحم است  نه تعارض حتى در امر شمولى زيرا كه مستلزم اين نيست كه امر و نهى روى يك متعلق قرار بگيرند - نه در عالم ذهن كه عالم عناوين حاكيه است و نه در عالم محكى آن عناوين - زيرا كه محكى هر عنوان و فرد و حصه آن در خارج، محكى ديگرى قرار نمى‏گيرد و در نتيجه اجتماع ضدين بر يك شى‏ء واقع نمى‏شود چون درست است كه امر هر فرد را از باب شمولى بودن در بر مى‏گيرد ولى فرديت صلات در غصب از نظر عالم حاكى و محكى كه عالم ذهن است غير از فرديت آن براى غصب است و از فرديت صلات از خلال عنوان غصب وبالعكس نمى‏بيند و اين‏جا از باب تكليف محال نخواهد بود بلكه اگر محال باشد به جهت تزاحم است يعنى تكليف به محال است نه تكليف محال و اين برخلاف عناوين ذات الاضافه كه بهجهت وحدت عنوان حقيقى، مثل اكرام اگر امر شمولى باشد اكرام واحد هم واجب و هم حرام مى‏شود كه تضاد است و تكليف محال است و تعارض صرف است.   پس حرف آقاى خويى‏رحمه الله طبق مبانى مشهور كه امر به فرد و جامع را كافى نمى‏دانند صحيح است يعنى در جايى كه عنوانين متباينين باشند در بحث اجتماع داخل است نه تعارض صرف ولى اگر دو عنوان يكى شد و اختلاف بالاضافه شد امر و نهى به آن عنوان حقيقى و معنون واحد در خارج تعلق مى‏گيرد كه محال است و تعارض مى‏شود نه تزاحم.   پس طبق مبانى مشهور در بحث اجتماع امر و نهى اشكال آقاى خويى‏رحمه الله به صاحب كفايه‏رحمه الله وارد است كه اگر دو عنوان يك عنوان باشد و اختلافشان بالاضافه باشد اجتماع ضدين لازم مى‏آيد ولى اگر دو عنوان متباين بالذات و المفهوم باشند اجتماع ضدين لازم نمى‏آيد حتى اگر امر شمولى هم باشد داخل در باب تزاحم است هر چند موجب سريان تنافى به عالم جعل هم بشود و تعارض ميان اطلاق دو دليل شكل بگيرد مانند موارد ضدين لاثالث لهما.   بنابراين بايد عناوين ذات الاضافه را از بحث اجتماع خارج كرد البته با قطع نظر از ملاك اول كه گفتيم آقايان آن را قبول ندارند و اگر آن ملاك پذيرفته شود تعدد اضافه هم نمى‏خواهد و در عنوان واحد هم همين بحث پيش مى‏آيد مثل - صل  و - لاتصل فى الحمام  اما اگر عنوان متباين بالذات بوده و دو مفهوم بود در بحث اجتماع امر داخل مى‏شود و اگر كسى تعدد عنوان را كافى بداند بالاخره در عالم امر سرايت نمى‏كند و تزاحم و تنافى در عالم امتثال است گرچه ممكن است از باب لغويت به عالم جعل هم سرايت كند ولى منشأش امتناع مامورى است نه آمرى و باب تعارض صرف جائى است كه ابتداءً تنافى و تعارض در عالم جعل است و از باب تكليف محال مى‏باشد نه تكليف بمالايطاق پس اين حرف درست است كه عنوانينى كه تعارضشان بالذات است در بحث اجتماع امر و نهى داخل است چه امر شمولى باشد و چه بدلى، و شمولى كه شد بحث عدم امكان امتثال مطرح مى‏گردد ولى تعارض مطلق نيست بلكه تعارضى است كه در بعضى از موارد تزاحم هم هست ولذا آنچه شهيد صدررحمه الله فرمودند كه در امر شمولى حتى اگر عناوين مختلف و متباين بالذات باشند خارج از بحث اجتماع است و داخل است در تعارض، صحيح به نظر نمى‏رسد. اما اگر عنوانين يك عنوان باشند و اختلافشان بالاضافه باشد اين جا خارج از بحث اجتماع امر و نهى است و ابتداءً از موارد امتناع و تنافى در عالم جعل است حتى بنابر كفايت تعدد عنوان زيرا كه در امر شمولى و همچنين امر بدلى بنابر سرايت به فرد عنوان واحد - اكرام زيد - متعلق امر و نهى - ولو ضمنى - قرار مى‏گيرد كه از باب تضاد بوده و تكليف محال است و اين مثل افعل و لا تفعل است كه قطعاً تعارض صرف و مطلق است.   بنابراين مى‏توان اصل اشكال آقاى خويى‏رحمه الله را به اين بيانى كه گفته شد قبول كرد كه اگر اختلاف ميان دو عنوان مفهومى و ذاتى بود در بحث اجتماع امر و نهى داخل است حتى در اوامر شمولى و اگر تعارض هم باشد از باب تعارض بعد التزاحم است بخلاف اين كه عنوانين يك عنوان باشند و اضافه آن‏ها مختلف باشد كه داخل در تعارض صرف است.   تنبيه يازدهم:  حكم شك در اجتماع و امتناع امر و نهى .   شك دو نوع است ؛ نوع اول، شك در اصل جواز و امتناع كه مسأله اصولى است، مى‏باشد مثلا شك شود كه تعدد دو عنوان كافى است براى جواز يا نيازمند تعدد معنون هم هست و آقايان حكم اين شك را متعرض نشده‏اند و نوع دوم، شك در نتيجه امتناع است يعنى بنابر امتناع دربقاى نهى و حرمت در مجمع و عدم بقاى آن شك داشته باشيم كه از آن به شك در صحت و بطلان صلات در غصب تعبير مى‏كنيم كه مسأله فقهى است كه صاحب كفايه‏رحمه الله متعرض حكم اين شك شده است كه شك مبتنى بر امتناع است زيرا كه اگر امتناعى شديم اطلاق دليل امر با اطلاق دليل نهى مثلا در - صل  و - لا تغصب  در سجود يا در كل اكوان نماز تعارض مى‏كنند و نمى‏تواند هر دو موجود باشند و بايد يكى از اين دو قيد بخورد حال اگر وجوهى كه قبلاً براى تقديم بر امر ذكر شد و همه آنها رد شد هيچ كدام ثابت نشود، در حرمت نماز در مكان غصبى و وجوب آن شك مى‏كنيم حال حكم اين شك چيست و اين نوع دوم شك و يا به تعبيرى شك در مسأله فقهى است .   پس دو نوع شك داريم يكى شك در خود مساله اصولى امتناع و يكى شك در نتيجه مساله اصولى كه مساله فقهى است كه اين متصور است اگر در مساله اصولى شك نداشته باشيم ولى در تقديم دليل نهى بر دليل امر شك داشته باشيم كه ما ذيلاً حكم هر دو شك را متعرض نمى‏شويم .   نوع اول: اما شك در مساله اصولى چنانچه فقيه در جواز و امتناع شك كرد و به نتيجه نرسيد و تركيب هم اتحادى است حكم شك در مساله اصولى روشن است و آن تمسك به اطلاق هر دو دليل است چون دليل - صل  مثلاً فى نفسه اطلاق دارد و اين صلات در مكان مغصوب را هم در بر مى‏گيرد و دليل - لا تغصب  -  هم مطلق است و غصب صلاتى را مى‏گيرد و احتمال مى‏دهيم هر دو معقول و ممكن باشند - بنابر جواز - و احتمال مى‏دهيم ممتنع باشند ليكن ظهورات اطلاقى خطابات شارع حجت است و اطلاق در هر دو دليل منعقد است و اين كه ثبوتا نمى‏دانيم مدلول دو اطلاق محال است يا خير، مانع از حجيت اطلاق و ظهور منعقد شده نيست همچنانكه اگر در اطلاق يك خطاب نسبت به موردى احتمال عدم امكان ندهيم كه قطعاً ميشود به آن اطلاق تمسك نمود و به مجرد احتمال امتناع حجيت اطلاق رفع نمى‏شود. البته اين بحثى است كه مرحوم شيخ‏رحمه الله در بحث امكان جعل حكم ظاهرى آورده است و در آنجا گفته شده است كه بايد به ظهور دليل جعل حجيت اخذ شود و مجرد احتمال امتناع جعل حكم ظاهرى مانع از تمسك به آن نيست مگر اين كه امتناع به گونه‏اى باشد كه حجيت را هم ممتنع كند؛ مرحوم شيخ‏رحمه الله در آن بحث مى‏فرمود مقتضاى قاعده امكان جعل حكم ظاهرى است و تا برهانى بر امتناع نباشد به ظهور دليل حجيت تمسك مى‏كنيم كه در آن جا اشكال شد كه حجيت اين ظهور هم حكم ظاهرى است و مشكوك است و نمى‏شود به آن تمسك نمود.   ليكن اين شبهه در اين جا نيست زيرا كه ممكن است واقعاً اجتماع امر و نهى ممتنع باشد ولى ملاك امر هم در مجمع باشد و مجزى باشد ضمن اين كه حرام واقعى هم باشد و اگر مكلف به حرمت جهل، داشته باشد قصد قربت هم مى‏تواند بكند پس ترتب آثار وجوب و حرمت كه معناى حجيت اطلاق امر و نهى است امتناعى ندارد. بنابر اين در شك مسأله اصولى يعنى شك در كفايت تعدد عنوان براى جواز اجتماع و يا امتناع اجتماع مقتضاى قاعده اخذ به اطلاق هر دو دليل است و مجمع مى‏تواند هم حرام و هم مصداق واجب باشد و نتيجه جواز ثابت مى‏شود ليكن در اينجا شبهه‏اى وجود دارد كه بيان آن و رد آن خواهد آمد.    1) كفاية الاصول، ص179.  2) دراسات فى علم الاصول، ج2، ص162    3) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص101. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (509)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 509  -  سه شنبه 1393/11/7        بسم اللَّه الرحمن الرحيم   تنبيه يازدهم: ديروز عرض كرديم كه مناسب است تنبيه ديگرى را هم اضافه كنيم به عنوان (حكم شك در جواز يا امتناع اجتماع) و گفتيم كه شك بر دو نوع است 1) شك در مساله اصولى و 2) شك در مساله فقهى به جهت تعارض امر و نهى؛ شك در مساله اصولى به اين معنا كه مثلاً در اين مطلب شك شود كه آيا تعدد عنوان براى جواز اجتماع كافى است يا خير؟ حتى اگر معنون هم واحد و تركيب اتحادى باشد يا اين كه آيا ممكن است نسبت به ملاك اول، نهى به فرد بخورد و امر به جامع به نحو صرف الوجود يا خير؟   عرض شد كه اين شك در تعارض اطلاق دليل امر و نهى در مجمع است كه آيا اين دو اطلاق با هم متعارض هستند يا خير؟ زيرا كه بنابر امتناع يكديگر را نفى مى‏كند و بنابر جواز هر دو صادق هستند و روشن است كه تا تنافى احراز نشود مقتضاى قاعده حجيت هر دو اطلاق است و در نهايت جواز ثابت مى‏شود؛ يعنى ثابت مى‏شود كه در مجمع هم حرمت است و هم اگر آن را انجام دهد، اگر توصلى باشد واجب را امتثال كرده است و اگر تعبدى باشد در صورتى كه امكان قصد قربت باشد واجب امتثال مى‏شود و به صحت عمل حكم مى‏شود و اين همان قول به جواز است.   ممكن است  در اين بيان فوق دو اشكال وارد بشود .   اشكال اول: ايرادى است كه در باب شك در امكان جعل حكم ظاهرى بيان شده است دراينجا هم مى‏آيد و مرحوم شيخ‏رحمه الله در بحث حكم ظاهرى فرموده است كه در موارد شك در امكان، مقتضاى قاعده، امكان است و مجرد احتمال امتناع باعث نمى‏شود كه از عمل به ادله جعل حكم ظاهرى منع شويم كه در رد ايشان گفته شده است اگر امكان و امتناعى را كه احتمال مى‏دهيم مخصوص به مدلول دليل و حجت شرعى باشد اخذ به آن صحيح است مثلا در جايى احتمال مى‏دهيم كه حكم واقعى بى ملاك بوده و جعلش محال باشد ولى اگر عموم يا اطلاق دليلى وجود داشت به حجيت آن عموم عمل مى‏كنيم چون كه جعل حجيت و حكم ظاهرى نسبت به آن ممكن است.   اگر نكته امتناع و امكان، بين مودّاى دليل و حجيت خود آن دليل مشترك باشد مثل بحث از امكان جعل حكم ظاهرى كه اگر كسى قائل شود به امتناع حكم ظاهرى، هم حجيت خبر واحد محال مى‏شود و هم حجيت ظهور و دليلى كه مى‏گويد خبر واحد حجت است ولذا ديگر نمى‏شود به حجيت آن ظهور عمل كرد زيرا كه خود آن هم مشكوك الحجية مى‏شود .   حال ممكن است كسى اين اشكال را در اين جا هم مطرح كند و بگويد بنابر بعضى از مبانى در حكم ظاهرى همان امتناعى كه در وجوب و حرمت واقعى در مجمع احتمال مى‏دهيد در حجيت دو اطلاق هم مى‏آيد و مثل بحث مرحوم شيخ‏رحمه الله مى‏شود بنابر مبنايى كه احكام ظاهرى را به جعل حكم مماثل بر مى‏گرداند - مثل ظاهر برخى از عبارات آخوندرحمه الله و عبارات مرحوم اصفهانى‏رحمه الله كه قائلند حكم ظاهرى جعل حكم مماثل واقع است - و به عبارت ديگر در اين جا شك ما در امكان اجتماع وجوب و حرمت واقعى در نماز در مكان مغصوب است و مى‏خواهيم به اطلاق دو دليل تمسك كنيم و با اطلاق، حرمت ظاهرى و وجوب ظاهرى را اثبات كنيم وليكن اگر جعل وجوب و حرمت در مجمع محال باشد جعل دو وجوب و حرمت مماثل آنها هم محال خواهد بود و امتناع به خود اين دو حكم ظاهرى كه معناى حجيت اطلاق است نيز سريان پيدا مى‏كند و حكم مماثل محتمل الامتناع مى‏شود .   پاسخ اشكال: اين اشكال دو جواب دارد اولاً: آن كه اين مبنا صحيح نيست و جعل حكم مماثل بحث لفظى و قالبى نسبت به حقيقت حكم ظاهرى است وليكن روح حكم ظاهرى جعل ايجاب احتياط است در جائى كه حكم تنجيزى موجود باشد و نفى ايجاب احتياط است در جائى كه حكم ترخيصى باشد و در مجمع، جعل ايجاب احتياط به لحاظ حرمت و جعل ترخيصى به لحاظ تطبيق امر بر مجمع ممكن است چون ممكن است مجمع، هم ملاك وجوب را دارا باشد و هم ملاك حرمت را و امتناع فقط مربوط به وجوب و حرمت ومحبوبيت و مبغوضيت است نه بيشتر - همانگونه كه حتى قائلين به امتناع آن را قبول دارند - و مولى با جعل حرمت ظاهرى و وجوب ظاهرى اين ملاكات را حفظ مى‏كند يعنى هم ملاك حرمت را حفظ مى‏كند كه واقعاً محتمل است موجود باشد حتى بنابر امتناع تا اينكه اگر واقعا هست مكلف، مفسده را انجام ندهد و هم مصلحت تسهيل و ترخيص را حفظ مى‏كند اگر ملاك وجوب باشد و اعاده لازم نباشد پس اصل مبنا درست نيست و حقيقت حكم ظاهرى جعل حكم مماثل نيست .   ثانياً: اينكه اگر اين مبنى را هم در مورد حكم ظاهرى قبول كنيم باز مى‏گوئيم نكته امتناع اجتماع امر و نهى واقعى به وجود حرمت مماثل ظاهرى سرايت نمى‏كند چون كسانى كه قائلند حكم ظاهرى جعل مماثل است باز هم قبول دارند كه اين حكم مماثل طريقى و ظاهرى است يعنى مبادى و ملاك واقعى را ندارد زيرا كه اگر مبادى واقعى و نفسى را دارا باشد هميشه با حكم واقعى - كه در موردش محتمل است - تنافى پيدا مى‏كند؛ مماثل بودنش در ناحيه انشاء و در شكل جعلش است ولى مثل حكم واقعى داراى محبوبيت و مبغوضيت نيست و طريقى است و ملاكات و مبادى مستقل ندارد بلكه همان ملاكات واقعى را حفظ مى‏كند و الا تضاد پيش مى‏آيد پس همچنانكه آن تضاد با طريقى بودن حكم ظاهرى حل است اين تضاد هم در اينجا حل است چون تضاد ميان امر و نهى واقعى در مجمع به لحاظ مبادى - يعنى محبوبيت و مبغوضيت - بود نه مصلحت و مفسده و نه جعل و انشاء و از آنجا كه اين وجوب و حرمت مماثل فاقد محبوبيت و مبغوضيت هستند و فقط به جهت حفظ ملاكات يعنى مصالح و مفاسد است جعل هر دو در مجمع ممكن خواهد بود و الا در همه موارد جعل حكم ظاهرى اجتماع ضديين محتمل خواهد بود كه محال است  بنابراين حجيت اطلاق أمر و نهى اشكالى ندارد حتى طبق مبناى حكم مماثل .   لازم است در اينجا به يك مطلب و نكته اضافى اشاره كنيم كه اگر بتوانيم به اين دو اطلاق تمسك كنيم و قائل شويم كه آنها حجت هستند حتى اگر در لوح واقع بين وجوب و حرمت امتناع باشد وليكن مصلحت و مفسده آنها فعلى باشد - كه قبلاً عرض شد محال نيست - در اين صورت واقعاً اثر و نتيجه جواز ثابت مى‏شود حتى اگر واقعا امر و نهى نباشند يعنى باز هم عصيان و اطاعت واقعى شكل گرفته است نه تجرى و اطاعت ظاهرى كه بايد با كشف خلاف و عدم امر اعاده كند چون ملاكات وجوب و حرمت مى‏تواند در مجمع باشد حتى بنابرامتناع و امتناعى به جهت اين كه قوام امر و نهى را به محبوبيت و مبغوضيت مى‏داند و اينكه نمى‏شود يك فعل واحد - ولو دو عنوان داشته باشد - هم محبوب باشد و هم مبغوض - بنابر امتناع - ميان دو اطلاق تعارض رخ مى‏دهد و ديگر كاشفى از ملاك در مجمع موجود نخواهد بود يعنى بعد از سقوط مدلول مطابقى خطاب در مجمع كه امر و نهى است، اثباتاً حجتى بر وجود آنها در مجمع نخواهيم داشت نه آن كه وجود واقعى مصلحت و مفسده در مجمع ممتنع باشد و نفى شود پس حتى اگر امتناع بين امر و نهى واقعى باشد ممكن است ملاك‏ها موجود باشند و اگر ملاك نهى را مخالفت كرد و وجود آن ولو با حكم ظاهرى واصل باشد ، عصيان واقعى نموده است نه تجرى و اگر ملاك امر باشد و آن را نجام داد واقعاً اعاده ندارد نه ظاهراً .   حال مى‏گوييم اين نكته خود، برهانى واضح و روشن است براى جواز اجتماع امر و نهى ، زيرا كه اگر باتفاق همه واقعا ملاك غصب و ملاك نماز مى‏تواند در مجمع باشد چون كسى اجتماع دو ملاك را محال نمى‏داند و هم جعل حكم ظاهرى در مورد اين دو ملاك معقول مى‏باشد وهم اگر مولا اخبار از آنها بدهد كه اين ملاكى كه من در جامع نماز دارم در مجمع محفوظ است همچنان كه مفسده غصب هم در آن محفوظ است و از آن خبر داد، همان محركيت مولوى كه مورد نظر مولى از امر و نهى است مى‏شود بنابراين به چه دليل جعل و انشاى وجوب و حرمت و امر و نهى ممتنع باشد با اين كه مقصود و غرض از انشاء امر ونهى رسيدن به همين محركيت است كه گفته شد و انشاى امر و نهى و وجوب حرمت هم تضادى با هم ديگر ندارند و چگونه مى‏توان قبول كرد كه مولى از طريق اخبار و يا جعل حكم ظاهرى طريقى مى‏تواند به غرض تشريعى خود در مجمع برسد ولى نمى‏تواند از طريق انشاء امر و نهى برسد با اين كه مقصود از جعل تكاليف همين مطلب است نه چيز ديگرى يعنى اين منبه قوى اى مى‏شود براين كه قوام امر و نهى تشريعى به محركيت به سوى اغراض مولى است نه به محبوبيت و مبغوضيت فعلى كه با هم ديگر تضاد دارند و اين امتناعى كه در ذهن آقايان شكل گرفته است در اثر خلط ميان نكات استظهارى و اثباتى امر و نهى است كه ممكن است در برخى از موارد، در محبوبيت و مبغوضيت ظهورداشته باشد و قوام و حقيقت اوامر و نواهى است كه با ارتفاع اين خلط، امر به جامع بدلى و نهى از فرد همان عنوان هم ممكن مى‏شود و امتناع ثبوتى نخواهد داشت هر چند ممكن است براساس نكته‏اى اثباتى از دليل تحريم، تقييد هم استفاده بشود .   حاصل اين كه اگر امكان اجتماع ملاك و مصلحت امر در مجمع با ملاك و مفسده نهى قبول شود ديگر بحث از جواز اجتماع امر و نهى و امتناع آن، بحثى اثباتى خواهد بود  نه ثبوتى و بحث اثباتى هم مربوط است به اين كه آيا امر و نهى در محبوبيت و مبغوضيت ظهور دارند يا خير؟ البته اين مربوط به امر بدلى است كه عمده نظر در بحث اجتماع نيز به اين قبيل اوامر با نواهى است مثل وجوب صلات و حرمت غصب و اما اگر امر شمولى باشد مجرد امكان وجود ملاك امر و نهى در مجمع، براى فعليت امر و نهى و عدم تعارض دليل آنها كافى نمى‏باشد زيرا كه هم محذور امتناع تكليف به محال را خواهد داشت - حتى اگر معنون آنها هم متعدد باشد - و هم در عناوين اضافى، اجتماع ضدين و تكليف محال هم خواهد بود زيرا كه امر و نهى نسبت به عنوان واحد حقيقى محال است.   اشكال دوم: ممكن است كسى در تمسك به اطلاق امر و نهى اشكال بكند كه اگر در واقع اجتماع ممتنع باشد امتناع مقيد عقلى لبى است و مثل قبح تكليف به غير مقدور است كه مقيد لبى است و مقيد لبى هم كالمتصل است و شك در مقيد متصل هم موجب اجمال مطلق مى‏شود مانند شك در قرينيت موجود كه به تفصيل درجاى خودش خواهد آمد كه همان طور كه احتمال قرينيت موجود موجب اجمال است همان طور احتمال وجود قرينه و مقيد متصل هم موجب اجمال است و مانع از انعقاد ظهور مى‏شود .   پاسخ اشكال: اين اشكال هم وارد نيست چون كه اولاً: مقيدات لبى كه گفته شده كالمتصل است مقيد لبى است كه بيّن و بديهى و عرفى باشد اما مقيد لبى‏اى كه با برهان عقلى اثبات شده است، بديهى و عرفى نبوده و موجب اجمال نمى‏شود .     ثانياً: امتناع اجتماع امر و نهى بسبب تضاد مانند امتناع تناقض است كه قيد خطاب قرار نمى‏گيرد و مانند قيد مقدوريت نيست كه مربوط به ظهور خطاب در محركيت است كه اين ظهور، متصل است به خطاب بلكه امتناع تضاد سبب مى‏شود كه ميان اطلاق امر و نهى در مورد اجتماع تكاذب و تعارض ايجاد شود يعنى ثبوتاً هر كدام ديگرى را بالملازمه نفى كند يعنى اين امتناع در عالم ثبوت است و ربطى به عالم دلالت و مدلول استعمالى دليل ندارد ولهذا بنابر امتناع گفته مى‏شود كه ميان اطلاق دليل امر و نهى در مجمع تعارض ايجاد مى‏شود كه بايد يكى را بر ديگرى مقدم كنيم نه اين كه در تحقق مقيد لبى آنها شك شود كه موجب اجمال هر دو خواهد شد و نه تعارض آنها و اين مطلب واضح است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (510)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 510  -  يكشنبه 1393/11/12      بسم اللَّه الرحمن الرحيم   عرض شد كه بحث در تنبيه يازدهم پيرامون دو شك است كه يك شك در اصل مساله اصولى جواز يا امتناع بود كه بحثش گذشت .   2 - شك در مساله فقهى يعنى صحت نماز در مكان مغصوب بنابر امتناع و تعارض بين اطلاق دليل امر و اطلاق دليل نهى و سقوط هر دو به جهت عدم ترجيح احدهما بر ديگرى است و بحث در حكم اين شك است و مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله اين بحث را مطرح كرده است و در اينجا مى‏گويد اگر مانع از صحت صلات حرمت فعلى باشد با فرض شك در حرمت - چون دليل حرمت و وجوب تعارض و تساقط كرده است - به اصل برائت از حرمت رجوع مى‏كنيم و اصل برائت از حرمت جارى مى‏شود و اين، اجراى برائت در شك بدوى است و با نفى حرمت صحت نماز ثابت مى‏شود چرا كه آنچه مانع از صحت صلات بود حرمت است و اصل برائت محرز صحت صلات مى‏شود و مانع را رفع مى‏كند حتى اگر در اقل و اكثر، احتياطى شديم چون از حرمت تصرف صلاتى در غصب برائت جارى مى‏كنيم كه اين شبهه و شك بدوى است و بالاتفاق در شك بدوى اصل برائت جارى مى‏شود و حليت را ثابت كرده  و حرمت فعلى را رفع مى‏نمايد .   اما اگر مانع از صحت صلات مفسده غالبه و مبغوضيت فعليه باشد در صورت مبغوضيت، نماز در غصب صحيح نخواهد بود چون كسى نمى‏تواند با مبغوض، به خدا تقرب جويد و با احتمال مبغوضيت هم قصد قربت نمى‏آيد در اين فرض اصل برائت نافع نخواهد بود زيرا كه اصل برائت حرمت را نفى مى‏كند نه مبغوضيت و مفسده غالبه، مگر بالملازمه كه اصل مثبت است.   پس ايشان تفصيل مى‏دهد كه اگر مانع از صحت نماز حرمت غصب باشد اصل برائت از حرمت جارى است حتى اگر در شك بين اقل و اكثر احتياطى شديم ولى اگر مانع از صحت نماز مبغوضيت غصب باشد، اصل برائت آن را نفى نمى‏كند و صحت عمل ثابت نمى‏شود و شك مى‏كنيم كه قصد قربت حاصل مى‏شود يا نه و اين مثلاً شك در محصل است و بايد احتياط كرد حتى اگر در اقل و اكثر برائتى شويم چون اين شك در محصل است نه در اقل و اكثر.   اين حاصل تقرير دقيق كلام مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله است و مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله اين مطلب را مورد نقد قرار داده است و فرموده است اين كه حرمت تكليفى با اصل برائت نفى مى‏شود و اين شك بدوى است، درست است ولى با اين برائت نمى‏توانيد صحت نماز را اثبات بكنيد چون اثبات صحت نماز فرع اين است كه اطلاق دليل امر به نماز، اين فرد از نماز را بگيرد و اثبات امتثال شود و لو ظاهراً و در اين جا درست است كه با اصل برائت حرمت تكليفى غصب را نفى كرديم ولى اگر واقعا اين حرام باشد دليل امر به نماز وضعاً مقيد به غير اين مورد است يعنى مانعيت غصب از نماز درست مى‏شود و صلات مقيد و مشروط مى‏شود به صلات درغير مكان مغصوب و اين مانعيت از نماز در مغصوب مشكوك و محتمل است و برائت از حرمت تكليفى غصب نمى‏تواند اين مانعيت را رفع كرده و تقييد در متعلق امر را نفى نمايد مگر از باب ملازمه عقلى كهاصل مثبت است ولذا بايد از اين مانعيت محتمله غصب برائت جارى كنيم كه همان برائت در اقل و اكثر است مانند برائت از مانعيت مثلاً مالا يؤكل لحمه در نماز پس ما مستغنى از برائت در اقل و اكثر نيستيم  چون شك در مانعيت شك در اقل و اكثر است و اصل برائت در شبهه بدوى حرمت كه مرحوم آخوندرحمه الله فرمود براى اثبات صحت نماز كافى نيست .   در شق دوم هم اشكال فرموده و گفته است اين كه فرموده‏اند مبغوضيت فعلى مانع از تقرب مى‏شود درست است ولى اين مبغوضيت بعد از تعارض و تساقط مشكوك است و اصل مفسده و غالبيتش هر دو مشكوك هستند زيرا كه دليل بر مفسده غالب و مبغوضيت، اطلاق نهى است كه ساقط شده است و همان طور كه حرمت مشكوك است مفسده هم مشكوك است و مفسده مشكوكه مبغوضيت را هم مشكوك مى‏كند و با شك در مبغوضيت، مانعى براى رجوع به اصل برائت نيست.     بنابراين در هر دو شق، كلام صاحب كفايه‏رحمه الله داراى اشكال است البته در تقريرات ايشان مطلب كفايه را به چهار نكته تقسيم كرده است كه روحاً همين دو شق است كه عرض شد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (511)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 511  -  دوشنبه 1393/11/13      بسم اللَّه الرحمن الرحيم   روز گذشته عرض شد كه مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله در نوع دوم شك )كه ما از آن به شك در مساله فقهى تعبير كرديم يعنى بنابر امتناع و حصول تعارض بين صل و لا تغصب نسبت به نماز در مكان مغصوب بنابر اتحاد تعارض مى‏شود و اگر وجهى براى ترجيح نبود هر دو اطلاق تساقط مى‏شود؛ حال، حكم نماز چيست؟( فرموده است كه اگر حرمت مانع از صحت نماز باشد اين جا اصل برائت از حرمت اين غصب جارى مى‏شود  و اين جريان برائت در شبهه بدويه است و به وسيله آن حرمت را ظاهراً نفى مى‏كنيم و قهراً نماز صحيح مى‏شود زيرا كه با برائت حرمت رفع مى‏شود و مانع هم حرمت بود پس نماز ظاهرا صحيح مى‏شود و اين نكته مبتنى نيست بر جريان برائت در اقل و اكثر ارتباطى هم و اگر كسى در اقل و اكثر احتياطى هم باشد در اين جا مى‏تواند قائل به برائت شود چون شك بدوى است اما اگر مانع، مبغوضيت فعلى مجمع بود در اين صورت اجراى برائت نافع نيست چون برائت حرمت فعلى را بر مى‏دارد ولى مبغوضيت و مفسده غالبه را رفع نمى‏كند مگر به نحو اصل مثبت و ما هم علم به واقع نداريم و شك مى‏شود كه اين فعل مبغوض هست تا مقرب باشد يا خير و به لحاظ مقربيت شك در محصل ايجاد مى‏شود و حتى اگر در اقل و اكثر برائتى شويم بايد به جهت شك در مقربيت نماز را اعاده كنيم .   مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله به هر دو بخش كلام ايشان اشكال كرده است و فرموده است اين كه به وسيله نماز از حرمت غصب برائت جارى مى‏شود حرف درستى است ولى اين صحت نماز را اثبات نمى‏كند و وقتى صحت ثابت مى‏شود كه تحقق متعلق امر - ولو ظاهراً - احراز شود و ما قهراً در اين جا كه اطلاق دليل امر با دليل نهى تعارض و تساقط كرد احتمال مى‏دهيم كه متعلق امر به غير مورد غصب مقيد شده باشد و شك مى‏كنيم كه واجب، نماز در غير مكان مغصوب است و يا مطلق نماز است حتى در مغصوب و اين شك در مانعيت غصب است و اقل و اكثر است يعنى شك در اين است كه علاوه بر ساير اجزاء و شرايط نماز عدم مغصوب بودن مكان هم در آن شرط است يا خير كه اگر شرط باشد شرط اضافى در نماز ماموربه شده است كه از شرطيت عدم غصب به مانعيت غصب تعبير مى‏شود و اگر شرط نباشد اينگونه نيست و نمى‏توانيم اين مانعيت را با برائت در شبهه بدويه حرمت غصب دفع كنيم بلكه بايد در خود اين مانعيت زائد مشكوك برائت جارى كنيم و ما، تا نتوانيم مانعيت زائد را با برائت در اقل و اكثر نفى كنيم صحت ثابت نمى‏شود.   بله برائت از حرمت غصب براى عدم معصيت و نفى عقاب بر حرمت تكليفى اين غصب، نافع است ولى براى صحت نماز بايد سراغ برائت در اقل و اكثر برويم و اين اشكالى است كه ايشان در اين جا يعنى بر بخش اول كلام مرحوم آخوندرحمه الله ايراد فرموده است .   ليكن اين بحث ايشان با صاحب كفايه‏رحمه الله در اين شق اول على جميع المبانى تمام نيست و مربوط به مبنائى است كه بايد آن را مشخص كرد زيرا كه در اين جا سه مبنا متصور است كه بنابر يك مبنا مطلب ايشان درست است و بنابر يك مبناى ديگر مطلب صاحب كفايه‏رحمه الله درست است و بنابر مبناى سوم هيچ كدام درست نمى‏باشند و اين مبانى مربوط به موارد تعارض به نحو عموم من وجه است يعنى اگر اطلاق دليل امر به نحو صرف الوجود - امر بدلى - با اطلاق دليل نهى - كه شمولى است - به نحو عموم من وجه تعارض كند مثل اينجا در اين قبيل موارد سه مبنا متصور است كه مقدمتاً عرض مى‏كنيم كه بعد از تعارض و تساقط قطعاً دليل حرمت - كه شمولى و انحلالى است - در مورد تعارض ساقط مى‏شود چون هر تصرفى داراى حرمتى است غير از ديگرى و حرمت مورد اجتماع مشكوك مى‏شود همچنين اطلاق دليل امر كه اطلاق در متعلق امر است نيز ساقط مى‏گردد چون او مى‏گفت صل و صل هم يعنى صلات در هر جا و اين اطلاق بدلى هم در مورد اجتماع ساقط مى‏شود ليكن قبل از امتثال، اصل وجوب  ساقط نمى‏شود چون امر بدلى و صرف الوجودى است ولى حرمت ساقط مى‏شود چون انحلالى است حال اين سؤال مطرح مى‏شود كه وقتى به جهت تعارض اطلاق متعلق امر بدلى ساقط شود آيا اطلاق وجوب هم نسبت به كسى كه مورد اجتماع را انجام دهد مجمل مى‏شود يا خير؟   مبناى اول: يك مبنا اين است كه اطلاق هيئت امر مجمل نمى‏شود و اطلاق وجوب مورد افتراق متعلق امر را بر مكلف ثابت مى‏كند يعنى متعلقش مقيد مى‏شود به غير مورد تعارض - مانند موارد تقييد اطلاق بدلى - كه در نتيجه اين جا هم مى‏گوئيم نماز در غير مكان مغصوب واجب است و نتيجه تعارض به نحو عموم من وجه نتيجه تقييد است و اطلاق هيئت امر كه دال بر وجوب است باقى است كه شايد مشهور اين نكته را در اين قبيل موارد گفته‏اند و لازمه اين اطلاق هيئت، آن است كه بايد نماز را در غير مكان مغصوب اعاده كند و اين بدان معناست كه مدلول هيئت مى‏گويد لازم است آنچه كه در مدلول متعلق حجت است انجام گيرد و آن مقدار از اطلاق ماده كه حجت است نماز در غير مكان مغصوب است نه بيشتر و اطلاق هيئت مى‏گويد آنچه در متعلق ماده باقى مى‏ماند بر تو واجب است انجام دهى ولذا بايد در مكان  غير مغصوب نماز را اعاده كند و مشهور در موارد تعارض عموم من وجه قائل به اجمال مدلول هيئت نيستند و قائل به اطلاق هيئت هستند و مى‏گويند لازم است آنچه را از ماده كه حجت است انجام بگيرد.   طبق اين مبناى فوق نه مطلب مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله صحيح است و نه مطلب صاحب كفايه‏رحمه الله چون كه اين اطلاق هيئت، دليل مى‏شود بر تقييد و مانعيت و بر وجوب نماز در غير مكان غصبى و در نتيجه ديگر نوبت به برائت از مانعيت نمى‏رسد آن طور كه مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله فرمودند چون برائت جائى است كه اطلاق لفظى نباشد و برائت مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله هم كه مفيد صحت نبود پس طبق اين مبنا هر دو مطلب نادرست است و اعاده نماز در مكان غير غصبى لازم است .   مبناى دوم: كه شايد اين مبنا در ذهن ايشان موجود بوده است اين است كه جائى كه تعارض به نحو عموم من وجه است چنانچه اطلاق متعلق امر بدلى ساقط شود با تقييد آن فرق مى‏كند تقييد قرينه است كه مى‏گويد مراد واقعى از متعلق امر مقيد است اما در مورد تعارض و تساقط شايد مراد واقعا مطلق باشد ولى ما كاشف اثباتى بر آن نداريم و اين سقوط اطلاق متعلق امر باعث نمى‏شود كه اطلاق هيئت زنده شود و شامل مكلفى شود كه آن را در مورد اجتماع انجام داده است چون شايد آن كارى كه انجام داده است واجب بوده و اطلاق هيئت قيد خورده به كسى كه متعلق را انجام نداده است و اين متعلق را در مكان مغصوب انجام داده است پس در هيئت اطلاق ديگرى غير از اطلاق اول نيست چون معارض منفصل است و ذاتا متعلق را مقيد نمى‏كند ولذا مشهور بايد اين شبهه را رد كنند هم در تعارض به نحو عموم من وجه و هم در موارد تقييد به گونه‏اى كه در مباحث تعارض ادله جواب داده شده است  ولى اگر كسى اين مطلب را قبول داشت لااقل در موارد تعارض ديگر اطلاق هيئت را نداريم و اطلاق هيئت به اندازه‏اى خواهد شد كه ماده، اطلاق ذاتى نداشته باشد و ماده در موارد تعارض منفصل ذاتاً اطلاق دارد زيرا كه معارض، اطلاق ذاتى ماده را از بين نمى‏برد بلكه حجيت آن ساقط مى‏شود و در اين صورت بايد به اصل عملى مراجعه كنيم و حق با مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله مى‏شود يعنى احتمال و مقيد شدن نماز به غير مكان مغصوب مشكوك مى‏شود و شك مى‏كنيم كه در نماز واجب مانعيت ديگرى هم هست يا خير و چون دليل لفظى بر نفى يا اثبات آن را نداريم زيرا هم اطلاق ماده كه اجزاء را اثبات مى‏كند ساقط شده است و هم اطلاق هيئت كه تقييد و عدم اجزاء را اثبات مى‏كند مفقود است بنابراين بايد به اصل عملى رجوع كنيم كه همان برائت از مانعيت است.   مبناى سوم: اين است كه كسى بگويد در اين جا مانع از وجوب حرمت است و اگر قيدى در نماز باشد عدم الغصب نيست بلكه قيد عدم الغصب الحرام يا عدم حرمت است چون دليل ما بر اين قيد امتناع عقلى است و امتناع مى‏گويد حرمت با وجوب جمع نمى‏شود پس هر امرى مقيد مى‏شود به اين كه متعلقش حرام نباشد و عدم الحرمة قيد متعلق امر است ولى اگر عدم الحرمه قيد باشد لازمه‏اش اين است كه هر جا در حرمت مصداقى از متعلق شك كرديم نتوانيم به اطلاق متعلق تمسك كنيم چون شبهه مصداقيه مقيدش مى‏شود ليكن گفته مى‏شود كه چون حرمت به يد شارع است و بيانش وظيفه او است قهراً در متعلق خطاب )صل( و يا هر امر بدلى يك اطلاقى درست مى‏شود كه هر جا اين عنوان صادق باشد قيد محفوظ است و شارع آن را احراز كرده است يعنى حرام نيست و به عبارت ديگر سكوت مولا از ذكر قيد - مثلاً عدم الغصب - اطلاقى را در نفى حرمت آن درست مى‏كندو قيد را احراز مى‏كند و مى‏گويد در آنجا عدم الحرمه محفوظ است و ديگر تمسك به عام در شبهه مصداقيه قيد نخواهد بود.   حال اگر كسى اين مبنى را قبول كرد لازمه اين مبنى اين است كه اگر دليلى بر حرمت بيايد و با اين اطلاق در متعلق امر بدلى تعارض و تساقط كرد در اين جا ما ديگر نمى‏خواهيم قيد زائدى را براى متعلق امر بياوريم بلكه مصداق همان قيد معلوم - كه عدم الحرمه است - به نحو شبهه مصداقيه مشكوك باقى مى‏ماند كه در اين صورت حق با صاحب كفايه‏رحمه الله مى‏شود يعنى اصالة البرائة و الحلية جارى مى‏شود و محرز قيدى مى‏شود كه معلوم القيديه است وليكن شك در مصداقش است و اين از باب جريان اصل در اقل و اكثر نيست بلكه از باب اصل محرز شرط قيد معلوم است و مثل جريان اصالة الطهاره در ثوب مشكوك مى‏باشد كه از باب اقل و اكثر نيست چون اصل شرطيت طهارت در نماز معلوم است و اين اصل محرز آن شرط است و اصل برائت و حليت در اينجا هم اين قيد را احراز مى‏كند پس اگر به اين مبناى سوم قائل شديم كه شايد در نظر صاحب كفايه‏رحمه الله همين مبنى بوده است اصل برائت عدم حرمت را احراز مى‏كند و نماز را تصحيح مى‏نمايد .   ولى مبناى صحيح، همان مبناى اول است و بحثش در جاى خودش مى‏آيد و اگر اولى را قبول نكرديم متعين مبناى دومى است و مبناى سوم مشكلاتى دارد كه يكى از آنها اين است كه وجوب و حرمت ضدين هستند و هيچ كدام مشروط به عدم ديگرى نمى‏شوند و الا دور لازم مى‏آيد و آنچه كه در موارد تخصيص متعلق امر بدلى و يا تعارض ثابت مى‏شود تقييد متعلق امر به عدم موضوع حرمت است )نماز در غير غصب( يعنى عدم موضوع حرمت در متعلق امر شرط مى‏شود نه خود حرمت پس امر دائر است بين دو مبناى اول و دوم ولى اگر كسى قائل به مبناى سوم شد حق با صاحب كفايه‏رحمه الله مى‏شود كه برائت از حرمت جارى مى‏شود حتى اگر در اقل و اكثر احتياطى شويم.   اما نسبت به بخش دوم كلام صاحب كفايه‏رحمه الله ، مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله مى‏گويد ايشان گفته است كه اگر مانع مبغوضيت فعلى و مفسده غالبه باشد ديگر نمى‏شود قصد قربت كرد ولى پاسخ مى‏دهد و مى‏گويد در اينجا، هم اصل مفسده و هم غالب بودنش مشكوك است و بعد از تعارض و تساقط دليلى بر آن نيست ولذا مانعى براى تمسك به اصل برائت نيست .   اين جواب مشكل صاحب كفايه‏رحمه الله را حل نمى‏كند چون ايشان فرض كرده است كه ما در نماز نيازمند مقربيّت هستيم بله اگر عبادت نبود اين بحث دوم هم نبود ولى چون أمر قربى است به مقربيت فعل نياز داريم كه بايد مبغوض فعلى نباشد و برائت هم چه برائت از مانعيت اكثر و چه برائت از حرمت، مبغوضيت فعلى يا مفسده غالبه را نفى نمى‏كند پس اگر شك كرديم در آن شك در مقربيت مى‏شود كه چون شرطيت اصل مقربيت لازم است و اين شك در محصل است و شك در شى زائدى نيست و مجراى احتياط است حتى اگر در اقل و اكثر برائتى باشيم .   جواب صحيح اين بخش دوم كلام صاحب كفايه‏رحمه الله اين است كه اگر مقصود شما اين باشد كه مبغوض واقعى مانع از قصد قربت است كه ما قبلا عرض كرديم ؛ مانع از قصد قربت نيست و ممكن است مكلف، مبغوض واقعى را با قصد قربت انجام دهد مثل اين كه فكر كند دوست مولا دشمن مولاست و او را به قتل برساند كه انقياد و قصد قربت حاصل شود و اگر مقصود اين است كه با احتمال مبغوضيت بالفعل و مفسده غالبه ولو احتمالا ديگر قصد قربت ممكن نيست و شايد اين منظور مرحوم آخوندرحمه الله باشد و لذا گفته‏اند كه اگر فعلى مردد باشد بين وجوب و حرمت، نمى‏شود آن را با قصد قربت و به خاطر مولى انجام داد و تحقق قصد قربت ممتنع است .   جواب اين مطلب هم اين است كه اين در جائى است كه ما امر فعلى قابل انطباق بر فعل ولو ظاهراً نداشته باشيم كه به خاطر آن بتوانيم قصد قربت كنيم اما اگر امر فعلى به نماز داشتيم كه بر اين هم منطبق است ولو با جريان برائت از مانعيت ولى احتمال مى‏دهيم كه واقعاً مبغوضيتى بلكه حرمتى هم داشته باشد اين حرمت و مبغوضيت چون واصل و منجز نيست مانع از قصد قربت نمى‏شود و الا نقض وارد مى‏شود به موارد شبهه بدوى، مثلاً اگر من در مغصوب بودن اين مكان شك كردم و اصل برائت از حرمت جارى شد اين جا مانعى از نماز با قصد قربت در كار نيست بله در جايى كه دوران امر بين محذورين - وجوب وحرمت - فعلى باشد كه هر دو محتمل هستند و امرى كه منطبق بر آن فعل باشد - ولو ظاهراً - نداشته باشيم قصد قربت به فعل و يا ترك ممتنع مى‏شود و آن خارج از اين بحث است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (512)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 512  -  سه شنبه 1393/11/14      بسم اللَّه الرحمن الرحيم   آيا نهى از عبادت و معامله مقتضى فساد است   بحث بعدى بحث از اقتضاى نهى در عبادات و معاملات براى فساد آنهاست در اين بحث هم، صاحب كفايه‏رحمه الله(1) ابتداءً مقدمات متعددى رامتعرض شده است كه اين مقدمات، برخى توضيحات هستند و برخى هم مربوطاست به اصل بحث كه ما آنها را در تنبيهات بعد از آن كه ملاك اصل بحث روشن شود، اشاره خواهيم كرد اما مناسب است برخى از توضيحات آن ذكر شود با وجود اين كه شهيد صدررحمه الله آنها را حذف كرده است.   1- اولين بحث اين است كه آيا اين مطلب بحث اصولى است يا نه؟ و اگر اصولى است آيا لفظى است يا عقلى؟ صحيح آن است كه مسأله اصولى عقل نظرى يعنى از استلزامات عقلى است چون معيار اصولى بودن، بر اين بحث منطبق است و ما در معيار اصولى بودن گفتيم اصولى بودن يك مسأله به داشتن سه شاخصه است 1) اين كه قاعده مشتركى در ابواب فقهى باشد و به باب خاصى اختصاص نداشته باشد يعنى مثل قواعد فقهى نباشد كه هر يك مربوط است به ابواب خاص فقهى ، مانند قاعده طهارت، ولى قواعد اصولى سيال و لابشرط از باب خاص فقهى هستند و مربوط به كل فقه مى‏باشند 2) اين كه آن قاعده در طريق استنباط حكم كلى و شبهه حكميه قرار بگيرد نه شبهه موضوعيه نه مثل قاعده فراغ كه در طريق حل شبهه موضوعيه قرار مى‏گيرد. 3) اين كه، به نحو استنباط حكم ديگر باشد و از باب تطبيق آن قاعده نباشد اين سه مشخصه معيار اصولى بودن مساله است كه در اين جا هم بحث از اين كه آيا نهى مقتضى فساد هست يا خير كه اين بحث اختصاص به يك باب خاصى ندارد و در طريق شبهه حكميه قرار مى‏گيرد و به نحو توسيط هم هست و حكم ديگرى غير از خود اين ملازمه عقلى از آن استنباط مى‏شود. پس مسأله، اصولى است و عقلى هم هست و بحث لفظى و دلالتى نيست گرچه قدما مسأله را به نحو دلالت لفظى مطرح كرده‏اند به اين نحو كه آيا نهى از عبادت يا معامله بر فساد آن دلالت مى‏كند يا خير مثل طرح بحث مقدمه كه قائل بودند آيا امر به شى‏ء دال بر وجوب مقدمه‏اش هست يا خير ولى روح بحث در هر دو مسأله همان ملازمه عقلى و ثبوتى است كه اگر ملازمه ثابت شد امر به ملزوم بدلالت التزامى دال بر لازم هم خواهد بود ولى جهت و روح بحث ثبوت نفس آن ملازمه است هم در بحث مقدمه واجب و هم در اين جا همين گونه است كه آيا اگر حرمت و نهى به عبادت يا معامله‏اى تعلق گرفت مستلزم فساد آن است يا خير حتى اگر دال بر حرمت لفظى نباشد و درصددند همان نكته عقلى را بحث كنند و بحث از دلالت لفظى نيست. پس اين مساله اصولى است و ضمن مباحث استلزامات عقلى است كه مدركات عقل نظرى است نه عملى و به اصطلاح اصوليها از غير مستقلات عقلى است البته يك دلالت التزامى عقلى هم در طول آن بحث براى ادله لفظى درست مى‏شود و شايد همين علت شده است كه بحث از اين استلزامات را ضمن مباحث الفاظ قرار داده‏اند و اين بحث هم مانند بحث مقدمه واجب كبروى است كه ثبوتاً آيا اين ملازمه هست يا خير.   2 - بحث مقدماتى ديگر، بحثى است كه صاحب كفايه‏رحمه الله مطرح كرده است به اين صورت كه اين بحث با اجتماع امر و نهى چه نسبتى دارند؟ زيرا كه آن جا هم بحث كرديم كه امر با نهى جمع مى‏شود يا خير و اين جاهم بحث را اين گونه مطرح مى‏كنيم كه آيا نهى مى‏تواند با عبادت جمع شود يا خير و عبادت باطل مى‏شود و امر نخواهد داشت؟بعضى گفته‏اند آنجا بحث از سرايت است كه اگر امر به يك عنوان تعلق گرفت و نهى به يك عنوان ديگرى آيا نهى به عنوان ماموربه سرايت مى‏كند يا خير كه اگر سرايت كند امتناع است و الا جواز و اين جا مى‏گويد بر فرض سرايت، آيا عبادت باطل است يا خير ولى فرق اين دو تا تنها از اين جهت نيست چون اين بحث شامل نهى از معاملات هم مى‏گردد و در معاملات امر نداريم؛ بحث اجتماع بحث از تضاد امر و نهى است و جهت بحث تضاد آنها در موارد تعدد عنوان و يا صرف الوجود بودن امر است كه با هم تضاد دارند يا خير اما در اين جا بحث تضاد از امر و نهى نيست وجهت بحث اين است كه امر و نهى با هم قابل جمع باشند و به يكديگر سرايت نكنند و يا سرايت كنند آيا نهى، موجب فساد عبادت و يا معامله مى‏شود يا نه هر چند از غير از جهت تضاد و يا عدم تضاد همچنان كه در معاملات امرى موجود نيست تا تضاد در آن متصور باشد بنابراين دو مسأله موضوعاً و محمولاً وجهتاً با يكديگر فرق دارند ولذا بحث از واجب توصلى در اين مسأله داخل نيست ولى در مسأله اجتماع داخل است و در اين جا چه قائل به تضاد شويم چه قائل نشويم بحث مى شود كه نهى موجب فساد مى‏شود ياخير پس اين گونه نيست كه مسأله اجتماع صغراى مسأله ما را درست مى‏كند.   3 - مقدمه يا توضيح سوم در اين است كه مراد از صحت و فساد چيست؟ مراد از صحت و فساد همان ترتب اثر است كه در عبادات اثر مطلوب از صحت، اجزا يا عدم اعاده و قضا است و فساد عدم اجزا و لزوم اعاده يا قضا است و در معاملات هم منظور از فساد عدم ترتب اثر وضعى مثل ملكيت و نقل و انتقال و امثال آن است؛ پس منظور از صحت و فساد اين معنى است البته ما نمى‏خواهيم معناى لغوى صحت و فساد را بحث كنيم چون معنايش را در بحث صحيح و اعم مطرح كرديم بلكه مقصود در اين جا اين است كه اگر نهى به عبادتى تعلق بگيرد اثرى كه مطلوب از عبادت است - كه عبارت از اجزا و عدم لزوم اعاده و قضا است - بار مى‏شود يا خير و همچنين در معاملاتى كه قصدى يا انشائى هستند موضوع آن آثار وضعى شرعى قرار مى‏گيرند. در اينجا صاحب كفايه‏رحمه الله وارد بحثى شده و علما آن بحث را دنبال كرده‏اند كه صحت و فساد در اين جا آيا مجعول شرعى است يا منتزع عقلى است و گفته‏اند در هر دو - هم در معامله و هم در عبادت - صحت و فساد كه محل بحث است همان حكم انتزاعى عقلى است زيرا كه مقصود اين است كه آيا فردى كه منهى عنه است مطابق با مامور به خواهد آمد كه در اين صورت مجزى است و يا نه مطابق نيست پس مجزى نمى‏باشد كه در عبادات اين گونه است و لذا گفته‏اند در عبادات صحت و فساد امر انتزاعى عقلى است كه همان مطابقت و عدم مطابقت با ماموربه مى‏باشد كه مربوط به عالم امتثال و ما بعد از جعل شرعى است أما در معاملات هم بعضى گفته‏اند همين گونه است و بحث از اقتضاى نهى از فساد آنها به مطابقت و عدم مطابقت با دليل نفوذ و امضاء بر مى‏گردد مثلا آيه نهى از بيع وقت نداء اگر به معناى حرمت باشد و مستلزم فساد باشد يعنى اين بيع مطابق با آنچه در )احل الله البيع( امضاء شده است نيست و مقصود، عدم مطابقت با دليل امضا است و بنابر عدم اقتضا اين بيع هم مطابق معامله ممضى شده است يعنى )احل الله البيع( اين جا را هم مى‏گيرد مرحوم ميرزارحمه الله اين را اختيار كرده كه صحت و فساد واقعى در مانحن فيه به معناى مطابقت يا عدم مطابقت با دليل امر و يا مشروعيت است كه انتزاعى و عقلى است البته ايشان يك تفصيلى در اين جا ذكر كرده است و فرموده است كه يك سرى قواعد ظاهرى هم داريم كه شارع در آنها به صحت حكم كرده است مثل قاعده فراغ در عبادات يا اصالة الصحة در معاملات كه شارع حكم به صحت نموده است يعنى عنوان صحت و يا نتيجه آن را ظاهراً جعل كرده است كه اگر مقصود از صحت و فساد اين قواعد ظاهرى باشد اين‏ها مجعولات شرعى است و اما اگر منظور از صحت و فساد به لحاظ اوامر واقعى باشد مجعول شرعى نبوده بلكه انتزاع عقلى است و همان مطابقت و عدم مطابقت است.   مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله در معاملات، تفصيل ديگرى را بيان كرده است و ايشان گفته است كه اگر مقصود، ترتب اثر كلى بر معامله باشد مجعول شرعى است مانند )احل الله البيع( و اگر نظر به مورد خاصى از يك معامله كه به آن نهى خورده، باشد صحت و فساد آن به همان معناى انطباق و عدم تطابق با جعل شرعى است.   مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله(2) بين باب معاملات و عبادات تفصيل داده و فرموده قبلا ما با مرحوم ميرزارحمه الله(3) موافق بوديم ولى الان قائليم در عبادات صحت و فساد به معناى انطباق و عدم انطباق با مامور به است كه مربوط به حكم عقل و مرحله بعد از جعل شارع است كه عقل نظرى اين تطابق را تشخيص مى‏دهد و على فرض التطابق صحت را انتزاع مى‏كند و على فرض عدم الانطباق بطلان را، ولى در معاملات اين گونه نيست چون اگر نهى در معامله موجب فساد باشد معنايش آن است كه اثر شرعى‏اى  كه شارع قرار داده است در آنجا موجود نيست زيرا كه معامله موضوع اثر وضعى و مجعولات شرعى است و موضوعات احكام شرعى هم انحلالى هستند و )احل الله البيع( يعنى هر بيعى حلال است پس شارع براى تك تك بيع هايى كه در خارج واقع مى‏شود در ضمن همان قضيه حقيقيه كه موضوعش مقدر الوجود است، اثر جعل كرده است و صحت يعنى اين اثر در اين معامله منهى عنه قرار داده شده است و بطلان يعنى اين اثر را در اين جا قرار نداده است و شارع در اينجا اين اثر را جعل نكرده است پس صحت و بطلان در معاملات مجعول شرعى است و شارع از خلال قضيه كليه حقيقيه براى تك تك آنها صحت يعنى ترتب اثر وضعى جعل كرده است و لذا ايشان مى‏گويد در باب معاملات صحت و فساد مجعول شرعى است.   ظاهراً اين اشكال به مرحوم ميرزارحمه الله اشكال لفظى است چون كه مجعول شرعى فعلى امر تصديقى و حقيقى نيست و مجعول شرعى تصديقى و حقيقى همان قضيه شرطيه حقيقيه واحده است كه اگر مصداقى هم برايش پيدا نشود آن قضيه حقيقيه هست و قضيه حقيقيه - مثل قضيه خارجيه - قضيه مشيره به قضايا و مجعولات متعدد شرعى نيست و مثلاً اگر افراد خارجى زياد باشند مولا آنها را در يك جا جمع مى‏كند و با يك قضيه مشيره بيان مى‏كند و مثلاً در يك خطاب مى‏گويد )اكرم هولاء( ولى قضاياى حقيقيه يك قضيه شرطيه است كه مولى آن را جعل مى‏كند و ممكن است اصلاً فردى در خارج نيايد و اين كه گفته مى‏شود به لحاظ موضوعات منحل مى‏شود اين همان تطبيق عقلى است و قبلا عرض كرديم كه اين، انحلال عقلى است و انطباق موضوع خارجى با آن جعل قضيه حقيقيه است يعنى در معاملات هم باز بحث از اين است كه آيا حرمت معامله سبب مى‏شود كه آن قضيه حقيقيه مجعوله شرعاً بر آن تطابق نداشته باشد و با آن تنافى دارد يا ندارد همانگونه كه در نهى از عبادت هم همين مطلب وجود دارد و اگر قضيه حقيقه را به قضيه مشيره خارجيه بر گردانيد در عبادات هم همين را بگوئيد و آنجا هم اطلاق در متعلق امر به نحو قضيه حقيقيه است و اگر اطلاق اشاره به فرد خارجى است و مى‏خواهد براى او جعل كند در عبادات هم همين طور است و مى‏خواهد امر را براى فرد عبادت منهى عنه جعل كند كه مجعول شرعى است. پس صحيح همان است كه مرحوم ميرزارحمه الله فرموده كه بعد از فراغ از قضيه حقيقيه اگر نهى اى به يك فردى خورد با فراغ از جعل چه اين كه امر جعل شده باشد و چه نفوذ و امضاى اثر بحث اين است كه با اين نهى بازهم تطابق دارد و مى‏تواند باز هم عبادت باشد و يا ممضى باشد يا نه كه اگر نهى با عباديت يا ممضى بودن تنافى داشته باشد پس فاسد است و اگر نداشته باشد فاسد نيست و اين همان مرحله انطباق و عدم انطباق عقلى به لحاظ خصوصيت عباديت و معامليت است كه بعد از فراغ از جعل و مشروعيت اصل عبادت يا معامله به نحو قضيه حقيقيه است و البته ممكن است برخى از براهين فساد به تقييد قضيه حقيقيه برگردد چه در عبادات و چه در معاملات و اين اشكال ندارد و در هر دو هست.   4 - توضيح ديگر آن است كه مراد از نهى در اين جا نهى تحريمى است يا أعم از آن و نهى تنزيهى و كراهتى، كه شهيد صدررحمه الله(4) اين را در تنبيهات وارد كرده است و صحيح همين است زيرا كه اول بايد نكته و برهان اقتضاى فساد معلوم شود تا بتوانيم بگوييم كه اين براهين كدام يك مخصوص نهى تحريمى است و كدام يك در هر دو مى‏آيد و يا هيچ كدام در نهى تنزيهى نمى‏باشد همچنين توضيح داده مى‏شود كه بحث بر سر نهى تكليفى است نه ارشادى چون ما دو نوع نهى داريم 1) نهى تكليفى كه تحريمى يا كراهتى است و 2) نوع ديگر نهى كه تكليف نيست ، ارشاد به بطلان يا شرطيت عدم يا مانعيت مانع است مثل امر كه يك امر تكليفى داريم كه وجوب و استحباب است و يك امر ارشادى ، كه ارشاد به جزئيت و شرطيت است و اين قبيل اوامر و نواهى ارشادى در معاملات و عبادات زياد است مثلا مى‏گويد )لا تصل فى مالا يوكل لحمه( يعنى در لباسى كه متخذ از حيوان غير ماكول اللحم است نماز نخوانيد نه به معناى اين كه پوشيدن آن لباس و نماز خواندن با آن حرام است بلكه باطل است يعنى عدمش در صحت نماز شرط شده است و اين از شرائط عدمى لباس نمازگزار است و از شرطيت عدم تعبير به مانعيت مى‏كنند و اين ها مثل امر به طهور در نماز است كه ارشادبه شرطيت طهارت در نماز است و اين گونه نواهى روشن است كه دال بر فساد است و خارج از اين مسأله است چون معناى مانعيت همين است و همچنين در معاملات اگر گفت )لا تبع بزياده( معنايش آن است كه زياده موجب بطلان بيع است يا )نهى النبى عن بيع الغرر( معنايش آن است كه غرر موجب بطلان بيع است و مانند ساير قيود و شرايطى است كه در دليل امر عبادى يا نفوذ و صحت معامله اخذ شده است و موضوع بحث نواهى تكليفى است كه دال بر حرمت يا كراهت است و بحث مى‏شود كه آيا حرمت هم مستلزم فساد عبادت و معامله است يا خير؟    1) كفاية الاصول، ص180.  2) مصباح الاصول، ج2، ص241.  3) فوائد الاصول، ج2، ص454.    4) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص120. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (513)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 513  -  شنبه 1393/11/18  بسم اللَّه الرحمن الرحيم   بحث در اقتضاى نهى از فساد بود و عرض كرديم كه مناسب است مقدمتاً چند نكته را توضيح دهيم كه چهار نكته گذشت.   5 - نكته پنجم اين است كه مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله××× (1) كفاية الاصول، ص181. ××× فرموده است اين بحث شامل مطلق نواهى تنزيهى و تحريمى و نفسى و غيرى مى‏شود و اين كه گفته است شامل نهى تنزيهى هم مى‏شود در تنبيهات مى‏آيد اما اين كه شامل نهى غيرى هم مى‏شود مورد نفى مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله××× (2) دراسات فى علم الاصول، ج2، ص166.  ××× قرار گرفته است .   ايشان مى‏گويد چون نهى غيرى كاشف از مبغوضيت نماز نيست و همان مطلوبيت ازاله - كه اهم است - اقتضا ترك نماز را كرده است نه اين كه مبغوضيتى در نماز باشد كه بايد آن را ترك كرد پس اگر داراى ملاك باشد مى‏شود با قصد ملاك تقرب جست. بله، ملاك كاشف مى‏خواهد كه ممكن است كسى بگويد اين جا كاشف نداريم ولى قبلا گفتيم امر ترتبى به ضد به نحو ترتب ثابت است زيرا كه ترتب على القاعده است.   تعبيرات ايشان در تقريرات دقيق نيست چون اگر بگوئيد نهى غيرى ثابت است اين نكته مانع از امر ترتبى هم هست چون كه امر به ازاله كه اهم است مطلق است و اين نهى غيرى همانگونه كه امر مطلق به نماز را رفع مى‏كند امر ترتبى را هم نفى مى‏كند چون نهى مطلق است پس اين تعبير كافى و دقيق نيست زيرا كه اگر امر، ترتبى باشد و منافاتى با نهى غيرى نداشته باشد نياز به احراز ملاك هم نيست و خود قصد امر ترتبى كافى است و اگر نهى غيرى با امر ديگر منافات داشته باشد أمر ترتبى هم نداريم چون كه نهى غيرى مطلق است و لذا شهيد صدررحمه الله××× (3) بحوث فى علم الاصول، ج2، ص331.  ××× در بحث ترتب شرط كرده است كه يكى از شروط امكان ترتب اين است كه امر به شى مقتضى نهى از ضد خاصش نباشد و الا اطلاق نهى، مانع از امر ترتبى هم مى‏شود و كلام ايشان تناقض دارد كه اگر امر به ازاله - كه اهم است - مطلق است پس آنچه كه به تبع آن نشئت مى‏گيرد و از لوازم آن است - يعنى نهى غيرى - آن هم مطلق است .   ليكن اصل مطلب ايشان درست است كه اگر امر به شى را مقتضى نهى از ضد خاصش هم بگيريم باز امر ترتبى درست است هر چند ايشان آن را بيان نكرده‏اند چون كسى كه مساله ضد خاص و يا وجوب مقدمه را به عنوان حكم غيرى قبول دارد قائل است كه اين حرمت و وجوب‏هاى غيرى به معناى حرمت و وجوب انشائى نيست زيرا كه هيچ عاقلى ادعا نمى‏كند كه انشا وجوب شى مستلزم انشائات وجوبات متعددى براى مقدماتش و يا حرمت اضدادش باشد چون انشا، فعل اختيارى مولى است و در افعال اختيارى تلازمى نيست و مقصود قائلين به وجوب غيرى مقدمه يا نهى غيرى از ضد، از امر و نهى غيرى، مبادى اين‏هاست يعنى اگر چيزى محبوب شد قهراً مقدمه‏اش هم محبوب مى‏شود و به جهت آن حب نفسى، يك حب ديگرى نيز به مقدمه آن مترشح مى‏شود و يا از ملاك نفسى دو حب نشئت مى‏گيرد يكى به خود شى‏ء كه محبوبيت نفسى است و ديگرى به مقدمه‏اش و نسبت به ضد هم همين گونه است كه وقتى مولى چيزى را طلب كند به ضدش نظر مى‏كند، مى‏بيند مبغوض است و اين نهى غيرى است نه اين كه امر و نهى را انشاء كرده است.   مقدمه ديگر هم همان جا گفته شده است كه اين امر و نهى غيرى محركيت و منجزيت زائدى بر امر و نهى نفسى ندارند و اصلا محركيت ندارند و محركيت براى امر و نهى و تكاليف نفسى است و كسى كه واجب را ترك مى‏كند بيش از يك معصيت مرتكب نشده است كه آن هم مخالفت امر نفسى است حال اگر اين دو مقدمه را قبول كرديم چنانچه ما قوام امر و نهى را به مبغوضيت و محبوبيت گرفتيم اين شرط شهيد صدررحمه الله در بحث ترتب لازم است كه كسى كه قائل است به اين كه امر به شى مقتضى نهى از ضد خاصش است ولو اينكه نهى غيرى باشد از آنجا كه در آن مبغوضيت موجود است ديگر نمى‏توان امر به ضد تعلق بگيرد حتى به نحو ترتب ولى اگر قوام امر و نهى را به محركيت در تحصيل ملاك گرفتيم در اين صورت حق با مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله مى‏شود نه مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله يعنى بحث ترتب درست مى‏شود و امر ترتبى در اين جا هست و اين ضد مبغوض هم باشد و امر ترتبى هم به آن مى‏خورد چون نهى غيرى محركيت ندارد تا با محركيت امر ترتبى تضاد داشته باشد و محركيت، تنها براى تكليف نفسى است و در بحث ترتب، اشكال تطارد بين امر به ضدين به نحو ترتب و محركيت‏هاى آنها دفع شد لذا با نهى غيرى هم امر ترتبى معقول مى‏شود .   ممكن است كسى بيش از اين بگويد بدين ترتيب كه دليل مبغوضيت و محبوبيت غيرى، وجدان در عالم حب و بغض است نه برهان و همانگونه كه در امر غيرى به مقدمه گفته شد كه خصوص مقدمه موصله محبوب است نه بيشتر و اين منافات ندارد با حرمت حصه غير موصله از آن، در باب ضد واجب اهم نير گفته مى‏شود كه در فرض ترك اهم فعل ضد مهم محبوب است  نه مبغوض وليكن به نحو حب مشروط به ترك اهم زيرا كه شارع مى‏گويد اگر ازاله را ترك كردى لااقل نماز را بجا آور و يك حب مشروط هم به آن دارد كه وجدانى است پس در اين جا هم حصه‏اى كه مقرون به ترك اهم است مبغوض نيست.   بنابراين اگر اصل محبوبيت يا مبغوضيت را در قوام امر انكار كرديم كه امكان ترتب و تعلق امر به عبادت حتى بنابر تعلق نهى غيرى به آن خيلى روشن است و اما اگر كسى آن را هم شرط كند مى‏تواند در اينجا اين نكته را قائل شود همچنان كه در مقدمه موصله قائل به اختصاص به حصه موصله شدند و اصل مطلب مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله صحيح و وجدانى است كه بحث نهى غيرى خارج از بحث است و ما سابقاً در بحث ترتب اين مطلب را عرض كرديم و امر ترتبى را در مورد واجبى كه مقدمه و علت تامه حرامى واقع مى‏شود نيز تصوير نموديم ولذا وجوهى كه خواهد آمد براى اقتضاى نهى براى فساد، در نهى غيرى نمى‏آيد .   حال وارد مساله اول مى‏شويم كه نهى در عبادات است و شهيد صدررحمه الله××× (4) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص107. ××× ابتدا دو نكته را مطرح مى‏كند كه مخصوص به نهى در عبادات است ايشان مى‏گويد ممكن است، نهى خطابا و ملاكا نفسى باشد كه براى اين شق مثال مى‏زنيم به نهى از عناوينى كه مفسده و يا قبح ذاتى دارد نه اين كه مفسده معلول آن باشد و بر آن فعل بار مى‏شود مانند حرمت شرك و ظلم و يك نوع ديگرى از نهى هم اين است كه متعلق نهى فعل است يعنى خطابش نفسى است ولى ملاكش در خود آن نيست بلكه در لوازم و ملزومات آن است و خيلى از نواهى اين گونه است كه مفسده آنها در خود فعل منهى عنه نيست كه ملاك اين قبيل نواهى غيرى است يعنى مفسده در نفس متعلق آن نيست ولى خطابش نفسى است و شايد غالب نواهى و اوامر از اين باب باشد مانند نهى از شرب خمر كه شرب خمر حرام نفسى است ولى ملاكش به خاطر آثار سكر و امثال آن مى‏باشد كه غيرى است .   نوع سوم جايى است كه ملاك و خطاب هر دو غيرى است مثل حرمت ضد كه هم ملاك آن در غير آن است و هم نهى به خاطر غير است و نفسى نيست پس هم جعلش مستقل نيست و غيرى است و هم ملاكش در غير فعل منهى است كه طبق بيانى ما كه در توجيه مطلب آقاى خويى‏رحمه الله گفتيم بايد اين قسم را از اين بحث حذف كنيم.   ايشان دو قسم ديگر را هم اضافه مى‏كند يكى اين كه ملاك در نفس جعل نهى باشد و در متعلق نهى هيچ مفسده‏اى موجود نيست طبق بيانى كه آقاى خويى‏رحمه الله و ديگران در جعل احكام ظاهرى گفته‏اند كه ممكن است ملاك و مصلحتش در خود جعل باشد نه در مجعول، مثلاً اگر بيّنه حجت است و قائم شد بر اينكه اين مايه خمر است و در واقع خمر نبود، اين جا با قيام بينه، واقع آن فعل عوض نمى‏شود و مفسده دار نمى‏گردد ولى جعل حكم ظاهرى )صدّق العادل( مصلحت دارد و مصلحت در جعل نفس آن حكم ظاهرى است و اين جا هم ممكن است جعل نهى يك مصلحت داشته باشد. اين مبنا به اين شكل ظاهريش قابل قبول نيست و رد شده است زيرا كه تا مصلحت در مجعول نباشد عقلا لازم الاطاعه نيست كه مكلف آن را انجام دهد چون مصلحت در جعل بوده و جعل كه صورت گرفته و آن هم حاصل شده است و ديگر لازم نيست مكلف مجعول را بياورد و اين قسم چهارم است. ايشان يك قسم ديگرى را مى‏آورد كه جعل موثر در ملاك به شكل معقول باشد بدين ترتيب كه آن فعل در طول جعل داراى عنوان ثانوى مصلحت دار مى‏شود مثل عنوان اطاعت و انقياد كه در طول جعل حكم اين فعل انقياد مى‏شود و داراى مصلحت مى‏گردد مثلاً مصلحت اختبار در اين قضيه كه وقتى حضرت ابراهيم‏عليه السلام را به ذبح امر مى‏كند در انقياد اوست هر چند در ذبح مصلحتى نيست و اين در حقيقت ملاك در متعلق تكليف است كه در طول تعلق تكليف واقع مى‏شود و اگر تكليف نباشد اين مصلحت محقق نمى‏شود.   ما عرض كرديم كه بايد قسم سوم را حذف كرد و قسم چهارم هم كه فى نفسه صحيح نيست و قسم پنجم نيز به قسم اول و يا دوم يعنى ملاك در متعلق بر مى‏گردد ولو به عنوان ثانوى و خطابش نفسى است و ملاكش غيرى و در عنوان ثانوى است پس نيازى به اين تقسيمات نبود و قسم سوم و چهارم و پنجم كه حذف شود چون كه قسم اول هم در نواهى متعين و معلوم نيست لذا آنچه كه مهم است نكته دوم ايشان است كه اين براهين و وجوهى كه ذكر مى‏شود چه در همه اقسام نهى جارى مى‏شود چه در برخى از آنها به دو نكته بر مى‏گردد؛ برخى از اين وجوه مقتضى فساد عبادت است از باب قصور ذاتى عبادت منهى عنه كه ديگر فاقد ملاك و خطاب هر دو مى‏شود و برخى از آن وجوه اقتضاى فساد را دارد از باب عدم قدرت مكلف بر قصد قربت چرا كه بايد عبادت مقرب باشد و با قصد قربت انجام شود كه اگر مكلف به سبب نهى متمكن از قصد قربت نباشد عبادت باطل مى‏شودو نوع اول از اين دو نكته بطلان واقعى است و به وصول نهى مشروط نيست و همچنين در واجبات توصلى هم جارى مى‏شود به خلاف نكته دوم كه قدرت مكلف را بر عبادت مى‏گيرد كه منوط به وصول يا تنجيز نهى است و در غير عبادات هم جارى نيست چون كه در توصليات قصد قربت شرط نمى‏باشد . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (514)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 514  - يكشنبه 1393/11/19        بسم اللَّه الرحمن الرحيم   بيانات مختلفى در رابطه با اين كه نهى در عبادت مستلزم فساد هست يا خير، مطرح شده است كه اگر نهى به همان عنوان عبادت خورد مقتضى فساد است و شهيد صدررحمه الله ××× (1) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص109. ××× اين بيانات مختلف را به شكل متسلسل و ترتبى به مجموعه‏اى از وجوه برگشت داده .   وجه اول : اگر نهى به عبادت خورد كشف مى‏شود كه اين عبادت مفسده دارد و فاقد مصلحت و ملاك امر است چون مفسده و مصلحت اگر ذاتيين باشند در يك عنوان با هم تنافى دارند و چيزى كه به خاطر قبح يا مفسده ذاتى، نهى به آن خورده است ديگر نمى‏تواند حسن يا ملاك داشته باشد بنابراين كه مصلحت و مفسده نفسى بوده و در ذات آن عنوان است كه اگر اين گونه شد و نهى ظهور داشت در مفسده ذاتى قهراً دلالت مى‏كند بر نبود مصلحت و قهرا اين فرد از عبادت مجزى نخواهد بود چون نه داراى امر است و نه ملاك، و اين همان قصور ذاتى عبادت را در مورد نهى اثبات مى‏كند كه نه امر دارد و نه ملاك و اگر مكلف به حرمت هم علم نداشته باشد وقتى ملاك نباشد آن فعل انجام شده باطل است و چنانچه واجب توصلى هم باشد مجزى نيست و اگر احتمال چنين نهى‏اى را هم بدهيم در صورت نبودن اطلاق در دليل عبادت، عدم ملاك را احتمال مى‏دهيم و شك در محصل مى‏شود.   اين وجه، وجهى فرضى است و نواهى و اوامر در اين كه متعلقشان مصلحت و مفسده ذاتى به اين معنا باشند ظهور ندارند فلذا اين وجه تمام نيست و مبتنى است بر امتناع كه اگر جوازى باشيم طبق ملاك اول در اوامر بدلى اطلاق امر مى‏گويد اين فرد هم مصداق ماموربه است و آن ملاك را داراست و ايشان خواسته‏اند در وجه اول، خود نهى را كاشف از عدم ملاك بگيرند كه اين قصور ذاتى عبادت را ثابت مى‏كند كه البته قابل قبول نيست .   وجه دوم:  اولاً درست است كه تعلق نهى به عنوان عبادى كاشف از نفى ملاك نيست  ولى كشف مى‏كند كه نهى، داراى يك مفسده غالبى بر امر است و الا مولا نهى نمى‏كرد پس يا مصلحت و ملاك امر نيست و يا اگر باشد مفسده، بر آن غلبه دارد و ثانياً چيزى كه براى مولا موجب ضرر و مفسده غالبه است قابل مقربيت نيست و فعل عبادى نياز به قصد قربت دارد و فعلى كه در تركش غرض مولا موجود باشد صلاحيت براى مقربيت ندارد پس از اين جهت موجب بطلان است چون در عبادات صلاحيت براى مقربيت شرط است و قهراً اين نكته مخصوص به عبادات مى‏شود و در توصليات اين وجه تصوير ندارد چون در آنها مقربيت لازم نيست وليكن اين وجه در صورت جهل به نهى هم مى‏آيد چون كشف مى‏شود كه اين فعل فاقد صلاحيت براى تقرب و انبساط خاطر مولى بوده است يعنى براى عدم مقربيت، وجود واقعى نهى كافى است و لازم نيست نهى واصل باشد بلكه احتمال نهى هم كافى است و موجب شك در حصول مقربيت مى‏شود كه شك در امتثال و محصل است چون اصل لزوم مقربيت معلوم است .   تكيه گاه اين بيان هم بر مفسده غالبه قرار گرفته است .   جواب اين بيان هم - كه اضيق از بيان اول است يعنى در توصليات نمى‏آيد و اوسع از بيانات بعدى است و در صورت جهل به نهى هم مى‏آيد - اين است كه در آن، بين مقربيت عقلى و مقربيت عاطفى و تكوينى خلط شده است؛ از نظر عاطفى و تكوينى درست است كه چيزى كه براى مولى ضرر دارد موجب انبساط خاطرش نمى‏شود و انجام آن براى مولا خوشايند نيست ولى منظور از مقربيت در عبادت مقربيت عقلى است يعنى حالت انقياد و اطاعت طبق قوانين عبوديت است كه همان عمل انقياد و اطاعت مولا و حسن فاعلى مربوط به شئون مولا و عبد مى‏باشد و به اين مقربيت و حسن عقلى گويند كه دائر مدار انبساط خاطر تكوينى مولى نيست و لذا اگر پسر مولا را كه تصور كرده دشمن مولاست به قتل برساند بازهم انقياد و اطاعت و مقربيت عقلى حاصل شده است.   پس اصل اين وجه صحيح نيست كه اگر مفسده غالبه بود صلاحيت مقربيت ندارد بلكه اگر در آن عبادت ملاكى براى مولا نهفته باشد مكلف به لحاظ تحصيل آن ملاك انقياد كرده است.   مضافا بر اين كه اين وجه در قسم چهارم از پنج قسم نهى نمى‏آيد كه مصلحت در جعل بود و فعل خالى از مفسده بود البته ما عرض كرديم كه آن قسم فى نفسه درست نيست و با قسم سوم حذف كرديم در اين صورت شهيد صدررحمه الله مى‏فرمايد اين وجه مبنى است بر قول به امتناع اما اگر به ملاك اول قائل به جواز شديم كه اگر امر به صرف الوجود بود نهى مى‏تواند به فرد بخورد در اين صورت شمول امر بدلى براى اين فرد منهى دال بر اين است كه ملاك و مصلحت امر غالب است و الا مشمول امر نمى‏شد.   ما در اينجا عرض مى‏كنيم باز هم ممكن است مفسده غالب باشد ولى امر شاملش شده باشد چون امر از جامع به فرد سرايت نمى‏كند .   بله شايد كسى در اين جا بگويد ممكن است ملاك امر و مصلحت آن بر مفسده غالب باشد و در عين حال مولا نهى كند از فرد، با اين كه مصلحت امر غالب بر آن است به اين علت كه مفسده قابل تحصيل است چون مكلف در امر بدلى مندوحه دارد و مى‏تواند مثلاً خارج از حمام نماز بخواند پس بنابرجواز به ملاك اول نمى‏توانيم از نهى، مفسده غالب را كشف كنيم و اگر مفسده مغلوب هم باشد باز نهى فعلى است و بنابر عدم جواز هم همين طور يعنى چون ملاك نهى قابل تحصيل است و مغلوب ملاك و امر هم باشد نهى مى‏تواند فعلى باشد زيرا مندوحه هست و مكلف قادر است كه عبادت را در فرد ديگرى امتثال كند پس در اين صورت نهى فعلى است و بنابرامتناع امر هم نيست ولى ملاكش موجود هست پس نمى‏شود از نهى كشف كرد كه مفسده غالب است بله، اگر امر مطلق الوجود باشد مانند روزه هر روز و در مورد اجتماع مثل روزه عيدين نهى فعلى باشد كشف مى‏شود كه مفسده غالب است ولى اگر امر صرف الوجودى باشد و مندوحه داشته باشد اين جا مفسده غير غالبه هم باشد مولا مى‏تواند نهى را فعلى كند .   پاسخ اين اشكال اين است كه درست است كه بنابربدلى بودن امر ملاك نهى مى‏تواند مغلوب هم باشد ولى چون قابل تحصيل است مى‏شود نهى فعلى باشد كه اگر آن نكته را قبول كرديم كه جائى كه مفسده بر مصلحت غالب است مقربيت انجام نمى‏گيرد، اين جا هم مثل همان جا است چون منظور از مفسده غالبه اين است كه مولا از نظر انبساط خاطر و مقربيت عاطفى و تكوينى ناراضى است و براى مولا مفسده ايجاد كرده و عبد مى‏توانست واجب را در فرض مندوحه در جاى ديگرى امتثال كند و لذا نهى را فعلى كرده است پس بالاخره نكته اين مطلب كه مكلف نمى‏تواند با مفسده غالبه قصد قربت كند همان امر تكوينى ضرر مولى و عدم انبساط خاطر مولا است كه در اين جا هم اين ضرر و عدم مقربيت تكوينى حاصل مى‏شود و مولا انبساط پيدا نمى‏كند گرچه در مورد عدم مندوحه، مفسده مغلوب، مصلحت امر باشد.   پس بايد غلبه را اين گونه تفسير كنيم كه مفسده‏اى كه مولا را وادار مى‏كند كه  بر مكلف نهى فعلى جعل كند مانع از مقربيت تكوينى است كه با وجود آن مولا انبساط خاطر ندارد و فرقى نمى‏كند كه اگر مندوحه نبود ملاك امر غالب بود يا نه يعنى الان كه مندوحه موجود است با انجام فرد منهى مولا ضرر كرده و انبساط خاطر پيدا نمى‏كند پس اشكال صحيح همان اشكال اول است.   وجه سوم: گفته شده است كه مقصود، مقربيت عقلى است نه انبساط خاطر ولى اين مقربيت عقلى جائى است كه مولا امرى داشته باشد و مكلف قصد امر كند يا فعل محبوبيتى نزد مولى داشته باشد و مكلف انجام محبوب مولا را قصد بكند اما جائى كه محبوبيت نيست حتى اگر ملاك تكوينى هم موجود باشد مقربيت حاصل نمى‏شود پس اگر محبوبيت نباشد از آنجا كه نهى فعلى است و نهى‏با محبوبيت جمع نمى‏شود چنانچه ملاك بدون محبوبيت هم باشد قابل قصد قربت نيست .   دليل بر اين نكته فوق يك بيان ثبوتى دارد و يك بيان اثباتى؛ اما بيان ثبوتى آن در اين است كه ملاكات احكام شرعى براى مولى نيست تا قابل اضافه كردن آنها به مولى باشد و اما بيان اثباتى اين است كه ظاهر ادله، لزوم قصد امر و يا قصد روح امر - كه محبوبيت است - مى‏باشد و جائى كه نه امر است و نه محبوبيت مشمول ادله قصد قربتى كه در عبادات لازم است، نمى‏باشد و اين وجه هم در غير عبادات جارى نيست و وجود واقعى نهى براى آن كافى نيست زيرا اگر مكلف به نهى علم نداشته باشد احتمال امر و محبوبيت را مى‏دهد و قصد قربتش ممكن مى‏شود پس اين وجه تنها قدرت مكلف بر قصد قربت را از بين مى‏برد و بدين جهت موجب فساد مى‏گردد آن هم در فرض وصول نهى و نه بيشتر از آن .   پاسخ اين وجه هم اين است كه ما نكته كبروى را قبول نداريم كه براى مولا تحقق ملاك براى انقياد و قصد قربت كافى نيست بلكه ملاكى را كه مولا به آن اهتمام دارد كه ولو در غير فرد محرم انجام شود ملاكى است كه يهتم به المولى پس انجام و تحقيق آن براى مولى مقرب و عقلاً انقياد است هر چند در مورد نهى نمى‏تواند محبوبيت داشته باشد پس اگر ثابت شود كه اين ملاك موجود هست چرا انقياد نباشد و ثبوتا اين انقياد است و قابل اضافه نمودن به مولا مى‏باشد پس محذور ثبوتى صحيح نبوده و محذور اثباتى هم صحيح نيست چون دليل قصد قربت در عبادات دليل لفظى نيست بلكه اجماع و ادله لبى است و اين دليل به بيش از اين كه لازم است فعل قابل اضافه كردن به مولا باشد، اشاره ندارد كه در اينجا محفوظ است و اين وجه در قسم چهارم از نهى جارى نيست مانند وجه سابق چون مصلحت در جعل نهى است نه در متعلق نهى، پس متعلق مى‏تواند محبوب هم باشد.   شهيد صدررحمه الله فرموده است كه اگر قائل به جواز شديم اين وجه تمام نمى‏شود زيرا كه با تعلق امر قصد امر ممكن مى‏شود و قطعاً كافى است لذا وجه سوم بنابر جواز مانند وجه اول تمام نيست .   وجه چهارم: مى‏گويد فرضاً كه ملاك، براى قصد قربت و مقربيت عقلى كافى باشد ولى ملاك بنابر امتناع كاشفى ندارد مثل اوامر شمولى و مثل امر به صوم در هر روز و نهى از صوم عيدين كه اين جا امر شمولى است و نهى به روزه عيدين خورده است و در اين صورت قطعا امتناعى هستيم يا در جائى كه بدلى است و قائل به امتناع شويم و بگوئيم اطلاق امر هم مثل شمولى به خاطر سرايت ممتنع است و امثال آن خلاصه بنابرامتناع اگر نهى باشد امر از آن فرد منهى عنه ساقط است و لذا بنابر تبعيت دلالت التزامى بر وجود ملاك از دلالت مطابقى در سقوط، كاشفى از ملاك نداريم و چون ملاك هم قابل احراز نيست قاعده اشتغال مى‏گويد اعاده لازم است زيرا نه مشمول امر شده است تا امتثال شده باشد و نه تحقيق ملاك امر محرز است و اين شك در امتثال است و شك در امتثال مجراى قاعده اشتغال عقلى است پس اگر قصد ملاك هم كافى باشد چون محرز ندارد شك در امتثال است و اين وجه، فساد را از باب حكم ظاهرى و وظيفه عمليه اثبات مى‏كند .   اين بيان هم مبتنى است بر امتناع كه اگر امتناعى نشديم و ملاك اول براى جواز را قائل شديم با اطلاق امر امتثال آن اثبات مى‏شود و قسم چهارم از نهى هم از اين وجه خارج است چنانچه امتناع به جهت اجتماع حب و بغض در متعلق باشد و اما اگر به جهت نفس تعلق نهى باشد بازهم امر ساقط مى‏شود ليكن اشكال بر اين وجه آن است كه: اينكه مى‏گوييد از باب اشتغال به فساد حكم مى‏شود درست نيست چون بنابرامتناع امر، به غير اين فرد مقيد مى‏شود كه اگر دليل امر لفظى باشد و اطلاق هيئت داشته باشد مى‏گويد بايد متعلق را - كه مقيد به حصه ديگرى است - بياورى و تا انجام ندهى وجوب فعلى است و ديگر نوبت به قاعده اشتغال عقلى نمى‏رسد .   اگر دليل ما بر وجوب لبى بود مثل اجماع و يا دليل لفظى اطلاق و هيئت را نداشته باشد در اين صورت نسبت به كسى كه مورد نهى را انجام داده باشد در اصل وجوب شك مى‏شود چون دليل امر اطلاق ندارد و قدر متيقنش غير از اين مورد است و اين شك در تكليف به نحو شبهه حكميه است كه در آن برائت جارى مى‏شود.     البته اين اشكال بر تقرير اين وجه است اما اصلش در فرضى كه دليل امر عبادى، لفظى بوده و اطلاق هيئت را داشته باشد صحيح است و موجب حكم به لزوم اعاده است و اين وجه مختص عبادات هم نيست و در اوامر توصلى نيز جارى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (515)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 515  -  دوشنبه 1393/11/20    بسم اللَّه الرحمن الرحيم   بحث در بيان وجوه اقتضاى نهى براى فساد بود و به وجه پنجم رسيديم؛ وجه پنجم ، ششم و هفتم هر سه براى اثبات فساد است براساس نكته دوم كه مخصوص به عبادات است و در توصليات نمى‏آيد يعنى فساد از باب قصور ذاتى و عدم ملاك نيست بلكه از باب عدم امكان قصد قربت و مقربيت است ولى در هر كدام از اين سه وجه، براى عدم امكان قصد قربت يك نكته را بيان مى‏كند.   در وجه پنجم مى‏گويد اگر نهى فعلى شد اين نهى فعلى دليل بر مبغوضيت عبادت است و مكلف با فرض مبغوضيت، نمى‏تواند قصد قربت كند زيرا كه نمى‏تواند فعل مبغوض مولى را براى مولى انجام دهد و عبادت از باب عدم تمكن قصد قربت با شى‏اى كه مبغوض است باطل مى‏شود و قهراً مخصوص به مكلفى مى‏گردد كه عالم به مبغوضيت است البته اين وجه در قسم چهارم از نهى نمى‏آيد زيرا كه طبق آن قسم متعلق نهى، فاقد مبادى و مبغوضيت است .   اين وجه بنابر جواز هم متصور است زيرا كه بنابر جواز هم امر به جامع مى‏خورد و نهى به فرد و فرد مبغوض مى‏شود و منافاتى هم با امر به جامع ندارد زيرا سرايتى در كار نيست ولى در بحث اجتماع هم گفتيم كه اين تصوير در عبادات مشكل دارد چون عنوان و معنون يكى است و بنابر جواز هم اين فعل مبغوض و يا محرم مى‏شود و نمى‏توان با فعل مبغوض به مولى تقرب جست و در وجه ششم هم از ناحيه مبغوضيت نمى‏آيد بلكه از ناحيه معصيت بودن فعل و قبيح بودن، قصد قربت ممكن نمى‏شود كه اين وجه در قسم چهارم از نهى نيز نمى‏آيد زيرا قائل به آن قسم تحقق معصيت را با مخالفت نهى قبول دارد، بله، در قسم سوم يعنى نهى غيرى، معصيت و قبحى در كار نيست بر خلاف مبغوضيت غيرى كه موجود هست هر چند قبلاً گفتيم كه مبغوضيت غيرى مبعّد هم نيست و بايد اين قسم را كلاً حذف نمود بنابراين حتى بنابر جواز اجتماع، فعل قبيح بوده و معصيت است و فعل هم يكى است پس اضافه كردن آن به مولى و قصد قربت با آن ممكن نيست .   وجه هفتم هم نكته فقهى را در قصد قربت اضافه مى‏كند تا اشكالى را كه در رد دو وجه پنجم و ششم گفته مى‏شود دفع كند ولذا روح اين سه وجه يك نكته است كه همان نكته دوم است يعنى مكلف با علم به نهى و تعجيز آن بر وى، ديگر قادر به قصد قربت نيست و لذا هر يك از اين سه وجه تمام هم بشود مخصوص به جائى است كه مكلف نسبت به نهى عالم باشد و اگر جهل به نهى داشته باشد از او قصد قربت متمشى مى‏گردد و اگر جوازى باشيم كه امر هم هست و اگر امتناعى باشيم و ملاك را احراز كنيم باز هم مى‏تواند به لحاظ تحصيل ملاك أمر قصد قربت كند پس نتيجه اين سه وجه مطلقا بطلان عبادت نيست بلكه براى كسى است كه نهى بر او منجز شده باشد .   مرحوم شهيد صدررحمه الله××× (1) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص109. ××× در دو وجه اول و دوم از اين سه وجه اشكال مى‏كند و اشكال واحدى هم دارد و مى‏فرمايد اين كه گفته شد مكلف نمى‏تواند فعل واحد مبغوض يا حرام را انجام دهد صحيح نيست زيرا كه مقصود از مقربيت و مبعديت ، مقربيت و مبعديت خارجى و تكوينى نيست بلكه مقصود از مقربيت و مبعديت همان بحث انقياد عقلى و داعى امتثال است و اين هم مربوط به امكان داعويت مولوى است كه مربوط به عالم قصد و اراده مى‏باشد و روشن است كه اگر فعل منهى عنه هيچ ملاك و مصلحت ديگرى غير از مفسده نهى نداشت كه مكلف بتواند آن ملاك را براى مولا انجام دهد در اين صورت نمى‏تواند آن را به مولا اضافه كند چون كه آن فعل فقط مبغوض و يا معصيت است و نمى‏شود آن را به مولى اضافه كرد اما اگر فعل مبغوض مصداق جامعى باشد كه مولا به آن امر دارد و چنانچه مكلف با آن فرد منهى عنه مبغوض يا حرامى را انجام مى‏دهد جامع مطلوب مولى و ملاك آن را هم انجام داده است در اين صورت مى‏تواند داعى امتثال آن امر يا ملاك را داشته باشد پس مكلف در چنين جائى مى‏تواند دو داعى داشته باشد حتى اگر فعل و معنون خارجى يكى باشد زيرا كه تعدد انقياد به تعدد داعى است كه در عالم قصد و اراده مكلف است كه در اينجا متعدد است هر چند فعل خارجى يكى باشد و اين مكلف فرق مى‏كند با مكلفى كه اصلاً داعى امتثال امر مولا را ندارد.   بنابراين هر جا يك فعل واحدى داراى هر دو ملاك امر و نهى باشد و امر هم بدلى باشد تعدد داعى براى امتثال معقول است و امتثال آن امر بدلى با ملاكش مى‏تواند داعى امتثال و انقياد و قرب به مولى براى مكلف باشد زيرا كه انقياد و اطاعت، مربوط به داعى و اراده امتثال است و چون در اين جا دو چيز موجود است يكى ملاك كه مولا به آن اهتمام دارد و بنابر جواز اجتماع به جامع آن فرد نيز امر كرده است و ديگر مفسده‏اى است كه مولا از آن نهى كرده است در اين جا مكلف مى‏تواند بگويد اگر ملاك مولى نبود من اين فعل را مرتكب نمى‏شدم و تعدد داعى در اين جا معقول است پس نهى با مقربيت عقلى منافاتى ندارد و دو وجه پنجم و ششم صحيح نمى‏باشند و هر دو داراى اشكال هستند البته وجه پنجم نقطه ضعف ديگرى هم دارد كه مبغوضيت فى نفسه هم مانع از مقربيت نيست اگر نشود به آن امر بخورد مانند امر مولى به اقل المبغوضين در موارد دوران كه مى‏تواند قربى هم باشد .   سپس شهيد صدررحمه الله وجه هفتم را مطرح كرده و مى‏فرمايد اگر از ادله فقهى استفاده كرديم كه در عبادت نبايد دو داعى الهى و اهريمنى با هم ديگر جمع باشد و لازم است  فقط داعى رحمانى تنها و خالص باشد در اين صورت عبادت فاسد مى‏شود به جهت عدم امكان قصد قربت خالص ولى از نظر اصولى تعدد داعى با انجام يك فعل واحد معقول است هر چند ممكن است از نظر فقهى كافى نباشد پس ثبوتا مشكلى نيست و مى‏شود يك فعلى، هم مقرب باشد و هم مبعد چون تقريب و تبعيد صفت خود فعل نيست و مربوط به داعى امتثال و اطاعت است و چون مكلف ملاك امر را هم در اين فرد مى‏بيند مى‏تواند واقعا تحقق آن داعى او باشد و اينكه اين دو داعى با هم در انجام يك فعل جمع شوند، عقلاً بلا اشكال است.   خلاصه كلام ايشان اين است كه مقربيت عقلى از شئون دواعى است و تعدد دواعى در جائى كه فعل واحد داراى ملاك امر و نهى - هر دو - هست، معقول مى‏باشد پس مقربيت عقلى منافاتى با نهى ندارد و اين بنابر جواز كه خيلى روشن است و بنابر عدم جواز هم چنانچه ملاك را احراز كرديم و قصور ذاتى در آن نبود همين گونه است و وجه هفتم براى دفع اين اشكال است كه در باب عبادات دليل فقهى داريم كه بايد داعى قربى تنها باشد و به داعى شيطانى هم منضم نباشد كه از آن مى‏توانيم به خلوص داعى قربى تعبير كنيم.   شايد تعبير بهتر اين باشد كه از اجماع و ادله قصد قربت استفاده مى‏شود كه بايد فعل عبادى على وجه حسن واقع شود و به حسن متصف باشد ولى ايشان تعبير را عوض كرده و فرموده نبايد داعى قبيح با داعى قربى همراه باشد در صورتى كه عناوين انقياد ، اطاعت ، تجرى و مخالفت عناوينى هستند كه بر فعل منطبق مى‏شود لذا در تجرى مى‏گويند خود فعل تجرى مى‏باشد نه اين كه نيت معصيت تجرى است و در اين جا هم بايد خود فعل انقياد و حسن شود و قبيح نباشد و چنانچه فعل واحد از يك جهت قبيح باشد ديگر حسن نيست پس اگر كسى در فقه اين گونه استظهار نمود در اين صورت نهى تحريمى مستلزم فساد عبادت است از جهت عدم قدرت بر مقربيت لازم در عبادات، و بعيد هم نيست كه بتوان چنين استظهارى را از ادله شرطيت مقربيت عبادات نمود .   به اين ترتيب از مجموع وجوه هفتگانه معلوم مى‏شود كه اگر عبادت بدلى بود و نهى در عبادات مانع از اطلاق امر بدلى شد و امتناعى شديم و گفتيم امر بدلى هم مقيد به غير فرد محرم مى‏شود در اين صورت مى‏توانيم فساد آن عبادات را بر اساس قصور ذاتى از اطلاق هيئت امر استفاده كنيم كه اين همان وجه چهارم است كه در واجب توصلى هم جارى است و مجزى نيست زيرا كه اطلاق امر مى‏گويد تا مقيد را نياوردى، وجوب باقى است يعنى در اين صورت وجه چهارم درست مى‏شود.   ولى اگر قائل به جواز شديم نه امتناع و يا توانستيم ملاك امر را در مورد نهى احراز كنيم پس امر بدلى خطابا و ملاكاً و يا ملاكاً شامل اين فرد نشده است در اين صورت اگر نكته فقهى در كار نباشد نهى و حرمت مقتضى فساد عبادت نيست چون عباديت و مقربيت عقلى انجام مى‏گيرد و مكلف مى‏تواند فعل را به داعى قربى انجام دهد ولى اگر آن نكته فقهى را قبول كنيم كه بايد عباديت خالص باشد و داعى معصيت همراه آن نباشد يا به تعبير ما بايد فعل، حسن باشد، باز عباديت به اين معنا - به نكته دوم براى بطلان و فساد عبادت - از بين مى‏رود نه نكته اول يعنى قصور ذاتى نيست و لذا با جهل به حرمت، فساد موجود نيست و قصد قربت محقق مى‏شود كه اگر امر شاملش شود ويا ملاك امر باشد همين مقدار براى سقوط قضا و اعاده كافى است.   پس اگر نكته فقهى را هم در عبادات قبول كنيم بيش از اين نيست كه نكته دوم براى بطلان را درست مى‏كند كه فساد مختص به جايى مى‏شود كه مكلف عالم به حرمت باشد اما اگر جاهل بود و فكر مى‏كرد حرام نيست قصد خالص قربتش هم مى‏آيد و فعلش هم انقياد و حسن است اما اگر عبادت شمولى بود مثل روزه هر روز در اين صورت اگر نهى به روزه عيدين تعلق گرفت در اين صورت جاهل هم باشد روزه باطل است چون كه داخل در باب تعارض خواهد شد و با سقوط امر و ملاك آن هم ثابت نمى‏شود و چون كه مغلوب است ملاك فعلى كه مورد اهتمام مولى قرار گرفته باشد موجود نيست.   ايشان بعد از اين مطالب وارد تنبيهاتى مى‏شوند كه مسائل مهمى است . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (516)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 516  -  سه شنبه 1393/11/21        بسم اللَّه الرحمن الرحيم   تنبيه اول:   اولين تنبيه نهى در عبادات، مطلبى است كه بعضى در اصل بحث قرار داده‏اند كه آيا اگر نهى كراهتى هم به عبادتى تعلق پيدا كند موجب فساد آن است يا خير؟ برخى گفته‏اند نهى كراهتى چون حرمت نمى‏آورد و مخالفتش معصيت نيست فلذا منافاتى با صحت عبادت ندارد و برخى گفته‏اند تنافى دارد .   مرحوم شهيد صدررحمه الله اين جا يك تفصيلى را آورده است بر خلاف مشهور ايشان مى‏فرمايد ابتدا بايد ديد كه مفاد اين نهى كراهتى چيست و آيا نهى در عبادت به معناى همان نهى در غير عبادات است يعنى مبغوض است ولى لزومى نيست و مخالفتش جائز است يا اين كه اين نهى به معناى مرجوحيت و مبغوضيت نيست؟ بلكه به اين معنى است كه آن عبادت اقل ثوابا و محبوبيتةً از باقى افراد است كه در همان بحث عبادات مكروهه برخى از نواهى كراهتى را بر اين معنى حمل مى‏كردند كه البته قرينه مى‏خواهد و برخلاف ظاهر نهى است زيرا همچنانكه امر ظاهر در رجحان مطلوبيت است نهى هم ظهور در مرجوحيت و كراهت دارد پس اگر نهى در عبادت به معناى اقل ثوابا شد در اين صورت روشن است كه دال بر فساد نيست چون نكته‏اى براى فساد ندارد و هيچ يك از براهين گذشته در آن موضوع ندارد و اصلاً نهى نيست بلكه مانند أمر ضعيف و اقل از بقيه افراد است و اين خارج از بحث است و اما اگر نهى دال بر مبغوضيت باشد كه جامع بين حرمت و كراهت حقيقى، مرجوحيت و مبغوضيت است و اگر جامع مبغوضيت در حد شديد باشد - يعنى لزومى باشد - حرمت است و اگر در حد غير لزومى باشد و در فعل، اذن داشته باشد كراهت است در اين صورت بايد تفصيل داد و بحث هم در اين جا است و مشهور هم در بخش اول بحثى ندارند زيرا كه آن در حقيقت نهى نيست.   شهيد صدررحمه الله در اين نهى حقيقى مى‏فرمايد اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهى شديم به ملاك اول يعنى در جايى كه امر بدلى به جامع عبادتى تعلق بگيرد و نهى به فرد يا نوعى از آن تعلق بگيرد آن نوع يا فرد، مبغوض مى‏شود به نهى حقيقى در اين صورت اگر قائل به جواز شديم صحيح اين است كه اين چنين نهى‏اى در چنين موردى بر مبغوضيت هم دلالت داشته باشد مانع از صحت اين عبادت نيست زيرا كه اطلاق امر شامل اين عبادت منهى‏عنه هم مى‏شود پس هم داراى ملاك است و هم امر دارد .   پس در اينجا قصور ذاتى - كه نكته اول فساد بود - موجود نيست و هم مى‏توان قصد امر نمود و هم ملاك را و از جهت نكته دوم فساد هم مشكلى نيست زيرا كه مبغوضيت كراهتى موجب معصيت و قبح نيست تا مانع از قصد قربت شود و عدم امكان مقربيت مبغوضيت هم - وجه پنجم - تمام نبود و اصلاً آن بحث هم در مبغوض كراهتى نيست و اصلش هم درست نبود و گفتيم مبغوض هم قابل اضافه به مولا است اگر ملاك واجب را دارا باشد و وجه ششم و هفتم هم اين بود كه فعل خارجى واحد اگر عباديت باشد نبايد قبيح باشد و اين مخصوص نهى تحريمى است و فعل مكروه قبيح نيست و داعى انجام آن داعى شيطانى نيست پس هيچ كدام از وجوه هفت گانه در امر كراهتى بنابر جواز نمى‏آيد و عدم فساد عبادتى كه متعلق نهى كراهتى شده باشد بنابر جواز روشن است .   اما اگر قائل به امتناع شديم - كما اين كه مشهور امتناعى شده‏اند - مبناى امتناع مبتنى بود بر اينكه اولاً: امر يا مبادى آن كه محبوبيت است از جامع بدلى به فرد سرايت كند - ولو به نحو مشروط - به نحوى كه فرد انجام شده محبوب است و ثانياً: قوام امر و نهى به محبوبيت و مبغوضيت است كه در اين صورت آن فرد هم محبوب مى‏شود و اگر بخواهد مبغوض كراهتى هم باشد قابل جمع نبوده و اجتماع ضدين خواهد بود و لذا يا بايد نهى از بين برود و اگر نهى فعلى است - چنانچه فرض بر اين است كه نهى مقدم و فعلى است - پس بايد اطلاق امر از بين برود و بايد محبوبيت و در نتيجه امر بدلى مقيد به غير اين فرد مبغوض شود و اين مبناى امتناع بود كه طبق اين مبنا اگر نهى تحريمى باشد نهى و مبغوضيت تحريمى با اطلاق امر و محبوبيت جامع منافات دارد وليكن با اين كه ملاك و مصلحت امر در آن فرد محرم باشد، منافاتى ندارد چون ممكن است آن مفسده لزومى حرمت غالب بر مصلحت لزومى باشد لذا فرد مبغوض شده و نمى‏شود محبوب باشد و اطلاق متعلق امر را خطاباًبه غير آن فرد مقيد مى‏كند ولى ذات مصلحت و ملاك مى‏تواند مطلق باشد و در آن فرد محرم هم باشد ولذا دليل نهى تحريمى نافى ملاك امر بدلى نيست بلكه تنها نافى نفس امر و محبوبيت است چرا، با سقوط امر، ديگر كاشفى از ملاك نيز نخواهيم داشت كه همان وجه چهارم براى فساد است كه از باب حكم ظاهرى يا اصل استقلالى است البته نكته دوم براى فساد است كه از باب حكم ظاهرى يا اصل اشتغال است البته نكته دوم براى فساد هم در فرض علم به حرمت تمام است ولى اگر نهى كراهتى شد كه نكته دوم براى فساد را ندارد و تنها نكته اول را دارد زيرا كه در اين صورت دليل نهى يك دلالت التزامى پيدا مى‏كند بر نفى ملاك امر هم چون ملاك نهى مفسده غير لزومى است و ملاك امر به جامع ملاك لزومى و اقوى است پس اگر ملاك لزومى امر در فرد منهى باشد بر مفسده غير لزومى در فرد غالب مى‏باشد و بايد اين فرد محبوب مى‏شد نه مبغوض چون ملاك لزومى اقوى است از ملاك غير لزومى و اقوى الملاكين در مقام كسر و انكسار موثر است كه در اين فرد ملاك امر است و نهى بايد از بين برود ولى فرض اين است كه نهى ثابت است و دليلش به جهت اخص بودن يا هر جهت ديگرى مقدم است و نهى كراهتى ثابت است و معناى اين حرف اين است كه با فعليت نهى و مبغوضيت كراهتى محبوبيت در فرد نيست كه مصلحت امر هم در آن نيست و دليل نهى كراهتى نافى ملاك امر در فرد منهى هم مى‏باشد كه نكته اول فساد عبادت است و اين فرق بين نهى تحريمى و نهى كراهتى است كه نهى كراهتى نافى ملاك امر هم بنابر امتناع مى‏شود ليكن نهى تحريمى نافى آن نمى‏شود و همچنين اگر امر استحبابى بود باز هم نهى كراهتى دلالت بر نفى ملاك نمى‏كرد چون كه ممكن است ملاك استحبابى هم در فرد منهى باشد وليكن چون كه اضعف از مفسده نهى است آن فرد داراى كراهت و مبغوضيت است و امر استحبابى خطاباً به غير فرد مكروه مقيد مى‏گردد ولذا اين دلالت بر نفى ملاك عبادت جائى مى‏آيد كه امر بدلى به جامع وجوبى باشد و نهى از فرد كراهتى باشد كه تنها در اين صورت نهى كراهتى بنابر امتناع و سرايت همچنانكه امر و محبوبيت را در فرد منهى عنه نفى مى‏كند و با آن تضاد و منافات دارد مصلحت و ملاك امر را هم در فرد منهى عنه نفى مى‏كند و با آن تضاد و منافات دارد و چون كه نهى از آن عبادت مقدم و مفروغ عنه است پس آن عبادت فاسد است به نكته اول - كه همان قصور ذاتى و يا عدم وجود ملاك است - كه در امر توصلى هم جارى مى‏شود .     خلاصه بيان ايشان اين شد كه اگر قائل به امتناع شديم و مبناى امتناع، سرايت حب از جامع به فرد است و حقيقت حكم هم حب و بغض است در اين صورت اگر هر دو لزومى باشد ممكن است ملاك امر هم باشد ولى ملاك و مفسده نهى چون اقوى بوده است نهى و مبغوضيت فعلى شده است و امر به غير آن فرد مقيد گرديده است و همچنين اگر هر دو غير لزومى باشند باز هم ممكن است ملاك امر، در فرد منهى عنه باشد و ملاك نهى قوى تر باشد اما اگر نهى كراهتى باشد و امر وجوبى ملاك نهى كراهتى نمى‏تواند اقوى از ملاك وجوب باشد و لذا نبايد نهى فعلى باشد و اگر نهى فعلى بود دلالت التزامى بر نفى ملاك امر هم درست خواهد شد و به نكته قصور ذاتى موجب فساد مى‏باشد نه به نكته عدم امكان تقرب زيرا كه مخالفت امر كراهتى معصيت و قبيح نمى‏باشد ولذا اين بيان در امر توصلى هم جارى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (517)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 517  -  شنبه 1393/11/25      بسم اللَّه الرحمن الرحيم   بحث در تنبيهات بود و تنبيه اول اين بود كه آيا نهى كراهتى هم موجب فساد عبادت است يا خير و گفته شد كه اگر نهى به معناى اقل ثواباً باشد به آن نهى تلقى نمى‏شود و خارج از بحث است و اگر نهى به معناى همان مبغوضيت كراهتى باشد و به معناى مكروهيت و مرجوحيت و مبغوضيت غير لزومى باشد، شهيد صدررحمه الله××× (1) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص122. ××× در اينجا تفصيلى را بيان مى‏كند.   ايشان مى‏فرمايد اگر جوازى شديم و ملاك اول را قبول كرديم يعنى امر بدلى بود در اين صورت نهى كراهتى مستلزم بطلان و فساد نيست نه به نكته اول و نه به نكته دوم، يعنى  نه كاشف از قصور ذاتى امر است چون كه جوازى شديم يعنى اين جا مشمول امر گرديده است و خطاب و ملاك هر دو موجود هست و قصد امر و يا ملاك هر دو مانعى ندارد .   اگر امتناعى شديم و گفتيم مبغوضيت - ولو اندك هم باشد - با محبوبيت جمع نمى‏شود و با هم تضاد دارند و امر به جامع به افراد هم سرايت مى‏كند ولو به نحو مشروط پس در فرد مبغوض اجتماع حب و بغض رخ مى‏دهد و لذا امر، مشروط مى‏شود به به غير فرد مبغوض، در اين جا فرمودند كه وضع نهى كراهتى از نهى لزومى هم اسوأ حالا مى‏شود زيرا اگر نهى، لزومى بود ممكن است مصلحت امر هم در آن باشد ولى مفسده حرمت اقوى است و هر چند خطاب امر بنابر امتناع ساقط مى‏شود ولى اگر مصلحت باشد و قصد قربت ممكن بشود عبادت صحيح واقع خواهد شد كه البته در صورت وصول نهى - بنابر وجه هفتم - قصد قربت هم ممكن نخواهد شد كه نكته دوم براى فساد است ولى وقتى نهى، كراهتى شد قصور ذاتى و نكته اول براى فساد ثابت مى‏شود چون اگر مصلحت امر در مورد نهى كراهتى موجود باشد اين مصلحت لزومى است و از ملاك نهى كراهتى اقوى است و رافعكراهت و مبغوضيت مى‏شود و حال اينكه نهى هست پس مدلول التزامى كراهت و مبغوضيت اين است كه اين فرد اصلاً فاقد مصلحت جامع است و مانند فعل ديگرى است و اگر آن مصلحت موجود و فعلى بود، سبب مى‏شد كه امر و محبوبيت هم در كسر و انكسار با ملاك ضعيف نهى فعلى شود و حال كه نهى فعلى شده است معنايش اين است كه اصل ملاك امر در آن فرد نيست پس دليل نهى يك دلالت التزامى ديگرى بر نفى ملاك امر هم پيدا مى‏كند و قصور ذاتى را ثابت مى‏كند.   در دوره‏هاى گذشته بر اين مطلب دو اشكال وارد كرده‏ايم كه يك بيان با پاسخش در اضواء گفته شده است و بيان ديگرى هم در حاشيه تقريرات××× (2) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص122. ××× ذكر كرده‏ايم و هر دو اشكال در صدد است كه اين دلالت التزامى بر نفى مصلحت امر را ابطال كند و ثابت كند كه اگر ما نهى كراهتى هم داشته باشيم باز هم قصور ذاتى و انتفاى ملاك عبادت ثابت نمى‏شود و اگر اطلاق ماده يا دلالت التزامى بر وجود ملاك امر در مورد نهى حجت باشد عبادت مى‏تواند صحيح واقع شود .   بيان اول: اولين بيانى كه بر نفى اين ملازمه مى‏توان ذكر كرد اين است كه: اين كه شما گفتيد اگر مبغوضيت غير لزومى در فرد باشد و ملاك امر هم در اين فرد باشد چون ملاك امر اقوى است مى‏بايست اين فرد محبوب مى‏شد و حال كه مبغوض شده نشان دهنده آن است كه اصل ملاك امر موجود نيست ؛ در اين جا گفته مى‏شود شايد در آن فرد از عبادت مصلحت امر هم باشد ولى مفسده لزوميه‏اى هم باشد كه اقوى از مصلحت امر است ليكن اقوائيتش بعد از كسر و انكسار به مقدارى نيست كه لزومى باقى بماند و لذا مولى نهى را كراهتى قرار مى‏دهد پس مى‏شود بغض، غير لزومى باشد و مصلحت لزومى امر هم در آن فرد مبغوض كراهتى وجود داشته باشد و مجرد غير لزومى بودن بغض و كراهت كاشف از اين نيست كه مصلحت امر وجود ندارد بلكه وجود دارد ليكن نهى و كراهت به جهت مفسده اقوى در آن فرد فعلى شده و امر به غير اين فرد مقيد شده است ولى ملاكش در آن مورد نيز موجود است و مجرد اين كه بغض كراهتى است كاشف از عدم وجود ملاك امر نمى‏باشد.   از اين بيان اين گونه پاسخ داده‏ايم كه وجداناً اگر امر مقيد به غير اين فرد شده است چرا مولا نهى را تحريمى قرار نداده است چون با مقيد شدن امر، مكلف بايد امر را در غير اين فرد امتثال كند پس دفع اين مفسده با جلب آن مصلحت با هم تنافى ندارد و در اين جا مولا بايد نهى را لزومى قرار دهد و اين مفسده با مصلحت اصلاً كسر و انكسار نمى‏كند و هر دو قابل تحصيل و هر دو لزومى هستند خلاصه مولا در چنين مواردى نهيش را لزومى قرار مى‏دهد چون فرض اين است كه مفسده لزومى است و قابل تحصيل است و وجدان مى‏گويد در چنين مواردى نهى كراهتى نخواهد بود پس جايى كه نهى كراهتى است از اين باب خارج است .   بيان دوم: بيان ديگرى در حاشيه تقريرات ذكر شده است كه توضيح آن بدين شرح است كه كسانى كه قائل به امتناع هستند بايد دو مبنا را بپذيرند تا قائل به امتناع شوند يكى اين كه قوام امر به محبوبيت است و اگر متعلقش محبوبيت نباشد امر نيست و ديگرى اينكه حب جامع به فرد هم سرايت مى‏كند حتى در اوامر بدلى و صرف الوجودى و وقتى سرايت كرد و فرد محبوب شد چنانچه در اين حال، مبغوض هم باشد اين اجتماع ضدين در يك عنوان و يك معنون مى‏شود كه ممتنع است و اين سبب تقييد متعلق امر به جامع به غير فرد مبغوض خواهد شد در اين بيان دوم اين گونه گفته مى‏شود كه ممكن است قائل به امتناع در اوامر بدلى بگويد، در جائى كه فرد مبغوض باشد سرايت وجود ندارد يعنى امر مقيد مى‏شود به فرد غير مبغوض و شامل فرد مبغوض نمى‏شود چون محبوبيت روح امر است فلذا متعلقش بايد محبوب بالفعل باشد و متعلق امر كه جامع است بايد به غير مبغوض مقيد شود چون مبغوض نمى‏تواند محبوب باشد و كسى كه امتناعى است اين مقدار را قبول مى‏كند ولى در فرد مكروه و يا حرام قائل به مبغوضيت فعلى مى‏شود حتى اگر در آن مصلحت امر هم موجود باشد چون كسر و انكسار مفسده و مصلحت در جائى است كه امتثال هر دو قابل جمع نباشد اما جائى كه هر دو قابل امتثال هستند هم جلب آن مصلحت و هم دفع آن مفسده، ميانشان كسر و انكسار شكل نمى‏گيرد و هر دو موثر مى‏شوند و مفسده سبب مى‏شود كه مولا فرد را مبغوض قرار دهد و مصلحت باعث مى‏شود كه مولا جامع مقيد به غير آن فرد را طلب كند و كسر و انكسار در صورتى است كه هر دو قابل امتثال نباشند مانند امر شمولى با كراهت فرد، و اما در امر بدلى كسانى كه قائل به سرايت هستند هم در اين جا قائل به كسر و انكسار نيستند چون كه در اراده تكوينى وجداناً مطلب اين گونه است كه اگر مصلحتى مثلاً در خوردن آب جهت رفع تشنگى موجود بود و يك مبغوضيت كراهتى در خوردن آب شور وجود داشت در اين جا چنانچه اگر مندوحه و آب شيرين باشد اراده انسان تعلق مى‏گيرد به اين كه آب شيرين را بنوشد و آب شور هم بر بغض كراهتى خود باقى مى‏ماند و نكته و علت كسر و انكسار عدم امكان امتثال است پس هر جا مندوحه باشد ديگر كسر و انكسار نيست و فرد مبغوض بر مبغوضيت خود باقى مى‏ماند و اين گونه نيست كه چون مصلحت، اقوى يا بيشتر است، ديگر مبغوضيت كراهتى در فرد نباشد بله اگر غير از اين آب موجود نباشد و آب منحصر باشد در فرد شور در اين صورت كسر و انكسار صورت مى‏گيرد .   بنابراين دليلى نداريم كه قائل به امتناع در اين جا هم قائل به سرايت باشد بلكه او مى‏گويد جائى كه مبغوضيت به فرد از همان عنوان تعلق بگيرد امر به جامع بدلى هم آن را نمى‏گيرد و تقييد در اطلاق امر بدلى صحيح است به جهت مبغوض بودن فرد وليكن ممكن است مصلحت امر هم در آن فرد باشد و علت اين كه عمل نكرده است اين است كه جائى كه مندوحه باشد كسر و انكسار نيست. بنابراين، اين دلالت التزامى در واجب بدلى بنابرامتناع هم قابل قبول نيست بله، بنابر امتناع، خطاب امر قيد خورده است چون كه محبوبيت قوام امر است ولى ممكن است ملاكش در فرد مكروه باشد و رافع بغض غير لزومى نشده باشد چون كه كسر و انكسار و تزاحمى ميان آنها موجود نبوده است .   پس صحيح اين است كه اگر نهى كراهتى دال بر مبغوضيت شد طبق مبناى امتناع، امر به غير اين فرد مقيد مى‏شود و اگر دليلى بر ملاك داشتيم مى‏توانيم با آن قصد قربت كنيم و محذورى وجود ندارد نه از حيث قصور ذاتى چون فرض كرده‏ايم ملاك ثابت شده است و مانعى ندارد و مشكل قصد قربت هم نيست چون نهى كراهتى است و مخالفتش قبحى ندارد بله اگر امر شمولى بود در آن جا اگر نهى فعلى باشد ولو نهى كراهتى كه به معناى مبغوضيت است معنايش كسر و انكسار است و ديگر نه مصلحت غالبى هست - قصور ذاتى - و نه قصد قربت بامكروه فعلى ممكن مى‏گردد .   مرحوم آقاى خويى‏رحمه الله هم تفصيلى دارند كه در دراسات××× (3) دراسات فى علم الاصول، ج2، ص138. ××× و دوره‏هاى سابق ايشان به گونه‏اى ذكر شده است و در محاضرات و دوره هاى اخير به گونه ديگر آمده است .   در دراسات مى‏گويد اگر امر بدلى باشد نهى مستلزم بطلان نيست و اگر شمولى باشد مستلزم فساد است چون اگر امر بدلى بود نهى به تطبيق جامع بر اين فرد تعلق گرفته است و اين منافات ندارد كه جامع تحت امر باشد و ملاك هم داشته باشد و اما اگر امر شمولى بود و نهى به عين آن فرد از عبادت تعلق گرفت در اين صورت نهى به تطبيق نخورده است چون در شمولى هر فردى ماموربه به امر عبادى مستقل است و نهى هم به همين فرد عبادى خورده است و ايشان در اين جا مى‏فرمايد چون نهى به همان عبادت معين تعلق گرفته نمى‏تواند ملاك هم داشته باشد به تعبير ما از باب قصور ذاتى فاسد مى‏شود.   ما اين تفصيل را هم قبول داريم و گفتيم كه امر شمولى با نهى كراهتى هم جمع نمى‏شود و معناى نهى كراهتى اين است كه ملاك امر هم موجود نيست و هر دو نكته براى فساد در آن جارى مى‏شود .   ليكن ايشان در محاضرات××× (4) محاضرات فى علم الاصول، ج4، ص5. ××× تعبير را تغيير داده‏اند و تفصيل ديگرى را مطرح كرده‏اند و فرموده‏اند اگر نهى تعلق گرفت به عبادت بالفعل يعنى چيزى كه بالفعل عبادت و مقرب الى مولا است اين چنين نهى كراهتى نه فقط دال بر فساد نيست بلكه بر صحت و عباديت دلالت مى‏كند و معناى نهى كراهتى كه فعلش جايز است اين است كه مكلف مى‏تواند اين عبادت بالفعل را - كه مورد كراهت است - انجام دهد و اين دليل بر صحت آن عبادت است نه دال بر فساد، اما اگر نهى به ذات عبادت خورده باشد نه به ما هو عبادت و مقرب بالفعل يعنى به ذات فعل تعلق گرفته باشد در اين صورت مقتضى فساد است چون معلوم مى‏شود ذات اين فعل مبغوض مولا است ولو به بغض كراهتى كه در اين صورت قابل تقرب و اضافه كردن به مولى نيست و لذا باطل مى‏شود از اين باب كه فعلى كه مكروه مولاست قابل اضافه و تقرب به وىنمى‏باشد.   اين تفصيل تمام نيست زيرا كه اولاً: در شق اول كه فرموده است امر كراهتى به عبادت بالفعل تعلق گرفته است اين در نهى كراهتى و مبغوضيت فعلى، معقول نيست زيرا كه متعلق امر هم عبادت فعلى است و اين دو قابل جمع نيستند مگر اين كه نهى را حمل بر اقل ثواباً كنيم كه خروج از موضوع بحث نهى كراهتى است.   ثانياً: عدم امكان قصد قربت به مكروه در جايى است كه آن مكروه مصداق واجب بدلى و يا واجد ملاك آن نباشد مانند موارد امر شمولى كه عرض شد ملاك امر با كسر و انكسار از بين مى‏رود و الا قابل قصد قربت خواهد بود اما بنابر جواز كه روشن است كه هم ملاك امر فعلى است و هم خطاب آن و اما بنابر امتناع، چون صورتى كه ملاك امر در مورد كراهت احراز شود قابل اضافه به مولا است و نهى كراهتى چون كه معصيت و قبح ندارد مانع از قصد قربت با آن نيست.     پس بايد تفصيل را بين امر شمولى و بدلى با نهى كراهتى لحاظ كنيم همانگونه كه در دراسات آمده است كه اگر نهى شمولى بود اين مطلب درست است كه ديگر امكان تقرب موجود نيست بلكه قصور ذاتى هم هست چون بعد از كسر و انكسار اگر مبغوضيت مانده باشد معنايش مغلوب بودن مصلحت امر است كه ديگر در امر شمولى مورد اهتمام مولا هم نيست و مثل مكروه محض است زيرا كه مقصود از ملاك ملاكى است كه بالفعل مورد اهتمام مولى باشد پس در امر شمولى به بر جامع با نهى از فرد آن - مانند امر به روزه - هر دو نكته براى فساد - قصور ذاتى و عدم امكان تقرب - جارى مى‏شود چه نهى تحريمى باشد و چه تنزيهى و كراهتى، و در امر بدلى به جامع هيچ يك از دو نكته فساد جارى نيست بنابر جواز اجتماع و كراهتى بودن نهى و اما بنابر امتناع و تقييد متعلق امر به غير فرد مبغوض اگر دال بر وجود ملاك امر در فرد مكروه باشد بازهم هيچ يك از دو نكته فساد جارى نيست و الا از باب عدم احراز واطلاق هيئت امر كه اقتضاى بقاى وجوب را دارد فساد و عدم اجزاء ثابت مى‏شود كه همان وجه چهارم از براهين فساد است كه گذشت. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (518)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 518  -  يكشنبه 1393/11/26        بسم اللَّه الرحمن الرحيم   تنبيه دوم:   مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله نهى را از جهت متعلقش تقسيم بندى كرده و فرموده است 1) يا نهى به اصل عبادت تعلق دارد مثل نهى از نماز در حمام و يا نماز در موضع تهمت و يا نهى از صوم عيدين و 2) يا نهى به جزء عبادت تعلق دارد مثل نهى از خواندن سور عزائم در نماز و 3) يا نهى به شرط عبادت تعلق گرفته است مثل نهى از نماز در ساتر مغصوب و 4) يا نهى به وصف عبادت تعلق دارد كه يا لازم با موصوف است يا مفارق است مثل نهى از جهر در قرائت سپس تك تك اين اقسام را مورد بحث قرار مى‏دهد و بحث نهى از اصل عبادت گذشت.   و اما نهى از جزء عبادت - مثل نهى از خواندن سوره عزائم - ايشان مى‏فرمايند: اگر آن جزء، عبادى بود نهى از آن هم موجب فساد آن جزء است و اگر مكلف يك سوره ديگر خواند غير از سوره منهى عنه در اين صورت - چنانچه مانعى از جهت ديگر نباشد مثل قرآن بين سورتين و يا زياده - نمازش صحيح مى‏شود و اگر سوره ديگرى نخواند نمازش از جهت نقيصه باطل است.   مرحوم ميرزارحمه الله مطالبى را در اين جا بيان مى‏كنند ايشان مى‏فرمايند: اين جا اگر سوره ديگرى هم بخواند باز هم نمازش باطل است و وجوهى را ذكر مى‏كند كه برخى از آنها بحث فقهى است كه مربوط به زياده و تحقق قرآن در خصوص نماز است نه هر عبادتى، كه ما وارد آن‏ها نمى‏شويم و عمده، وجه اولى است كه نكته اصولى است.   ايشان مى‏گويد اين عبادت و مركبى را كه مكلف انجام مى‏دهد اگر جزء غير منهى عنه آن را در فرد مباح تكرار نكند عبادت از نظر نقيصه باطل است و اگر فرد ديگرى از آن جزء كه غير منهى عنه است را بياورد باز هم عبادت باطل است چون بنابر فساد، امر عبادى مقيد شده به غير فرد محرم پس مثلاً امر به صلات با سوره مقيد شده است به صلات بدون سوره‏اى كه حرام است يعنى امر به مركب بشرط لا است نسبت به فرد محرم زيرا كه اگر مقيد و بشرط لا نباشد در اين صورت مركبى كه با جزئش محرم است مصداق ماموربه خواهد شد و فاسد نخواهد بود و اين خلف فرض تقييد امر بغير فرد محرم است و اين تجويز در حرام است كه ممتنع مى‏باشد پس بايد مامور بشرط لا از جزء حرام باشد .   در اينجا عرض مى‏كنيم كه صدور اين بيان از مرحوم نائينى‏رحمه الله واقعا عجيب است زيرا كه در اين جا خلط شده است بين اين كه امر ضمنى به جزء به شرط لا از جزء محرم باشد و مقيد باشد به فرد غير حرام و بين بشرط لا بودن مركب از فعل حرام يعنى اين كه - متعلق امر بنابر امتناع - مقيد مى‏شود به غير فرد محرم و اطلاقش شامل فرد محرم نمى‏شود يعنى امر ضمنى به سوره در ضمن نماز شامل سوره منهى عنه و محرم نمى‏شود ولى اين مطلب به اين معنا نيست كه در مركب، اضافه بر همه اجزايش شرط اضافى اخذ شود كه فعل حرامى با مركب انجام نگيرد بلكه معنايش اين است كه بايد همه اجزاء مركب در خارج، متشكل از افراد غير محرم باشد و اين جا هم با اعاده آن فرد غير محرم از جزء همه اجزائش غير محرم و ماموربه است چون سوره غير منهى عنه را هم خوانده است و تنها يك سوره محرم را زياد كرده است و فرض هم اين است كه اين سوره زياده نيست و يا اگر زياده هم باشد مبطل عبادت نيست بنابراين مركبى را كه متعلق امر بوده و تمام اجزائش مقيد است كه فرد منهى عنه نباشد، انجام داده است البته با آنها يك فعل محرمى هم مرتكب شده است و اين فعل، مثل اين است كه با نماز نظر به اجنيبه يا فعل حرام ديگرى هم انجام دهد كه نماز بشرط لا از آن نيست و الا امر به هر مركب عبادى مقيد مى‏شود به عدم انجام فعل حرام ديگرى مقرون با آن مركب و اين واضح البطلان است.   حل مطلب اين گونه است كه مقيد شدن متعلق امر به عدم فرد حرام در صورتى است كه آن فرد مصداق آن جامع و متعلق باشد كه بنابر امتناع فساد جامعى كه متعلق امر است مقيد مى‏شود به جامع ميان افراد غير حرام و اما اگر فعل حرام خارج از جامع مامور باشد عدمش در متعلق اخذ نمى‏شود و در مانحن فيه اين چنين است زيرا كه با تحقق فرد غير محرم از مركب با تمام اجزائش، آن جزء محرمى كه انجام شده، فعلى محرم است كه جدا و خارج از مركب مى‏باشد و مانند ساير افعال محرم مقرون با مركب است كه عدم آنها در مركب عبادى شرط نشده است و اين مطلب، روشن است.   پس حق با صاحب كفايه‏رحمه الله است كه اگر جزء را اعاده نكرد عبادت از جهت نقيصه باطل است چون جزئش را انجام نداده است و اگر فرد ديگرى از جزء را كه محرم نيست انجام داد چنانچه آن فرد ديگر موجب محذور فقهى ديگرى مثل قرآن بين سورتين و يا زياده نشود - كه اين ها بحث فقهى است - عبادت صحيح است .   ما در اين جا مطلبى را هم اضافه كرديم كه اگر جزء مركب عبادى بود مساله همين طور است كه مرحوم آخوندرحمه الله فرموده است اما اگر آن جزء توصلى بود و عبادى نبود مثلاً اگر گفتيم قيام در نماز توصلى است و قصد قربت لازم ندارد اين جزء توصلى اگر منهى عنه شد اعاده هم نمى‏خواهد چون ما قائل به جواز به ملاك اول هستيم و خود همين جزئى كه محرم است چون توصلى است مصداق ماموربه به امر بدلى مى‏شود چرا كه قصد قربت لازم ندارد و ما كه قائل به جوازيم گفتيم كه اگر واجب عبادى باشد، عبادت از ناحيه عدم تأنّى قصد قربت باطل مى‏شود و بطلان از لحاظ وجه هفتم بود كه قصد قربت با فعل معصيت و قبيح مقدور نيست نه از لحاظ امتناع و سقوط امر و در جزء توصلى قصد قربت شرط نيست و بنابر جواز اطلاق امر شامل آن نمى‏شود و ما بقى را هم كه با قصد قربت آورده است پس از آنجا كه مشهور قائل به جواز به ملاك اول نيستند در اين جا اگر جزء محرم توصلى هم باشد قائل به بطلان هستند ولى مبنى بر جواز، عبادت صحيح است و اعاده آن جزء هم لازم نيست و امكان قصد قربت به مركب هم حاصل مى‏شود زيرا آنچه كه لازم است قصد قربت با باقى اجزا است كه محقق مى‏شود .   اما در نهى از شرط گفته‏اند كه اگر خود شرط، عبادتى مستقل بود مثل وضو با نهى، از آنجا كه عبادت فاسد مى‏شد قهراً مركب، فاقد  شرط مى‏شود و باطل مى‏گردد اما اگر شرط، عبادى نبود و توصلى بود مثل ساتر كه صلات بدون آن باطل است و يا طهارت از خبث كه عبادى نيست در اين قبيل شرائط اگر نهى به آنها تعلق گرفت موجب بطلان عبادت نمى‏شود زيرا كه قيد و شرط جزء مامور به نيست بلكه تقيد به آنها متعلق امر است كه تقيد غير از قيد است البته برخى در اينجا هم امتناعى هستند ولذا نماز در لباس غصبى را هم باطل دانسته‏اند و گفته‏اند امر به نماز و نهى از ساتر مغصوب قابل جمع نيست و در حقيقت اين نهى از پوشيدن لباس مغصوب، نماز را مقيد مى‏كند به نماز در لباس و ساتر غير حرام وليكن ما در بحث اجتماع امر و نهى گفتيم كه اين مطلب صحيح نيست و حرمت قيد و شرط به تقيد سرايت نمى‏كند و مانند موارد تعدد معنون است پس عبادت با نهى از شرط توصلى باطل نمى‏شود زيرا هيچ يك از دو نكته فساد و بطلان نسبت به تقيّد در اينجا جارى نيست چرا، اگر امر شمولى باشد با نهى قابل جمع نخواهد بود و عبادت، با ارتفاع آن از آن فرد باطل مى‏شود.   بنابراين در اوامر بدلى مواردى كه منهى عنه توصلى است و عبادى نيست نه مشكل امتناع هست و نه از ناحيه قصد قربت مشكلى وجود دارد ولذا هم در جزء و هم درشرط بايد تفصيل داد بين عبادى و توصلى كه اگر عبادى بودند مركب باطل مى‏شود و اگر توصلى بودند باطل نمى‏شود و عبادت صحيح است و اعاده آن جزء توصلى يا شرط لازم نيست.   اما نهى از وصف عبادت كه در آن بين وصف ملازم با موصوف - مثل جهل در قرائت - و غير ملازم تفكيك كرده‏اند و در اولى قائل به بطلان شده‏اند كه اين تفصيل درست نيست و صحيح آن است كه اگر نهى به موصوف خورده باشد و عرفا نهى از قرائت جهريه باشد مثلا چون ايذا مومن است در اين صورت داخل خواهد شد در نهى از جزء و اين نهى از خود ماموربه مى‏شود يعنى نهى از فردى از جامع قرائت كه ماموربه است مى‏باشد كه اگر عبادى باشد موجب بطلان آن است و اعاده لازم دارد و اگر عبادى نباشد موجب بطلان نيست.    اما اگر عرف، نهى از وصف را به اين معنا برنگرداند و منهى  عنه، اتصاف يا انجام آن وصف باشد اين جا هم مثل شرط مى‏شود و در حقيقت تقيد قرائت به اين كه جهريه باشد منهى عنه مى‏شود و ذات قرائت كه جزء نماز و مامور به است منهى عنه نيست پس آنچه كه ماموربه است ذات مقيد است و آنچه كه منهى عنه است تقيد آن به وصف و يا تحقق آن وصف است و اينها دو شيى‏ء خواهند بود كه حرمت يكى به ديگرى سرايت نمى‏كند و آنچه كه مامور به است صحيح و قربى واقع مى‏شود پس نسبت به وصف هم بايد اين تفصيل را مطرح كرد و ملازم و غير ملازم بودن وصف ملاك نيست بلكه بايد ديد كه عرفاً متعلق نهى با متعلق امر دو چيز است يا خير؟ |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (519)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 519  -  دوشنبه 1393/11/27        بسم اللَّه الرحمن الرحيم   تنبيه سوم:   اين تنبيه در رابطه با اين است كه آيا حرمت تشريعى - كه ناشى از تشريعِ كار حرامى است و مفروض هم اين است كه در عبادتى تشريع رخ داده است - آيا اين حرمت هم مثل حرمت ذاتى باعث فساد عبادت مى‏شود يا خير؟   در اين جا ممكن است كسى اين گونه تفصيل دهد كه اگر اين تشريع كه با قصد مكلف و اسناد، شكل بگيرد مجرد فعل نفسانى باشد و اين فعل نفسانى حرام باشد و ربطى به فعل خارجى نداشته باشد در اين صورت فعل خارجى حرام نيست مستلزم فساد شود اما اگر قائل شديم كه تشريع، نه فقط اسناد قلبى است بلكه فعل خارجى انجام گرفته با آن نيت هم حرام است و مكلف اين فعل را به عنوان واجب امتثال مى‏كند  مثلاً در سفر روزه مى‏گيرد و خود فعل، يك افتراء شرعى و بدعت است و اين عمل هم محرم مى‏شود در نتيجه حرمت تشريع هم مثل حرمت ذاتى است ولى فعل به عنوان ثانوى حرام مى‏شود و طبق وجوهى كه گذشت عبادت فاسد مى‏گردد و نمى‏شود امر داشته باشد پس از باب قصور ذاتى است و نمى‏تواند با حرام قصد قربت كند و در نتيجه امكان تقرب وجود ندارد.   شهيد صدررحمه الله ××× (1) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص123. ××× مى‏خواهد بگويد در موارد تشريع على كل حال عبادت فاسد است و ايشان ابتداء دو شق را براى تشريع ذكر مى‏كند .   شق اول: اين است كه مكلف مى‏داند كه آن عبادت امر ندارد و مشروع نيست مثل اين كه مى‏داند در سفر روزه مشروع نيست ولى با علم به عدم مى‏آيد و آن را به عنوان عبادت مشروع و ماموربه شرعى با قصد امر انجام مى‏دهد.   شق دوم: اين است كه احتمال امر و مشروعيت را مى‏دهد ولى علم يا حجتى بر آن ندارد، بلكه ممكن است مقتضاى اصل، عدم مشروعيت باشد.   در شق اول قطعاً عبادت فاسد است زيرا كه با قطع نظر از حرمت تشريع نمى‏تواند صحيح واقع شود  چون در عبادت اضافه كردن به مولى و براى خدا انجام دادن لازم است و جائى كه مكلف عالم است كه امر شرعى و مشروعيت ندارد قصد تقرب ممكن نيست و با چنين علمى ، قابليت مقربيت براى كسى كه عالم به عدم امر است وجود ندارد حتى اگر تشريع هم حرام نباشد و يا اينكه حرمتش تنها براى فعل نفسانى باشد زيرا كه مكلف مى‏داند اين فعل نه امر دارد و نه ملاك شرعى، معلوم است كه داراى قصور ذاتى از نظر مقربيت است و عبادت واقع نمى‏شود لهذا در اين شق اول براى اثبات فساد نيازى به حرمت تشريع نداريم و در هر صورت اين فعل قصور ذاتى دارد و عبادت صحيح واقع نمى‏شود.   اما در شق دوم كه احتمال امر و مشروعيت را مى‏دهد ولى حجتى بر آن ندارد، مى‏تواند لولا حرمت تشريع آن عمل را به مولا اضافه كند و به داعى رجاء انجام دهد و قصد قربت نمايد كه اگر با قصد رجا عمل را انجام داد ديگر تشريع نكرده است و اگر بعدا معلوم شود كه امر داشته، صحيح و مجزى واقع مى‏شود زيرا كه قصد و داعى رجائى نيز قصد قربى است .   اما اگر تشريع كرد - يعنى در حالى كه علم يا حجت بر مشروعيت ندارد - به شارع اسناد داده و با قصد جزمى انجام دهد در اين صورت تشريع نموده و مشمول روايات حرمت تشريع و اسناد مالا يعلم أنه من الدين الى الدين است .   در اينجا شهيد صدررحمه الله وجوهى را براى فساد ذكر مى‏كند كه فساد را مطلقا اثبات مى‏كند حتى اگر حرمت تشريع بر فعل نفسانى باشد نه خارجى .   وجه اول:   اى وجه همان است كه در تفصيل آمد كه حرمت تشريع فقط مربوط به قصد و اسناد و فعل نفسانى نيست و فعل خارجى هم عنوان تشريع مى‏گيرد و عنوان تشريع منبسط بر آن هم مى‏شود و اين مطلب از ادله حرمت تشريع به خوبى استفاده مى‏شود كه در فقه ثابت شده است اگر به اين قائل شديم،  وجه اول بر بطلان همين مى‏شود و فعل حرام مى‏گردد ولو به عنوان ثانوى و ديگر نه مى‏تواند امر داشته باشد و نه قابل قصد قربت مى‏باشد يعنى داراى هر دو عامل فساد است؛  هم قصور ذاتى دارد و هم قابل اضافه كردن به مولا نيست و فعل محرم قابل قصد قربت نيست .   وجه دوم: اين است كه گفته شود كه اگر فرضا گفتيم حرمت تشريع براى فعل نفسانى اسناد است و فعل خارجى ارتباطى با اسناد ندارد و حرام نيست باز هم اين عبادت انجام شده با قصد تشريع فاسد است و نمى‏تواند صحيح واقع شود چون مكلف با قصد و نيت تشريع آن را انجام مى‏دهد و چنين نيتى حرام و مبغوض شارع است و اين قصد نمى‏تواند قصد قربى باشد چون كه مبغوض و حرام است و اين قصد شيطانى و ضد قصدى قربى است پس باز هم اين عبادت به جهت حرمت قصدش، فاسد و باطل مى‏شود .   وجه سوم: اگر كسى بگويد از آنجا كه قصد تشريع مثل قصد انقياد در طول امر است، نمى‏تواند حكم شرعى به آن تعلق داشته باشد ولى حرمت عقلى و قبح را داراست چون عقلاً اسناد و افتراء به شارع هم قبيح است  كه در اين صورت باز هم نمى‏شود مقرب باشد و حرمت شرعى هم نداشته باشد داراى قبح عقلى است و اين با عباديت سازگار نيست و متضاد با آن است .   وجه چهارم:  اين است كه اگر تشريع، قبح عقلى هم نداشته باشد بدون شك قصد قربت موجود نيست يعنى منظور از قصد قربت داعى الهى است و در موارد تشريع داعى بر فعل امر ادعاى مشرع است كه مى‏داند امر الهى نيست و چنين قصد قربى وجود ندارد هر چند كه حرام يا قبيح هم نباشد و چون كه در عبادت داعى و قصد الهى لازم است از اين جهت عبادت در موارد تشريع باطل خواهد بود و اين حرمت تشريع در مواردى كه مكلف علم به امر استحبابى داشته باشد ولى امر وجوبى را قصد بكند هم جارى و صادق است و موجب فساد است.   بنابراين تمام فروض قصد تشريع و عبادت تشريع فاسد و باطل مى‏شود و تفصيل و استثنايى هم در كار نيست هر چند وجه فساد و بطلان به اختلاف شقوق و مبانى فرق مى‏كند به ترتيبى كه گفته شد . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (520)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 520  ـ  سه شنبه 1393/11/28**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه چهارم**: اين تنبيه همان بحثى است كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///K:/1/O_520.doc#_ftn1)) در مقدمات ذكر كرده است و ما آن را در تنبيهات مى آوريم; صاحب كفايه(رحمه الله) متعرض حكم اصل عملى شده است به اين صورت كه اگر شك كنيم آيا نهى در عبادات مقتضى فساد است يا خير مقتضاى اصل عملى چيست؟  يك بيانى را صاحب كفايه(رحمه الله) و به تبع ايشان، مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([[2]](file:///K:/1/O_520.doc#_ftn2)) مطرح كرده است و يك بيانى را هم مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[3]](file:///K:/1/O_520.doc#_ftn3)) دارد; مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) فرموده است كه اگر در اقتضا و عدم اقتضا ـ كه مساله اصولى است ـ شك كنيم و در حقيقت شك در ملازمه بين نهى و فساد و عدم ملازمه است نسبت به مسأله اصولى ملازمه اصل عملى نداريم ولى نسبت به شك در مساله فقهى ، نتيجه آن است كه اگر در معاملات شك كنيم، اصل عملى در آنها فساد است زيرا كه شك، در واقع در اثر داشتن و عدم اثر داشتن آن معامله است و اصل عدم تاثير و عدم ترتب اثر است مگر اين كه در اينجا اطلاق و عمومات صحت داشته باشيم و در عبادات هم اصل فساد است چون نهى موجود هست و به جهت نهى، ديگر امر وجود ندارد و نمى دانيم مجزى هست يا خير بنابراين اصل مقتضى فساد است.  مرحوم ميرزا(رحمه الله)هم اصاله الفساد و عدم ترتب اثر را در معاملات پذيرفته است ولى در عبادات تفصيل داده و فرموده در برخى جاها اصاله الاشتغال جارى مى شود و برخى جاها اصاله الصحه يا برائت ، مثلا اگر به نحو شبهه موضوعيه در صحت وضو كه معلوم الشرطيه است شك كنيم قاعده اشتغال جارى مى شود اما اگر از قرآن در سوره در نماز نهى شود و شك مى كنيم كه موجب بطلان مى شود يا خير اين جا برائت از شرطيت زائد جارى مى كنيم چون شك به نحو شبهه حكمى در شرطيت عدم قران در سوره در نماز است كه از موارد اقل و اكثر است.  مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)مى فرمايد حق با صاحب كفايه(رحمه الله)است چون ملازمه امر ازلى است و لذا بايد در مساله فقهى اصل جارى شود نه در مسأله اصولى و در مساله فقهى هم در عبادات مطلقا اصل فساد است چون حرمت فعلى است و حرمت كه باشد قطعاً امر موجود نيست و امر كه نباشد ديگر عبادت نمى تواند  صحيح واقع شود چون عبادت يا امر مى خواهد كه با فعليت نهى از بين رفته است و يا ملاك مى خواهد كه ملاك هم وقتى امر وجود نداشته باشد محرز ندارد و ايشان مى گويد اين كه در برخى از موارد شكوك موضوعى داريم و يا اقل و اكثر است آنها مشكوك فقهى است كه ربطى به مساله نهى در عبادت ندارد و بحث در نهى از عبادت و مقتضاى قاعده نسبت به آن عبادتى است كه همه جا فساد آن ثابت است و اين اصل در مسأله فقهى است و اما در مسأله اصولى كه ملازمه است چون ملازمه ذاتى و ازلى است و حالت سابقه عدمى ندارد تا در آن، اصل جارى شود; ما نسبت به اصل اين نحو طرح بحث اشكال داريم كه آن را ضمن سه مورد بيان مى كنيم .  **اولاً:** آنچه كه نسبت به ملازمه گفته شد به اين صورت كه چون ازلى است و حالت سابقه ندارد در نتيجه اصل عملى در آن جارى نيست، مطلب دقيقى نيست چون اگر حالت سابقه عدمى هم باشد بازهم استصحاب عدم ملازمه نافع نيست چون نفى ملازمه، مستلزم اثبات صحت و ترتب امر شرعى نيست و مگر به نحو اصل مثبت چون صحت عبادت اثر شرعى عدم ملازمه نيست پس اگر به عدم ملازمه يقين سابق هم داشته باشيم اصل در عنوان ملازمه جارى نيست و نمى توانيم در عنوان ملازمه اصل جارى كنيم چه ازلى باشد و چه حادث .  **ثانياً:** اين كه ايشان فرمود اصل در شك در فساد عبادات اگر در كلى عبادت شك كنيم شك در مساله فقهى است و مقتضاى اصل فساد است چون نهى فعلى است و نهى كه فعلى باشد امر موجود نيست و امر هم كه وجود نداشته باشد ملاك محرز نيست و عبادت باطل است; اين در حقيقت يكى از ادله و براهين بر ملازمه است كه خود ايشان به همين دليل استناد كرده است و خلف فرض شك در مسأله اصولى است و اين وجه چهارم از براهين فساد است كه گذشت كه قصور ذاتى را اثبات مى كرد و گفتيم كه اين مبناى فساد در توصليات هم جارى است و اين گونه طرح بحث كردن صحيح نيست بلكه معناى شك در ملازمه اين است كه در آن براهين شك كنيم كه من جمله خود اين برهان است .  **ثالثا**ً: اين مطلب هم كه شك در كلى عبادات شده شك در بحث اصولى نيست و شك در مساله فقهى است، صحيح نمى باشد زيرا كه اگر منظور شما اثبات يا نفى عنوان ملازمه باشد و عنوان ملازمه را فقط مسأله اصولى بدانيم درست است و ملازمه با اصل عملى قابل اثبات يا نفى نيست چون حالت سابقه ندارد و حالت سابقه هم داشته باشد اصل مثبت است ولى بحث اصولى روح ملازمه و ملاك و مبناى آن است به اين معنا كه شك كنيم آيا نهى يكى از دو نكته فساد يعنى قصور ذاتى يا عدم امكان مقربيت را داراست يا خير و اين هم شك در مسأله اصولى است نه فقهى و شك در مساله اصولى شك در مبناى ملازمه است كه بايد ديد آيا در آن اصل جارى مى شود يا خير يعنى بياناتى كه ملازمه را اثبات مى كرد يكى از اين دو نكته را ثابت مى كرد (قصور ذاتى) و يا (عدم امكان قصد قربت) كه هر كدام از براهين به يكى از اين دو نكته بر مى گشت حال بايستى ببينيم كه اگر در اين مبنى شك شد مقتضاى اصل لفظى و يا عملى چيست و عنوان و مفهوم ملازمه خصوصيتى ندارد تا بگوئيم چون در آن اصل جارى نمى شود پس در مسأله اصولى اصل نداريم، بلكه اين مثل شك در امكان و عدم امكان در مسأله اصولى جعل حكم ظاهرى است كه مرحوم شيخ(رحمه الله)مطرح كرده است و گفته شده است كه مقصود اثبات عنوان امكان نيست بلكه مقصود اين است كه در آن مسأله اصولى اصل داريم و مقتضاى آن ثبوت احكام ظاهريه از طريق تمسك به ادله جعل احكام ظاهرى مى باشد.  بنابر اين روش و منهج مطرح شده در اينجا براى بحث غلط است و نبايد بحث از مقتضاى قاعده در فرض شك در مسأله اصولى را روى عنوان ملازمه برد بلكه لازم است بحث را اين گونه مطرح كرد كه اگر در مساله اصولى شك كرديم يعنى شك در مبنائى كه آن مبنا اقتضاى فساد عبادت يا معامله دارد و موجب آن مى شود در اين صورت چنانچه شك كرديم كه مقتضاى اصل در آن چيست همچنانكه اگر شك در امتناع و امكان جعل حكم ظاهرى نموديم مقتضاى اصل، جعل حجيت و يا عدم جعل حجيت است و در مانحن فيه به اين معنا است كه اگر در اين مطلب شك كرديم كه نهى، مانع از قصد قربت هست يا نيست مقتضاى اصل چيست و اگر شك كرديم نهى باعث قصور ذاتى آن عبادت مى شود يا خير مقتضاى اصل چيست .  پس صحيح اين است كه بحث را اين گونه مطرح كنيم كه اگر در هريك از آن دو نكته شك كرديم شك در مسأله اصولى است كه بايد مقتضاى قاعده يا اصل در آن بررسى شود و بر اين اساس عرض مى كنيم كه در باب عبادات دو مبنا براى فساد بود يكى اين كه اگر نهى به عبادتى تعلق گرفت ديگر نمى تواند ماموربه باشد و ملاك هم يا براى قصد قربت كافى نيست و يا محرزى ندارد پس حكم مى شود به فساد آن اين برهان و براهين مشابه آن مبتنى بود بر اين كه امتناعى شويم يعنى امر با تعلق نهى ساقط مى شود و معناى شك در اين نكته اين است كه شك مى كنيم كه آيا وقتى نهى تعلق بگيرد امر بدلى ساقط مى شود يا خير ـ كه بحث اصلى همانگونه كه گذشت در اوامر بدلى است ـ به عبارت اخرى يعنى شك مى كنيم كه ملاك اول درست است يا نه حكم اين صورت آن كه است كه به اطلاق امر تمسك مى كنيم همانگونه كه در ذيل بحث اجتماع گذشت زيرا كه مقتضاى اصل لفظى اطلاق و صحت است و اگر اطلاق دليل لفظى هم موجود نباشد، مقتضاى اصل عملى هم صحت است زيرا كه شك در تقييد ماموربه به غير فرد محرم است و اين شك در تقييد زائد است و اصل عملى در اقل و اكثر، برائت از تقيد زائد مى باشد اما اگر نكته دوم مبناى فساد عبادت باشد يعنى يا جوازى هستيم و يا ملاك را با دلالت التزامى ثابت كرديم وليكن نكته دوم، موجب فساد باشد كه در اين فرض شك در اين جا به دو شكل تصوير دارد .  **صورت اول**:اينكه مى دانيم در امر بدلى مى توانيم امر به معناى داعى را قصد كنيم و داعى آن را داشته باشيم ولى بنابر برهان هفتم شك داريم و احتمال مى دهيم كه در فعل واحد بايد داعى قربى خالص و عارى از داعى شيطانى باشد و يا به تعبير ما شك در لزوم عدم قبيح بودن فعل داشته باشيم كه در اين صورت چنانچه در اين برهان شك كنيم اين شك در قيد زائد است چون اصل داعى قربى انجام شده است ولى شك مى كنيم كه كافى است يا اضافه بر آن، خالص و يا قبيح نبودن هم لازم است و اين شك در قيد زائد است و مى توان اين تقييد زائد را نفى كرد يعنى اگر اطلاقات لفظى بر مشروعيت عبادت با داعى قربت داشته باشيم در اين صورت به اطلاق تمسك مى كنيم و اين قيد زايد را نفى مى كنيم و اگر اطلاق لفظى نداشته باشيم با اصل عملى آن را نفى مى كنيم چون نتيجه صحت عبادت مى شود همان گونه كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) در شبهه حكميه فرمود .  اما اگر در برهان پنجم و ششم شك كنيم يعنى شك كنيم آيا داعى قربى انجام مى گيرد يا خير و اينكه عبادت منهى عنه قابل اضافه كردن به مولا نيست و اين نحو شك، شك مصداقى و به نحو شبهه موضوعى شرط قصد قربت است كه اگر كسى اين گونه شك داشته باشد مجراى اصل اشتغال است چون كه شك در محصل مى شود چرا كه اصل شرطيت قصد قربت در عبادت و اينكه بايد به مولا اضافه شود معلوم است و اين مانند شك در تحصيل طهارت است كه لازم است احراز شود.  اما اگر كسى بداند كه نهى در معاملات موجب فساد آن است اين به معناى تضييق اطلاقات صحت است و اگر شك كند و نداند، شك در تقييد و تخصيص اطلاق و عموم است كه اگر اطلاق و عموم داشتيم به آن ها تمسك مى كنيم و صحت معامله اثبات مى شود و اگر اطلاق نداشته باشيم استصحاب عدم ترتب اثر جارى شده و فساد ثابت مى شود و اين مقتضاى اصل در شك در مسأله اصولى است .        [[1]](file:///K:/1/O_520.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، ص184.  [[2]](file:///K:/1/O_520.doc#_ftnref2). دراسات فى علم الاصول، ج2، ص172.  [[3]](file:///K:/1/O_520.doc#_ftnref3). فوائد الاصول ، ج2، ص 462. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (521)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 521  ـ  شنبه 1393/12/2**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه پنجم**  ما اين تنبيه را كه در تقريرات نيست اضافه مى كنيم و مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([[1]](file:///K:/1/O_521.doc#_ftn1)) اين بحث را در رابطه با اين كه نهى از عبادت نهى از چيست; آيا نهى از ذات فعل عبادى است و يا نهى از عبادت بالفعل ـ يعنى فعل با قصد قربت است ـ مطرح كرده است و فرموده اگر مقصود از نهى در عبادت نهى از ذات عبادت بدون قصد قربت باشد بايد گفت كه اين نهى معقول است ولى فرموده است **اولاً;** شايد در فقه اين صورت، مورد نداشته باشد كه از ذات يك فعل عبادى بدون قصد قربت نهى بشود و **ثانياً:** فى نفسه انجام ذات فعل بدون قصد قربت باطل است و اين كه بگوئيم بطلانش به خاطر نهى است صحيح نيست چون ذات فعل بدون قصد قربت اصلاً عبادت نيست و بطلان آن ربطى به نهى ندارد.  اما گر مقصود از نهى در عبادات نهى از عبادت بالفعل و با قصد قربت است چنين نهى اى فى نفسه ممتنع است و جعلش محال مى باشد پس مقصود چيست؟ اگر اولى است كه در فقه مورد ندارد و بطلانش هم فى نفسه است و ربطى به نهى ندارد و اگر عبادت فعلى با قصد قربت منهى عنه است اين هم فى نفسه ممتنع است و در اين جا مى توان براى امتناع شق دوم بياناتى را ذكر نمود كه آنها را در سه وجه يا سه برهان تقرير مى نماييم .  **وجه اول:** تقرير مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) است كه امتناع را از باب لزوم اجتماع مثلين گرفته است و فرموده است كه چنانچه عبادت با قصد قربت داراى نهى باشد قهراً ديگر امر ندارد و قصد قربت در صورت عدم امر، قصد تشريع مى شود و حرام تشريعى هم مى گردد و با آن نهى و حرمت ذاتى اجتماع مثلين مى شود و اجتماع مثلين هم محال است.  اين بيان مبتنى است بر اين كه حرمت تشريع روى فعل هم باشد كه درست هم همين بود.  **وجه دوم :** بيان دوم را از كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[2]](file:///K:/1/O_521.doc#_ftn2)) ذكر مى كنيم كه اين تقرير را به دو شكل مى توان تقريب كرد.  **بيان اول:** يك بيان اين است كه نهى از عبادت بالفعل ممتنع است چون مستلزم اجتماع ضدين است چون نهى موجب مبغوضيت منهى عنه است و مبغوضيت موجب مبعديت است و اخذ قصد قربت در متعلق نهى يعنى اخذ مقربيت و اين بدان معنا است كه يك فعل هم مقرب باشد و هم مبعد كه اجتماع ضدين است زيرا كه مبعديت ضدّ مقربيت است.  **بيان دوم:** تقريب ديگر اين است كه از تعلق نهى عبادت بالفعل، نفى تعلق و ارتفاع نهى لازم مى آيد يعنى (يلزم من وجوده عدمه و كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال) زيرا كه در اين جا اگر نهى به مقرب بالفعل تعلق بگيرد، در طول تعلق نهى اين فعل مبغوض مى شود و ديگر عبادت و مقرب بالفعل نخواهد بود و از متعلق نهى بودن خارج مى شود پس از تعلق نهى به آن، عدم تعلق نهى به آن لازم مى آيد كه فى نفسه محال است و موجب تناقض و تهافت مى گردد .  **وجه سوم :**  بيان سوم امتناع كه از دو بيان سابق روشن تر است اين است كه تعلق نهى به عبادت بالفعل مستلزم غير مقدور شدن متعلق نهى است چون وقتى نهى به عبادت بالفعل تعلق گرفت ديگر مكلف قادر نيست كه آن فعل مبغوض و منهى عنه را به مولى اضافه كند پس عبادت بالفعل بر مكلف ممتنع مى شود و مكلف فاقد قدرت بر عصيان و امتثالش مى گردد و در طول نهى ديگر قصد قربت از او متمشى نمى شود و عصيان چنين نهى اى مقدور مكلف نيست و شرط اوامر و نواهى اين است كه مكلف بر عصيان و امتثال آنها بعد از امر و نهى قادر باشد و الا لغو يا قبيح است .  اينها سه بيان است براى اين كه اگر نهى را به عبادت بالفعل بزنيم محال و ممتنع است ; از اصل اين اشكال پاسخ داده شده است و گفته شده كه مقصود ما از نهى از عبادت، لولا النهى است كه اين دو مصداق دارد يكى از آن مصاديق اين است كه نهى متعلق به ذات فعل است نه عبادت بالفعل ولى نهى به فعلى خورده است كه اگر نهى به آن تعلق نگرفته بود اطلاق امر آن فعل را مى گرفت و داراى امر بود و در نتيجه عبادت مى بود و اين هنر نهى است كه امر و يا قدرت بر قصد قربت را رفع مى كند پس متعلق نهى ذات فعل است ولى فعلى كه لولا النهى لكان عبادةً و صحيحا ولى ديگر نمى تواند در طول تعلق نهى صحيح و عبادت باشد و اين كه گفته شد اين فعل اگر به ذات فعل خورده است ذات فعل بدون نهى هم عبادت نيست و باطل است، آيا مربوط به نهى است ؟ و آيا اين بحث لغو است؟ پاسخش اين است كه اگر اين نهى نبود آن فعل عبادت بود و اين نهى است كه باعث مى شود آن فعل عبادت نباشد و امر با قدرت بر قصد قربت رفع شود پس اين نهى لغو نيست و بحث از تأثير مذكور در نهى هم بجا است.  اشكال ديگرى كه وارد كرده بودند اين بود كه در فقه مورد دارد يا خير كه اين بحث ديگرى است و شايد در فقه هم مورد داشته باشد و بحث اصولى را لغو نمى كند.  اين جواب صحيح است از اين لحاظ كه همين مقدار اثر نهى مسأله اصولى را موجه مى سازد و مصداق ديگرى را هم گفته اند كه اگر نهى به عبادت بالذات تعلق بگيرد مثل سجود كه ذاتا عبادت است ديگر نيازى به قصد قربت نيست كه اين جواب را هم مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)مطرح كرده است و ديگران نيز از وى تبعيت نموده اند ولى اين بحث لفظى است كه ما بگوييم سجود ذاتا عبادت است زيرا اشكال اين است كه بعد از اين كه نهى تعلق گرفت آن فعل ديگر عبادت ذاتى هم نيست هر چند نامش سجود باشد پس متعلق نهى ذات سجود است نه سجود عبادى كه همان دو اشكال ذكر شده در آن به نحوى جارى است كه در فقه عبادتى كه بدون قصد قربت و بدون عباديت بالفعل انجام بگيرد حرمت ذاتى ندارد و بطلان چنين فعلى به سبب عدم عبادت بودن و عدم اضافه به مولى است نه به جهت حرمت و البته همان پاسخ هم در اينجا جارى است.  پس مهم همان پاسخ اول است كه مقصود از عبادت لولا النهى است و ارتفاع عباديت به جهت نهى است كه امكان مقربيت وجود ندارد و يا اصل امر را ساقط مى كند و اين پاسخ مشهور از اشكال است كه در حقيقت شق اول را اختيار كرده اند وليكن ما عرض مى كنيم كه مى شود شق دوم را هم انتخاب كنيم و قائل شويم كه نهى به عبادت بالفعل تعلق مى گيرد و اشكالات سه گانه براى امتناع قابل دفع است. اما مى توان اشكال صاحب كفايه(رحمه الله)را رد كرد به اين نحو كه **اولاً:** اجتماع مثلين در جائى كه دو عنوان بوده و ميان آنها عموم من وجه باشد محذورى ندارد و بلااشكال است مثلا عنوان اكل نجس و اكل مال غير هر دو حرام هستند كه در اكل مال نجس كه مغصوب است جمع مى شود و حرمت در آن موكد مى گردد و در مانحن فيه مورد افتراق حرمت ذاتى اين عبادت جائى است كه مكلف نداند اين عبادت منهى عنه است و قصد رجاء كند و يا اگر خيال كند كه امر دارد قصد امر كند كه حرمت تشريعى ندارد چرا كه حرمت تشريعى جائى است كه به نهى هم علم دارد و مورد افتراق ادله حرمت تشريع هم روشن است پس نسبت بين حرمت ذاتى فعل با قصد قربت و حرمت تشريع، عموم من وجه است و ممكن است در يك جا هر دو حرمت جمع شوند و جايى كه جمع شدند حرمت موكد مى شود.  **ثانياً**: يك بيان ديگر در پاسخ اجتماع مثلين اين است كه قصد تشريع قصد عبادى نيست و جائى كه قصد تشريع دارد فقط حرمت تشريع را داراست و جائى كه علم به امر دارد و يا احتمال آن را مى دهد و رجائا اتيان مى كند در اين صورت واقعاً حرمت ذاتى هست ولى حرمت تشريعى موجود نيست پس هيچ گاه اجتماع مثلين صورت نمى گيرد و هر جا حرمت تشريعى باشد عبادت بالفعل نيست و حرمت ذاتى ندارد پس اشكال مرحوم آخوند(رحمه الله)تمام نيست .  اما اشكال مرحوم ميرزا(رحمه الله) هم ـ كه فنى تر بود و فرمود اجتماع ضدين «يعنى مقربيت و مبعديت» در يك فعل لازم مى آيد و يا به تقريب دوم، لازم مى آيد كه در طول تعلق نهى فعل مبعد باشد و چون كه نهى به مقرب تعلق گرفته نه به مبعد، مرتفع مى شود و جعلى كه يلزم من وجوده عدمه محال است ـ وارد نيست زيرا كه در آن بين عالم جعل و عالم امتثال و خارج خلط شده است به اين معنا كه تعلق نهى و حكم مربوط به عالم جعل است و در عالم جعل است كه مولا مى خواهد نهى كند و عالم جعل عالم ذهن است نه خارج و آنچه كه در آن لازم است لحاظ آن متعلق است يعنى در ذهن لحاظ مى كند عنوان (العباده بالفعل) را و (فعل با قصد امر) و از آن نهى مى كند و آن را مبغوض مى داند مثلاً وقتى مى گويد صوم عبادى روز عاشورا منهى عنه است صوم مقرب و با قصد امر را لحاظ مى كند و در تعلق ا ين جعل لازم نيست كه در خارج صوم مقربى صورت پذيرد و يا وجود پيدا نكند بلكه لازم است كه مولا بتواند آن را لحاظ كند و برايش مقدور است كه لحاظ كند و بگويد صومى كه به قصد قربت انجام مى شود مبغوض و منهى عنه است و من آن را قبول ندارم و يا داراى مفسده اى است چه مكلف بتواند قصد قربت بكند و چه نتواند بنابراين اجتماع ضدين در عالم جعل پيش نمى آيد بله، در عالم امتثال كه عالم سقوط حكم است نه عالم عروض و تعلق آن مكلف نمى تواند امتثال و قصد قربت نمايد در آن جائى كه علم پيدا كند روزه گرفتن در روز عاشورا مبغوض مولى است و مبغوضيت نيز مى تواند به امر غير مقدور تعلق بگيرد .  وليكن اين اشكال ـ كه سومين اشكال است ـ براى كسى است كه نسبت به نهى عالم باشد ولى كسى كه نهى به او واصل نشده است برايش قربت و انقياد هم ممكن است و بر آن قادر است حاصل اين كه در عالم جعل و تعلق نهى به عبادت بالفعل يعنى فعل با قصد قربت نه اجتماع ضدين لازم مى آيد و نه تهافت و تناقض (يلزم من وجوده عدمه) پس اشكال مرحوم ميرزا(رحمه الله) نيز به هر دو تقريبش وارد نيست .  اما در پاسخ به اشكال سوم ـ كه مى گفت اين نهى و حرمت ذاتى عبادت بالفعل كه مولا جعل مى كند لغو است چون هر گاه كه واصل به مكلف شود متعلقش مقدور نيست و اوامر و نواهى براى اين است كه زاجريت و باعثيت داشته باشد يعنى به وسيله وصول به مكلف و در طول آن محركيت و زاجريت و باعثيت ايجاد كنند كه اگر نباشد فائده ندارد و لغو خواهند بود ـ گفته مى شود كه چنانچه عدم مقدوريت در باب نواهى به معناى عدم قدرت بر عصيان و تحقق حرام باشد مانند مانحن فيه اشكالى ندارد چون حب و بغض مى تواند به امر غير مقدور تعلق بگيرد و مقصود مولى در نواهى زاجريت و ترك فعل حرام است كه اين يك ظهور حالى در خطاب نهى است و زاجريت بر دو شكل است يكى اين كه نهى باعث مى شود كه مكلف طرف آن فعل نرود و يكى هم اين است كه مكلف نتواند طرف آن حرام برود و از آن عاجز شود و در اين صورت مولا بهتر به غرضش مى رسد و به عبارت ديگر همانگونه كه مى شود مولى اخبار از مبغوضيت فعلى بدهد كه در طول آن مكلف نتواند آن مبغوض را انجام دهد كه اگر مفسده در آن فعل باشد قطعاً مولى اين كار مى كند همانگونه هم مى تواند آن را با انشاء نهى انجام دهد و اين خلاف ظهور نهى در محركيت و زاجريت نيست و اين زاجريت يك امر استظهارى بود و اين زاجريت بيشترى است كه اگر ما اين را قبول كرديم و گفتيم در نواهى اين هم عقلايى و كافى است در اين صورت اشكال دفع مى شود و در غير اين صورت جواب دوم اين است كه مولا مى تواند متعلق امرش را مطلق فعل با قصد امر قرار دهد كه اعم از قصد امر تشريعى و قصد قربى باشد و اين جامع مقدور مكلف است كه بعيد نيست در مثل نهى از صوم عبادى روز عاشورا اين چنين باشد يعنى بگويد روزه گرفتن در روز عاشورا با قصد امر حرام است چه قصد امر تشريعى كند ـ جايى كه بداند نهى دارد و امر ندارد ـ و چه قصد امر و با قصد رجا كند.  پس اگر نهى به فعل با مطلق قصد امر تعلق بگيرد يك فرد اين جامع مقدور است حتى در صورت وصول نهى و زاجريت نهى هم معقول خواهد بود پس نهى از روزه روز عاشورا با قصد امر اعم از قصد امر مقرب و قصد امر تشريعى، نموده است و اجتماع مثلين هم جواب داده شد كه چون ميان دو حرمت عموم من وجه است اشكالى ندارد و حرام موكد مى شود بنابراين همه بيانات امتناع در شق دوم قابل دفع است و نهى از عبادت بالفعل هم معقول است.        [[1]](file:///K:/1/O_521.doc#_ftnref1). كفاية الاصول، ص187.  [[2]](file:///K:/1/O_521.doc#_ftnref2). فوائد الاصول، ج2، ص 463. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (522)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 522  ـ  يكشنبه 3/12/1393**  بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه ششم:**  اين تنبيه آخرين تنبيه در مورد تشخيص مواردى از نواهى ارشادى است; قبلاً عرض شد كه نهى يا مولوى است و دال بر ممنوعيت و يا مبغوضيت منهى عنه در نزد مولا است و گاهى ارشادى است كه دال بر حكم ديگرى است كه درصدد است آن را جعل كند و يا از آن اخبار دهد و اوامر و نواهى ارشادى، گاهى مرشد اليه آنها امر عقلى است مثل اوامر اطاعت و نهى از معصيت و گاهى جزيئت و شرطيت و مانعيت است و گاهى بطلان و عدم ترتب اثر است و گاهى عدم مشروعيت و عدم امر است لهذا خطابات ارشادى داراى انواعى مى باشد كه در مورد ظهور اولى امر و نهى گفته شده است كه لولا قرينه خاصه اى، در مولويت ظهور دارند ولذا مى گويند اصل در خطابات، مولويت است و در نواهى ممنوعيت و مبغوضيت و در اوامر مطلوبيت و محبوبيت، ولى از اين ظهور اولى در جائى كه قرينه اى موجود باشد رفع يد مى شود كه البته بايد پيگيرى اين قرائن خاصه در فقه صورت پذيرد وليكن قرائن عامه و نوعيه اى هم هست كه ضابطه مند مى باشند و ما به برخى از آنها اشاره مى كنيم .  1) يكى از اين قرائن نوعى، مى توان جايى را نام برد كه ممنوعيت و يا مطلوبيت شرعى در خطابات در آنجا معقول نباشد مثلاً لغو باشد يا موجب دور و تسلسل گردد و اين يك ضابطه كلى است كه هر جائى كه مولويت امر يا نهى شرعى لغو باشد و معقول نباشد مثل اوامر به اطاعت و نواهى از معصيت، آن اوامر و نواهى ارشاد به حكم عقل است نسبت به قبح معصيت و استحقاق عقوبت بر آن و حسن اطاعت چون اگر در اينجا امر به اطاعت و نهى از معصيت، مولوى باشد لغو محض است و بايد ديد آيا معصيت خود اين حكم مولوى به حكم عقل قبيح هست يا خير كه اگر نباشد اثر ندارد و اگر قبيح باشد، اين قبح و استحقاق از ابتدا ثابت است و نيازى به نهى مولوى ديگرى نيست بنابراين لغويت لازم مى آيد ولذا اين لغويت قرينه مى شود بر اين كه اينگونه اوامر و نواهى بر ارشاد به حكم عقل به حسن اطاعت و قبح معصيت حمل شود.  برخى اين لغويت را به دور و تسلسل بر مى گردانند كه اين، امر مولوى به اطاعت و يا نهى از معصيت ديگرى مى خواهد و نيازمند امر و نهى ديگرى است و هكذا يتسلسل كه اين بيان تمام نيست و بهترين تعبير، همين لغويت است .  2) مورد دوم اوامر و نواهى اى كه متعلق به عناوينى مى باشند كه حكم عقلى بيّن و بديهى در آن وجود دارد كه سبب مى شود كه اين خطاب هم مولوى نباشد بلكه اشاره به همان حكم عقلى بيّن و بديهى باشد و يا لااقل مجمل مى گردند مانند امر به عدل و نهى از ظلم و كفر كه اين موارد ارشاد به حكم عقل به قبح ظلم و حسن عدل هستند نه اين كه مولى بخواهد يك وجوب شرعى مولوى به عدل وحرمت ظلم قرار دهد .  3) نوع و يا ضابطه سوم، نهى از اصل مركبى است كه موضوع آثار و يا عبادت است كه موضوع اعاده و قضاء و مقاصد شرعى مى باشد و يا موضوع آثار معاملى است كه عرف متشرعه، توقع مقبوليت و مشروعيت آن را دارند حال يا مشروعيت عبادتى و يا مشروعيت معاملى و در اين جا هم چون توقع عرف اين است كه نهى از آن ارشاد به اين مطلب است كه مشروع نيست نه اين كه حرام باشد و عدم مشروعيت عبادات و معامله همان بطلان و عدم ترتب اثر متوقع بر آنها است مثل نهى از صلات حائض كه نمى خواهد بگويد فعل، حرام ذاتى است بلكه مى گويد مشروع و مامور به نيست و مثل (نهى النبى عن بيع الغرر) به معناى عدم مشروعيت و عدم صحت آن بيع است نه حرمت ذاتى آن.  پس جائى كه مركبى به حسب ذهن عرف و عقلا موضوع مشروعيت قرار مى گيرد ـ چه در عبادات و چه در معاملات ـ اين نكته، قرينه نوعى مى شود بر اينكه ديگر نهى ظهور در مولويت ندارد بلكه ارشاد به عدم صحت و عدم مشروعيت عبادت و معامله است البته اگر مولوى باشد و حرمت ذاتى ثابت شود باز هم در عبادات موجب فساد است ولى ظهور در آن ندارد و جمع ميان دو معناى مولوى و ذاتى هم شبيه استعمال لفظ در دو معنا است كه لااقل خلاف ظاهر در مقام استعمال است .  4) نوع  چهارم از نواهى ارشادى اين است كه اگر نهى به اجزا و خصوصيات مركبى اعم از عبادت يا معامله يا حتى معامله بالمعنى الاعم بخورد ـ مثل تعلق نهى از قطع راس در تذكيه ـ در اين صورت هم، ارشاد به مانعيت است و يا اگر فرمود (لا تبع المكيل و الموزون مع الجهل بكيله و وزنه) اين نهى، ارشاد است به اين كه علم به كيل و وزن، در صحت بيع بكيل و موزون شرط است و يا (لا تقرن بين السورتين فى الصلاه) و يا (لا تصل فى ما لا يوكل لحمه) كه همه اين ها ظهور در ارشاد به مانعيت دارد نه اينكه فعل نماز بر خلاف آن حرام است بلكه نماز باطل است يعنى جزء يا خصوصيت مركب شرعى بودن، نكته و قرينه نوعى است بر اينكه منظور از نهى، ارشاد به مانعيت منهى عنه در آن مركب شرعى است چون مركبات داراى اجزا و شرائط و موانع هستند و همان طور كه اگر به قيدى امر كند ظهور دارد در جزئيت و شرطيت و قيديت، همانگونه اگر از خصوصيتى در آن مركب هم نهى مى كند نمى خواهد بگويد حرام است فلذا اين نهى مولوى نيست بلكه ارشاد به مانعيت آن است كه نبايد در مركب وجود داشته باشد تا داراى اثر و صحت باشد بنابراين به واسطه همين نكته فقها در اوامر و نواهى وارده در مركبات شرعى را بر ارشاد به جزئيت و شرطيت و مانعيت حمل مى كنند و چنين نواهى نمى توانند هم حرمت ذاتى و هم مانعيت را افاده كند چون اين ها دو معناى مستقل از هم مى باشند و استعمال لفظ در دو معنى صحيح نيست .  گاهى هم نهى از خصوصياتى در مركب ارشاد به مانعيت نيست بلكه ارشاد به عدم جزئيت و لزوم است نه اين كه مانع است در مثال هاى قبلى نهى ارشاد به مانعيت بود يعنى صلات با آن باطل مى باشد ليكن در بعضى از اوقات نهى از خصوصيتى در مركب ارشاد به عدم مشروعيت آن است و آن در جائى است كه توقع لزوم آن خصوصيت در مركب مى رود به اين معنا كه انتظار مى رفت  اين خصوصيت در آن مركب لازم باشد وليكن مولى از آن نهى مى كند كه بگويد جزء يا شرط نيست و لازم نيست نه اينكه مانع است مثل (لا تقرء فاتحة الكتاب فى الصلاة على الميت) كه ارشاد به عدم جزئيت و عدم لزوم آن در نماز ميت است نه اين كه قرائت فاتحه در نماز ميت باعث بطلان نماز ميت مى شود چون در اذهان عموم است كه (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) و نماز بايد با قرائت فاتحة الكتاب باشد و لذا امام(عليه السلام) از خواندن آن نهى مى كند براى ارشاد به نفى جزئيت آن و نفى جزئيت مستلزم مانعيت نيست.  خلاصه اينكه نواهى در اجزاء مركبات چه عبادى و چه غير عبادى به اين نكاتى كه گفته شد ظهور  در مولويت ندارند و ظهور در ارشاديت هم، يا ارشاد به مانعيت است و يا عدم جزئيت و اين قرينه نوعى در باب مركبات است چه مركب، عبادى باشد و چه معاملى، بلكه حتى در مركبات بالمعنى الاعم ـ مثل تذكيه ـ نيز جارى مى باشد.  5) نوع پنجمى هم از نواهى و اوامر ارشادى داريم كه ارشاد به حكم وضعى حدث يا نجاست و طهارت و يا مطهريت است مثلا مى فرمايد: (لا تاكل فى اوانى اهل الكتاب) كه اين نهى ارشاد به نجاست آن اوانى است و يكى از ادله اى كه آن را براى نجاست خود اهل كتاب آورده اند همين رواياتى است كه مكلف را از اكل در اوانى اهل كتاب نهى كرده است كه ارشاد به نجاست آن است نه حرمت مولوى ذاتى هر چند كه خوردن نجس هم حرمت ذاتى دارد و يا آنجا كه از مس ميت قبل از غسل دادن نهى مى كند نمى خواهد بگويد مس ميت حرام است بلكه ارشاد به نجس شدن و يا محدث شدن انسان است و اين هم يك ضابطه نوعى در باب اوامر و نواهى ارشادى است و لذا فقها معمولاً اوامر به غسل و اوامر و نواهى در باب طهارت و نجاست را بر ارشاد به اين احكام وضعى حمل مى كنند و اين هم يك نوع از اوامر و نواهى ارشادى است كه در فقه، در كتاب الطهارت ضوابط و نكات كلى خوبى ارايه مى دهد .  6) نوع ششم از اوامر و نواهى ارشادى در مواردى است كه عقلا در آن موارد قانون و سيره و بناء عقلائى دارند كه وقتى امر و نهى اى در اين موارد وارد شود ارشاد به همان بناى عقلا است كه به آنها اوامر امضائى هم مى گويند مثلاً در باب حجيت خبر ثقه آمده است (العمرى و ابنه ثقة فما يوديان اليك فعنى يؤديان فاسمع لهما واطعمها) اين امر به اطاعت، ارشاد به همان حجيت خبر ثقه عند العقلا است و اين روايات همان را امضا مى كند و يا مى فرمايد (لاتقف ماليس لك به علم) كه ارشاد به اصل عدم حجيت است كه عقلى يا عقلائى است اين هم يك نوع از اوامر و نواهى ارشادى است و در اين جا ارشاد به معناى عدم مولويت نيست بلكه به معناى عدم تاسيسى بودن امر و نهى و امضائى بودن است يعنى جايى كه بنا عقلائى روشن و شفاف باشد اين اوامر و نواهى در آنجا هم ظهور خواهد داشت در امضاى همان بناى عقلائى و ظهور در تاسيسيت ندارد هر چند ثبوتاً آن را جعل كرده است ولو به لسان امضا و در اين جا گفته مى شود كه وقتى اين اوامر و نواهى امضائى باشد آثارى بر آن بار است كه يكى از آن آثار اين است كه سعه و ضيق و اطلاق و تقييد آن به اندازه آن بناء عقلائى است.  7) نوع هفتمى هم مى توانيم براى اوامر و نواهى ارشادى ذكر كنيم و آن اوامر و نواهى است كه در باب امور اخلاقى و يا امورى كه داراى حكمت هاى طبّى و طبيعى روشنى هستند، وارد شده است مثلا مى گويد در كنار بخيل ننشين (لاتجالس البخيل) و (لا تشبع فى أكلك) كه نواهى زيادى از اين قبيل است كه معمولاً فقها از اين ها نهى مولوى نفهميده اند و گفته اند ارشاد است به آن امور اخلاقى و يا طبيعى مثل (اتقوا مواضع التهم) كه رفتن به موضع تهمت حرام نيست بلكه معنايش اين است كه اگر بروى تو متهم مى شوى البته بعيد است كه از آن ها كسى استفاده كراهت هم بكند وليكن معمولاً اينها ارشاد به آن نكته اخلاقى و يا اثر پزشكى و يا طبيعى است.  اين موارد هفتگانه، ضابطه و يا قرينه نوعى و عام بود كه هر كدام در مورد خود ضابطه عامى است براى حمل بر ارشاديت و يا امضائيت كه غير از قرائن خاصه و موردى است و شايد قرينه نوعى ديگرى باشد قرائن نوعيه متعارف و مورد ابتلاء در فقه همين موارد است كه گفته شد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (523)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 523  ـ  دوشنبه 1393/12/4**   بسم الله الرحمن الرحيم  قبلا عرض شد كه بحث در اقتضا نهى از فساد در دو باب است; يكى باب عبادات كه گذشت و دوم باب معاملات، به اين نحو كه اگر نهى ارشاد به فساد يا مانعيت باشد، معلوم است كه دلالت مى كند بر بطلان و بحث در مورد نهى مولوى و جعل حرمت تكليفى بر معامله است كه بحث را اينگونه مطرح كرده اند: آيا اين نهى هم موجب فساد معامله است همانگونه كه در عبادات گذشت يا خير؟ .  در اين بخش دوم هم در دو مقام بحث مى شود يكى اين كه مقتضاى قاعده چيست و آيا برهان عقلى و وجهى براى اين ملازمه هست يا خير؟ و مقام دوم هم استفاده از برخى از روايات خاصه است كه گفته شده از آن ها استفاده مى شود كه اگر معامله اى حرام باشد اين حرمت موجب بطلان آن معامله مى گردد .  **مقام اول:** اين است كه آيا ثبوتا نهى مولوى در معامله اى مثل **(ذروا البيع)**([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_523.doc#_ftn1)) كه نهى از معامله در روز جمعه است يا **(حرّم الربا)**([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_523.doc#_ftn2)) بر فساد آن معامله دلالت مى كند يا نه؟ اين بحث در سه بخش تنظيم مى شود زيرا گفته اند نهى مولوى يا حرمت كه در باب عقود در معاملات به معامله اى تعلق مى گيرد مى شود عقد يا ايقاع را به سه چيز تحليل نمود 1) سبب كه همان انشاء است چه به لفظ باشد و چه به فعل 2) مسبب است كه عبارت از مضمون معاملى است كه مى خواهيم با انشا آن را ايجاد كنيم مثلا تمليك به عوض در بيع يا تمليك بضع و زوجيت در نكاح و اين را مسبب مى گوئيم و يا منشا به آن انشا كه ايجاد مى شود و 3) آثار مترتب بر مسبب است مثلا جواز تصرف در مبيع و ثمن و جواز اكل آن ها كه اين ها آثارى است كه بر مسبب بار مى شود.  برخى در اينجا نهى از تسبب را هم يك قسم قرار داده اند ولى اين همان نهى از مسبب است و نهى از تسبب غير از نهى از آن مسبب چيز ديگرى نيست پس سه نوع نهى در معامله داريم يكى نهى از انشا و سبب و يكى نهى از مسبب كه آن را با سبب ايجاد مى كنيم مثل تمليك يا ملكيت و يكى هم نهى از آثار مترتب بر مسبب مثل جواز تصرف در ثمن يا مثمن .  در بحث صحيح و اعم گذشت كه مسبب و منشأ هم به سه مسبب منحل است يكى مسبب شخصى يعنى منشئى كه عاقد آن را انشا و اعتبار مى كند چون هر انشائى يك منشئى دارد و هر اعتبارى يك معتبرى دارد كه آن را مسبب شخصى مى گويند يعنى عنوان ملكيتى كه من انشاء مى كنم و يك ملكيت قانونى و عقلائى داريم كه اگر ملكيت منشأ من را امضا كردند يك ملكيتى عقلائى هم درست مى شود و اگر شارع قانون ملكيت عقلا را امضا كند و يا قانون مستقل جعل كند يك مسبب ملكيت شرعى هم درست مى شود و در بحث صحيح و اعم عرض كرديم كه مسبب شخصى همان سبب است كه لا ينفك عن السبب زيرا هر انشائى منشى شخصى خود را دارد و الا انشا نيست و انشاء منشأ و اعتبار و معتبر يك چيز هستند اما به دو لحاظ و لهذا نهى از مسبب شخصى نهى از سبب است چون عين سبب است و چيز ديگرى غير از سبب نيست و مقصود از نهى از مسبب با وضع اسامى معاملات براى مسبب، مسبب قانونى عقلائى يا شرعى است و در اين جا هم در مقام اول بحث در سه بخش است يكى اين كه اگر نهى تحريمى مولوى به سبب تعلق گرفته باشد نتيجه فساد است يا خير و بحث دوم اين كه نهى از مسبب قانونى باشد كه عقلائى و يا شرعى است و نهى از تسبب هم به همين نهى در اين بحث بر مى گردد و بحث سوم اين كه نهى به آثار مسبب بخورد .  **بحث اول:** كه بحث در نهى از سبب بود روشن است كه وجهى براى بطلان ندارد چون صحت سبب يعنى ترتب اثرى كه عقلاء يا شارع قرار مى دهند و ممكن است انشاء حرام باشد ولى اثرى هم كه شارع بر آن قرار داده است فعلى شود و ميان آنها تنافى نيست و خيلى از افعال حرام بوده ولى اثر وضعى خود را هم دارند مثل تطهير ثوب با آب مغصوب كه موجب طهارت ثوب مى شود اگر چه تكليف حرام است و لذا اين بخش اول روشن است و از بحث هاى بخش دوم و سوم روشن مى شود كه آن نكته قول به فساد در نهى از سبب موجود نيست.  **بحث دوم:** كه بحث در نهى از مسبب است و گفتيم كه مسبب دو نوع است مسبب عقلائى و عرفى كه قانون عقلاء است و مسبب شرعى كه جعل شارع است و لو به لسان امضاء مسبب عقلائى اگر نهى به اين مسبب بخورد مثل اين كه بگويد قرآن را به كافر تمليك نكن (لا تبع المصحف للكافر) آيا اين نهى دال بر فساد است يا خير؟  شهيد صدر(رحمه الله)([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_523.doc#_ftn3))اين بحث را به دو جهت تقسيم مى كند يكى اين كه آيا نهى از مسبب به اين معنا فى نفسه معقول است يا خير؟ چون مسبب فعل شارع و عقلاست پس بايد بحث شود آيا اصل اين چنين نهى اى معقول است يا خير و يك بحث هم اين است كه آيا نهى از آن مقتضى فساد مى شود يا نه ؟  اما نسبت به بحث از معقوليت از مسبب دو اشكال وارد شده است و لذا برخى نهى از مسبب را بر مسبب شخصى حمل كرده اند و گفته اند مسبب عرفى و شرعى قابل نهى نمى باشند; كه عرض شد مسبب شخصى همان سبب است و نهى از آن همان نهى از سبب است و خارج از اين بخش است و مفروض در اينجا همان نهى از مسبب شرعى يا عقلائى است كه مى توان در معقوليت و عدم معقوليت آن، دو اشكال ذكر كرد.  **اشكال اول:** اين كه مراد از مسبب، مسبب شخصى باشد كه گفتيم همان سبب است و خارج از اين بحث مى باشد و اگر مراد مسبب عقلائى يا شرعى باشد اين ها فعل مكلف نيستند و احكامى هستند كه در حوزه جعل عقلا و جعل شارع مى باشند و آنچه كه قابل نهى است فعل خود مكلف است و مسبب به اين معنا فعل مكلف نيست تا امكان نهى به آن وجود داشته باشد.  **پاسخ اشكال:** اين اشكال جواب داده مى شود كه آنچه كه مربوط به عقلاست جعل قضيه حقيقيه شرطيه است كه يك ملكيت بنحو قضيه كليه شرطيه جعل مى شود چه در خارج، بيع و سبب شكل بگيرد و چه نگيرد و آنچه كه مربوط به مكلف است ايجاد ملكيت فعلى به نحو قضيه جزئيه و مجعول فعلى در خارج است كه آن را با انشاء بيع ايجاد مى كند و اين مجعول اعتبارى فعلى غير از آن قضيه حقيقيه شرطيه است مخصوصا طبق تعبيرات مرحوم ميرزا(رحمه الله) و مدرسه ايشان كه عالم فعليت را يك عالم حقيقى مى داند كه قبل از تحقق موضوع و سبب كه انشاء بايع است قضيه شرطيه كه فعل شارع است موجود بوده است ولى ملكيت فعلى آن مبيع خارجى نبوده است و چيزى كه فعل مكلف است و با انشاء او ايجاد مى شود اين ملكيت به معناى مجعول فعلى است و اين متعلق نهى است و اين قضيه فعليه، فعل مكلف است كه بالتسبيت آن را ايجاد مى كند مانند ايجاد ساير مسببات خارجيه ولذا مى گويند زيد خانه اش را فروخت نه اين كه شارع خانه زيد را فروخت پس دو فعل داريم كه يكى جعل كلى قانون تمليك به عوض است كه قضيه حقيقيه و شرطيه است و ديگرى تمليك مبيع خارجى به عوض است كه قضيه فعليه است و اين فعل دومى متعلق نهى است و چون كه فعل مكلف است معقول مى باشد و اين مسبب هم غير از مسبب شخصى است كه همان سبب است و لذا اين مسبب منفك از سبب مى شود مانند مواردى كه عقد باطل باشد و همين اين مسبب فعل تسبيبى مكلف است و غير از جعل قانون تمليك بعوض به نحو قضيه حقيقيه است كه فعل شارع است .  حاصل اينكه در همان مسبب شرعى كه اسمش ملكيت شرعى است دو فعل است يكى فعل قانون گذار كه شارع يا عقلا هستند و يكى ايجاد مسبب فعلى خارجى است كه تا مكلف سبب را ايجاد نكند اين مجعول فعلى ايجاد نمى شود و اين فعل مستند به او است البته اين ايجاد در طول وجود آن فعل اول است كه اگر جعل قضيه حقيقيه نباشد مجعول فعلى هم در خارج نخواهد بود ولى اين به معناى يك فعل بودن آنها نيست و اين تفكيك در همه احكام موجود است كه شارع حكم را به معناى جعل و قضيه شرطيه جعل مى كند ولى مكلف فعليت آن را در خارج ايجاد مى كند مانند تطهير ثوب نجس مثلاً كه مكلف آن را تطهير مى كند پس متعلق نهى مى تواند اين فعل مكلف باشد و تعلق نهى به آن معقول است البته ايجاد مجعول فعلى منوط است به اين كه شارع آن كلى را به نحو قضيه حقيقيه جعل كرده باشد و قبل ازاين كه شارع آن را جعل كند ما نمى توانيم مجعول و قضيه فعليه را در خارج ايجاد كنيم وليكن جعل قضيه شرطيه يك فعل است و ايجاد مجعول فعلى، فعل ديگرى است كه فعل مكلف است و به او نسبت داده مى شود نه به شارع ولهذا شارع مى تواند از آن نهى تكليفى كند و اين مثل نهى از افعال تسبيبى ديگر است كه معقول است.    [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_523.doc#_ftnref1). سوره جمعه، آيه 9.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_523.doc#_ftnref2). سوره بقره، آيه 275.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/O_523.doc#_ftnref3). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص126. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (524)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 524  ـ  سه شنبه 1393/12/5**   بسم الله الرحمن الرحيم  عرض كرديم در نهى از معاملات اگر نهى به سبب كه انشا و فعل تكوينى مكلف است تعلق بگيرد در اين صورت وجهى براى فساد نيست و اگر به مسبب كه نقل و انتقال است و با معامله ايجاد مى شود تعلق بگيرد عرض شد كه در اين جا دو بحث است يكى اين كه آيا اصلا نهى از مسبب معقول است يا خير؟ و ديگرى اين كه آيا دلالت بر فساد دارد يا نه؟  و در جهت اول ـ نسبت به معقوليت نهى از مسبب ـ عرض شد كه به آن اشكال شده است; اشكال اول گذشت كه مسبب فعل شارع است نه مكلف و نهى بايد به امرى بخورد كه فعل مكلف باشد و لذا نهى مكلف از مسبب معقول نيست و فعل مكلف همان سبب و انشاء است و مسبب فعل شارع است .  به اين بيان پاسخ داده شده است به اين نحو كه آنچه فعل شارع است مسبب به نحو جعل قضيه حقيقيه است و آنچه كه فعل مكلف است ايجاد قضيه فعليه آن قضيه حقيقيه است يعنى مسبب به نحو قضيه فعليه خارجيه و اين ها دو چيز است.  مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) در صدد است همين اشكال را به شكل ديگرى توضيح دهد البته ايشان اين گونه تقسيم بندى نكرده است كه اولاً: آيا اصل نهى داراى معقوليت است يا نه و ثانياً: آيا نهى دال بر فساد است يا نه بلكه ابتدائا در اصل مساله ورود پيدا كرده اند و بر مشهور و مرحوم ميرزا(رحمه الله) اشكال وارد نموده و فرموده اند اين كه گفته شده است اگر از مسبب نهى شود بر فساد دلالت دارد اصلا اين حرف ها معنى ندارد و سبب و مسبب در اين جا صحيح نيست; يا مسامحه است چون كه در باب معاملات يك اعتبار نفسانى متعاقدين داريم كه اعتبار شخصى متعاملين است كه اگر شارع و عقلائى هم نباشد، موجود است و در عالم نفس وجود دارد و يك ابراز آن اعتبار داريم كه با لفظ بعت و يا بافعل ابراز مى شود و يك امضا شارع يا عقلاء است از اين اعتبارى كه متعاملين انجام مى دهند كه آن هم فعل عقلا يا شارع است و نهى از امضاء معنا ندارد زيرا كه بايد نهى مكلف به فعل خود او بخورد بله، به اعتبار نفسانى مى تواند به آن نهى بخورد ولى مجرد اعتبار در نفس معامله و عقد يا ايقاع نيست و مى تواند به ابراز هم نهى بخورد حتى اگر اعتبار نفسانى نباشد مثل گفتن بعث بدون قصد در نماز كه كلام آدمى است و حرام است و آن هم معامله نيست و مى تواند به مجموع اعتبار و ابزار هم كه معامله يا سبب است نهى بخورد ولى اين نهى از سبب است  كه دال بر بطلان نيست پس نهى از مسبب معقول نيست چون اگر مقصود امضا باشد كه فعل مكلف نيست و تعبير به مسبب هم از آن صحيح نيست زيرا كه حكم شارع است و مانند ساير احكام، بر موضوعش در خارج مترتب مى شود و مسبب و منشأ نيست و اساساً انشاء به معناى ايجاد معنا و مسبب در خارج نيست چنانچه در مباحث خبر و انشاء گفتيم.  مطلب ايشان به دو بخش بر مى گردد يكى اين كه نهى از مسبب معقول نيست اگر مقصود از مسبب چيزى وراى اعتبار نفسانى متعاقدين باشد و جوابش همان است كه گفته شد كه جعل و امضاء به نحو قضيه حقيقيه شرطيه، فعل شارع است أما مجعول فعلى شده بنحو قضيه خارجيه فعل مكلف است و لذا گفتيم به مكلف اسناد داده مى شود و گفته مى شود زيد خانه اش را فروخت و در باقى احكام شرعى هم همين تفكيك موجود است لذا من وقتى مسجد را تطهير يا تنجيس مى كنم به من نسبت داده مى شود نه به شارع و جعل قضيه حقيقيه نجاسات و مطهرات فعل شارع است پس در اين جا يك فعل ديگرى غير از امضا كلى شارع كه همان قضيه حقيقيه است و غير از اعتبار نفسانى كه سبب است چيز ديگرى داريم كه تسبب به ايجاد مجعول فعلى به وسيله انشاء و ايجاب و قبول است و مى شود نهى به اين تسبب و يا مسبب تعلق بگيرد.  بحث دوم ايشان اين است كه تسميه نقل و انتقال شرعى يا عقلايى به مسبب غلط است و اين جا ما سبب و مسبب نداريم بلكه همان موضوع و حكم داريم و اين تعبير مسامحى است و مكلف چيزى را ايجاد نمى كند و لفظ، ايجاد معنى نيست بلكه محض ابراز است و لفظ هم مبرز و كاشف از اعتبار نفسانى است و آن هم مسبب با لفظ نيست بلكه فعل مباشرى نفس است ومجموع آن فعل نفسانى و ابراز آن موضوع حكم شارع است و شارع با شرائطى آن را موضوع براى حكم به نقل و انتقال قرار داده است و اين ها موضوع حكم هستند و تعبير به تسبيب و مسبب به لحاظ حكم شرعى معنى ندارد.  اين هم اشكالى است كه به تعبيرات آقايان وارد شده است و جوابش هم روشن است زيرا اين كه تعبير به مسبب مى شود به اين خاطر است كه امور انشائى در باب معاملات با افعال و تصرفات تكوينى فرق مى كند و در تصرف انشائى بايد قصد توصل و رسيدن به آن مضمون انشائى را داشته باشد يعنى بايد ملكيتى را اعتبار كند كه شارع قبول دارد و يا عقلا در قوانين عرفى قبول دارند و مجرد اعتبار نفسانى مستقل از اعتبار شرعى و يا قانونى كافى نيست پس اين كه تعبير به سبب و مسبب شده به اين خاطر است كه بايد قصد كند تسبب به آن حكم وضعى شرعى را ـ ما اين مطلب را در صحيح و اعم هم گفتيم ـ و اگر شخصى بخواهد ملكيت ديگرى در شريعت خودش را اعتبار كند صحيح نمى باشد و در باقى موضوعات احكام اين قصد تسبب لازم نيست ولذا به اين گفته اند سبب و آن اعتبار نفسانى طريق و مشير است به تحقق و ترتب آن ملكيت عقلائى و يا شرعى كه در صورت صحت آن ملكيت ايجاد مى شود و منجر به ملكيت قانونى مى گردد و اين مانند همان سبب تكوينى است ليكن در امور اعتبارى و نكته اين تعبير كه گفته اند سبب و مسبب ، اين است كه مكلف در تصرفات وضعى قصد مى كند تسبب و ايجاد آن مضمون و اثر معاملى را كه اگر معامله صحيح باشد با انشاء مكلف ـ به هر معنا كه باشد ـ در خارج ايجاد مى شود .  پس اين مسامحه نيست و داراى نكته اى است و اين اشكال كه اين جا هم حكمى است كه مترتب بر موضوعش است مثل باقى موارد درست نيست زيرا هر چند كه حكم شارع است ولى مكلف با انشاء و قصد تسبب، قضيه فعليه اين حكم شرعى كلى را ايجاد مى كند.  اشكال ديگرى كه در اين جا مى توان براى عدم معقوليت نهى از مسبب وارد كرد بيانى است كه شهيد صدر(رحمه الله)ذكر كرده، آن است كه: نهى معقول نيست به جهت اين كه اين مسببى كه مى خواهد از آن نهى شود مسبب تكوينى نيست مثل قتل با رمى كه رمى گلوله سبب زخمى شدن يا قتل مرمى مى شود در آنجا مسبب فعل مكلف است ولو بالتسبيب و شارع مى تواند از آن نهى كند ولى اين جا مسبب مجعول اعتبارى است كه در طول جعل قضيه حقيقيه و كليه اى است كه فعل مباشر شارع است يعنى خود شارع بايد سببيت و قضيه حقيقيه كليه تعليقيه را قرار دهد پس كبراى سببيت فعل مباشرى شارع است ولذا اگر جعل سببيت نكند مسببى در خارج وجود نخواهد داشت تا نهى از آن معقول باشد و اگر شارع سبب را قرار دهد پس ديگر مسبب مبغوض او نبوده و داراى محبوبيت و ملاك است پس نهى از آن بى ملاك است و معقول نيست .  پس على كل حال نهى از مسبب شرعى معقول نيست چرا كه اگر شارع، كبرا را جعل نكند مسببى در خارج نيست تا نهى از آن بشود و اگر جعل كند يعنى داراى مصلحت است نه مفسده كه باز هم نهى نمى تواند به آن تعلق بگيرد و تعلق نهى بدون ملاك خواهد بود بله، به سبب ـ كه فعل مكلف است ـ مى شود نهى تعلق بگيرد و سبب مبغوض شارع باشد زيرا كه امر تكوينى است ولى شارع خودش مسبب را جعل كرده و ملاك و مصلحت داشته پس نمى شود از آن نهى كرد و اين نهى بدون ملاك مى شود.  پاسخ اين وجه در جهت دوم خواهد آمد و در اين جا فقط اشاره مى كنيم به اين صورت كه نهى كه بايد دال بر مبغوضيت و مفسده در مسبب باشد با جعل سببيت و كبراى مسبب قابل جمع است و تنافى ندارد زيرا كه در جهت دوم به همين نكته تنافى براى اقتضاى نهى از معامله براى فساد و عدم امضاء و سببيت استناد مى شود كه در آنجا خواهيم گفت كه اين دو با همديگر تضاد و تنافى ندارند و مى شود در مسبب مصلحت باشد ولذا شارع سببيت را جعل كند و در عين حال هم مفسده اى در مسبب يا تسبب مكلف به ايجاد آن مسبب در كار باشد ولذا شارع هم مكلف را نهى مى كند از ايجاد آن مسبب و هم چون كه مصلحتى در جعل اين سببيت اعتبارى و قضيه حقيقيه ـ كه كار مولاست ـ موجود مى باشد جعل آن معقول است و توضيحش به تفصيل خواهد آمد لهذا منتقل مى شويم به جهت دوم كه اقتضا نهى براى فساد معامله است ; در اين جهت يك بيان از شهيد صدر(رحمه الله)است و يك بيان هم مرحوم ميرزا(رحمه الله) دارد.  1) بيان شهيد صدر(رحمه الله) آن است كه نهى از مسبب كاشف از مبغوضيت مسبب است چه مسبب را خصوص مسبب شرعى بگيريم و چه اعم از شرعى و عقلائى، زيرا نهى انحلالى است پس مسبب شرعى هم مبغوض شارع خواهد بود و مفسده دارد يعنى نقل و انتقال حاصل شده با آن بيع مثلاً بايد در خارج داراى مفسده باشد و مبغوض مولا گردد تا به آن نهى خورده باشد و مولا در جائى كه مسبب اعتبارى مبغوض او است خودش سببيت بر آن مسبب اعتبارى كه فعل مباشرى خود او است جعل نمى كند زيرا اگر شارع آن سببيت را جعل نكند ديگر مبغوض وجود نخواهد داشت  و اين جا مثل سببيت هاى تكوينى نيست پس اگر مبغوض است نبايد مولا آن را امضاء و جعل كند; بنابراين اگر نهى به مسبب خورد كشف مى كند كه آن مسبب مورد امضاى شارع نيست و اين همان ملازمه با فساد است البته يك اشكال در اين جا هست كه بعد متعرض مى شوند كه اگر نهى از معامله اقتضاى فساد را داشت اين نهى تعلق گرفته به چيزى كه در طول نهى ديگر مقدور نيست و مكلف بر ايجاد مسبب شرعى قادر نخواهد بود كه به آن بحث هم خواهيم پرداخت و در اين جا مى خواهيم همين قدر بگوئيم كه وقتى نهى دال بر مبغوضيت شد، شارع امضاء و مسبب را كه فعل مباشرى خودش است، جعل نمى كند پس اين نهى دلالت دارد بر عدم جعل سببيت.  اين بيان داراى جواب هاى متعددى است كه اثبات مى كند هيچ گونه تنافى ندارد كه مسبب مبغوض شارع و داراى مفسده باشد ولى باز سببيت هم ملاك داشته باشد و آن را جعل كند.  1 ـ جواب اول اين است كه در مسبب كه ايجاد ملكيت است مفسده اى وجود داشته باشد مثلا بيع در وقت نماز جمعه داراى مفسده است و اقتضاى نهى را دارد ولى اگر مكلف سبب را انشاء بكند مسبب داراى مصلحت اقوائى خواهد شد كه بايد آن هم حفظ شود ولذا مولى آن را جعل مى كند مثل توسط در ارض مغصوبه كه گفته شد، بودن در غصب داراى مفسده است حتى غصب خروجى و لذا از آن نهى مى كند ولى بعد از اين كه داخل شد در خروج غصبى، مصلحت اقوائى پيدا مى شود كه باعث مى شود خروج شرعاً واجب باشد و اينجا هم در طول ايجاد سبب موضوع مصلحت اقوا ايجاد مى شود كه آن مسبب موجود باشد نه اين كه مصلحت اقوا از اول بوده و مطلق باشد تا اين كه با مفسده كسر و انكسار كند بلكه بدين نحو كه انشا و سبب شرط اتصاف و نياز به آن مصلحت اقوا است و اگر انشا نكند موضوع مصلحت منتفى است عين آن جا كه اگر داخل نشود موضوع مصلحت خروجى منتفى است كه تفويت مصلحت نيست و اين جا هم اگر مكلف انجام ندهد مفسده را دفع كرده و مصلحت را هم تفويت نكرده است چون شرط اتصافش ايجاد نشده است چون وقتى موضوع را رفع كرد تفويت نيست و اثر اين نهى اين است كه مكلف طرف آن نرود و هم مفسده را دفع كند و هم مصلحت تفويت نگردد باشد و وقتى اقدام مى كند عصيان كرده است چون مى توانسته آن مفسده را دفع كند ولى عمل نكرده است پس جمع بين مفسده نهى در مسبب و مصلحت مشروط در مسبب على تقدير تحقق سبب معقول شد.  2 ـ جواب دوم آن است كه مصلحت در نفس جعل سببيت باشد كه البته در تكاليف مصلحت در جعل معقول نبود چون گفتيم كه اگر مصلحت در جعل وجوب باشد در اين صورت با جعل مصلحت حاصل شده است و ديگر انجام امتثال لازم نخواهد بود و اين به معناى عدم حكم تكليفى است ولى مصلحت در نفس جعل در احكام وضعى صحيح است و فاقد آن اشكال است و مى شود نفس جعل قانونى داراى مصلحت باشد چون در باب احكام وضعيه مقصود فعل مكلف  نيست و ملاكات اوسعى دارد مثل نظم و قالب بندى و مرزبندى امور و مشخص كردن حدود اختيارات و اختصاصات و لزوماً ملاكات احكام وضعى مربوط به فعل و ترك نيست تا گفته شود كه مصلحت حاصل شده و ديگر فعل ترك لازم نيست پس مى شود در جعل يك قانون كلى معاملى و سببيت داراى مصلحتى باشد ولى در عين حال چون اصل جعل و اعتبار اين حكم وضعى ملاك دارد فعل ايجاد خارجيش از جانب مكلف داراى مفسده است كه از آن نهى مى كند و اين ها دو نوع و دو مركز براى مصلحت و مفسده است كه با هم هيچ گونه تنافى ندارند .  3 ـ جواب سوم اين است كه شايد مبغوض خصوص مسبب عقلائى باشد و امضاى شارع جعل مسبب شرعى است ولذا نهى از ايجاد مسبب عقلائى مى شود كه معمولاً در مورد مسببات و امضاءات شرعى موجود است ولى مسبب شرعى مبغوضى نمى باشد و يا مفسده و مبغوضيت در جامع است ولى صرف وجود و اولين وجودش مبغوض است كه منطبق بر مسبب عقلانى است يعنى وقتى بيع مى كند چون صرف وجود مسبب در مسبب عقلائى ايجاد مى شود جعل مسبب شرعى و امضاى آن ديگر اشكال و مفسده اى ندارد ولذا مى تواند آن را جعل كند .    4 ـ جواب چهارم جوابى است ـ كه در حاشيه تقريرات آورده ايم و در ذيلش غلط چاپى دارد ـ كه ممكن است نهى از مسبب يا امر به ترك بيع وقت الندا (ذروا البيع) به خاطر مصلحت در ترك آن مسبب و نقل و انتقال شرعى باشد ولى ترك اختيارى نه ترك اضطرارى كه انتراك است يعنى مكلف بايد بتواند انجام دهد و آن را ترك كند تا آن مصلحت حاصل شود مانند مصلحت انقياد در اوامر و نواهى تربيتى و يا غير آن كه در اين جا اگر مولا سببيت را قرار ندهد آن مصلحت از مكلف تفويت مى شود; مثلاً مولى مى خواهد مكلف ياد بگيرد كه در وقت نماز جمعه اختياراً دنيا و تجارت را ترك كند كه اگر مولا جعل سببيت نكند اين مصلحت تفويت مى شود و اين مصلحت مطلق است و مشروط نيست به قدرت به نحو شرط اتصاف، بلكه قدرت شرط در تحقق آن است نه اتصاف و اگر شرط اتصاف باشد با عدم قدرت تفويت نشده است پس بايد شرط تحقق باشد كه در اين صورت اگر سببيت قرار ندهد ترك نقل و انتقال از باب عجز است و مصلحت تفويت مى شود لهذا جعل سببيت مى كند و در عين حال از مسبب هم نهى مى كند تا آن مصلحت و ملاك براى مكلف قابل تحصيل باشد و اين در صورتى است كه قدرت، در تحقق دخيل باشد نه در اتصاف و در حاشيه اشتباه شده است و لا للاتصاف بوده است و للاتصاف شده است . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (525)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 525 شنبه  1393/12/9**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد براى دلالت اقتضاى نهى بر فساد در معاملات در صورتى كه نهى تعلق بگيرد به مسبب يا تسبب كه بر مى گردد به نهى از ايجاد مسبب با آن سبب دو وجه ذكر شده است يك وجه با جوابش گذشت .  **وجه دوم:** كه اين وجه اصلى است و مربوط به مرحوم ميرزا(رحمه الله)([[1]](#footnote-1)[1]) است كه قائل است به فساد و ايشان بيانى دارند كه مى خواهد از نهى از مسبب استفاده بطلان كند ايشان بر اساس تحليل خوبى كه در مكاسب در بحث معاملات دارد ـ و كلا مرحوم ميرزا(رحمه الله) در بحث معاملات تحليلات خوبى دارد ـ بيانش را در اينجا تقرير مى كند و مى گويد در صحت معامله سه ركن لازم است .  **ركن اول:** داشتن ملكيت و يا حقى كه مى خواهد به ديگرى منتقل كند كه بايد يا خود مالك باشد يا از طرف مالك ـ وكيل يا وصى ـ باشد و ملك يا حق او را منتقل كند .  **ركن دوم:** اين است كه طرف معامله محجور عليه نباشد هر چند هم كه مالك باشد مثلا معاملات صبى، مجنون و يا مفلس باطل است هر چند در ملك خودش هم باشد يعنى ركن اول موجود هست ولى چون ركن دوم نيست فلذا معامله باطل است و از اين نكته به ولايت يا سلطنت بر تصرف وضعى تعبير مى كنند و مواردى كه حجر هست ـ چه به جهت جنون و چه به جهت صغر و چه به جهت افلاس ـ به جهت نبودن اين سلطنت، معامله باطل است با اين كه مالك است.  **ركن سوم:** انجام دادن و تحقق سببى است كه شارع آن را تام دانسته است يعنى سبب تام، با شرائط و قيودش ايجاد شود مثلاً معلوميت ثمن و مثمن اگر لازم است و يا صيغه در ايجاب لازم است بايد محقق شود خلاصه آنچه كه در موضوع صحت معامله و سبب آن اخذ شده است  چه لازم است آنها را بياورد كه اگر اين سه ركن حاصل شد معامله صحيح است و الا باطل است و ايشان اين تحليل كلى را در نظرية العقد بيان كرده است.  حال در اينجا مى فرمايد اگر نهى بخورد به مسبب يا تسبب كه تصرف وضعى است و مولا آن را حرام كند اين، مستلزم ممنوعيت شرعى مكلف و سلب  سلطنت شرعى او است و اين مكلف شرعاً بر اين تصرف وضعى سلطنت ندارد و اين منع شرعى با آن سلطنت منافات دارد و موجب بطلان مى شود بر خلاف نهى از سبب كه فعل تكوينى و مجرد انشاء است نه تصرف وضعى و ايشان براى اين جا شاهد مثال هم مى آورد و يكى از امتيازات مرحوم ميرزا(رحمه الله)تطبيقات فقهى ايشان است كه در اين جا مى فرمايد اگر كسى نذر كند كه اگر مثلا فرزند دار شد مال معينى را صدقه بدهد و نذر فعلى شود اين جا اگر بخواهد اين مال را بفروشد، مشهور قائل شده اند اين معامله باطل است و حق فروش را ندارد زيرا كه با وجوب وفائى ـ كه فعلى شد ـ مكلف است اين مال را صدقه بدهد و ممنوع است كه بفروشد پس شارع سلطنت بر فروش را از او گرفته است ولذا بيعش باطل است و در مانحن فيه هم همين گونه است و نهى از مسبب مستلزم سلب سلطنت بر تصرف وضعى كه مسبب است مى گردد كه در صحت معامله شرط است پس مستلزم فساد است.  بعد ايشان اشكال مى كند ـ كه متخذ از كلام شيبانى و ابو حنيفه است ـ كه اگر بگوئيم نهى مستلزم بطلان است، در طول بطلان، نهى غير معقول مى شود چون ايجاد متعلقش ـ كه مسب است ـ مقدور مكلف نيست و نهى از غير مقدور معقول نيست.  ايشان اين اشكال را اين گونه پاسخ مى دهد كه نهى در اين جا به مسبب عقلائى تعلق مى گيرد نه مسبب شرعى يعنى بعد از نهى مسبب شرعى مقدور نيست ولى مسبب عقلائى مقدور است و با بعت گفتن ايجاد مى شود و اين متعلق نهى است و اين هم جواب كسى است كه مى گويد نهى مستلزم صحت معامله است.  اين حاصل وجه دوم است كه ايشان نهى از مسبب را موجب بطلان دانسته چون ركن دوم را از بين مى برد و مى توان كلام ايشان را از سه جهت مورد بحث قرار داد دو بحث در مورد ذيل كلامشان است كه اشكال را چگونه دفع كرده است و آيا آن دفع صحيح است يا نه و يك بحث هم در اصل وجه ايشان كه استناد به آن تحليل در باب عقد يا معاملات شده است .  **بحث اول:** ممكن است نسبت به دفع اشكال ايشان اشكال شود به اين صورت كه اين كه نهى را متعلق به مسبب عقلائى بدانيم و اين مقدور است حتى بعد از نهى قابل قبول است وليكن اگر نهى به مسبب عقلائى خورده باشد پس نهى از مسبب شرعى نشده است و سلطنت بر مسبب شرعى منتفى نشده است تا باطل باشد و ايجاد نشود چون علت انتفاى سلطنت تعلق نهى بود و آن هم كه به مسبب عقلائى خورده است نه به مسبب شرعى پس ركن دوم نسبت به مسبب شرعى محفوظ است و مقصود مكلف هم ايجاد مسبب شرعى است و به عقلا كارى ندارد و به آن  هم كه نهى نخورده است پس اين جواب ايشان از اشكال، اصل وجه را خراب مى كند.  شهيد صدر(رحمه الله) از اين اشكال سه پاسخ داده است([[2]](#footnote-2)[2]) و از مرحوم ميرزا(رحمه الله) دفاع نموده و فرموده است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) مى تواند اين اشكال را به سه شكل پاسخ دهد.  1) اين كه درست است كه نهى به مسبب عقلائى خورده است نه بر مسبب شرعى ولى ممكن است مرحوم ميرزا(رحمه الله) در تحليل سه ركن بگويد كه ركن دوم، داشتن سلطنت بر مسبب عقلائى و شرعى هر دو است و سلطنت شرعى بر مسبب عقلائى هم شرط است در تحقق مسبب شرعى يعنى مسبب شرعى دو سلطنت مى خواهد يكى سلطنت شرعى بر مسبب شرعى و يكى هم سلطنت شرعى بر مسبب عقلائى و در اينجا يكى از اين دو سلب شده است و لهذا معامله باطل مى شود هر چند كه متعلق نهى ـ يعنى ايجاد مسبب عقلائى ـ مقدور است .  2) جواب دوم اين است كه ممكن است كسى بگويد كه درست است كه نهى به مسبب عقلائى خورده و اين سالب سلطنت شرعى بر مسبب عقلائى است ولى عرف از نهى از مسبب عقلائى و سلب شدن سلطنت شرعى بر آن، اين نكته را مى فهمد كه سلطنت شرعى بر مسبب شرعى را هم ندارد پس در حقيقت به دلالت التزامى نهى، مسلوب السلطنه از مسبب شرعى هم هست زيرا كه عرف، مسبب عقلائى و شرعى را يكى يا مثل هم مى داند و اين دلالت التزامى عرفى شكل مى گيرد.  3) بيان سوم ـ كه بيان بهترى است ـ اين است كه مقصود مرحوم ميرزا(رحمه الله)نهى از خصوص مسبب شرعى نيست بلكه نهى از جامع مسبب چه عقلائى و چه شرعى است و وقتى نهى از جامع شد اين نهى هم انحلالى است يعنى مطلق مسبب چه عقلائى و چه شرعى نبايد ايجاد شود و مكلف با اين نهى ديگر ممنوع است حتى از ايجاد مسبب شرعى و بايد هر دو حتى مسبب عقلائى را هم ترك كند و از هر دو فعل منع شده است ليكن مسبب عقلائى چون تشريعش دست شارع نيست ايجاد مى شود و حتى بعد از نهى مقدور مكلف باقى مى ماند پس نهى به اين معناست كه مجموع العدمين را انجام دهد و هر دو را ترك كند و مخالفت و عصيان اين نهى مقدور مكلف است به اين كه مسبب عقلائى را ايجاد كند و اين كه به جامع خورده به اين معنى است كه هر دو را نياورد و مجموع العدمين را محقق سازد كه مخالفتش براى مكلف مقدور است و مى تواند مسبب عقلائى را بياورد پس هم مسبب شرعى ـ به سبب اين نهى ـ از سلطنت شرعى مكلف خارج مى شود چون كه تكليفاً ممنوع است آن را انجام دهد و هم عصيان چنين حرامى مقدور باقى مى ماند و مكلف مى تواند آن را عصيان كند و اين كه نهى به جامع به اين معنا تعلق گرفته است يا نه بحث صغروى است و مربوط به فقه است و در اينجا بحث از امكان عقلى نهى است كه ثابت شد به يكى از اين سه وجه ممكن است.  **بحث دوم:** اين است كه ممكن است كسى اين گونه بر دفع استحاله مرحوم ميرزا(رحمه الله)اشكال كند كه اين پاسخ از جهت ديگرى محل اشكال است و آن در صورتى است كه عقلا هم نهى تحريمى كرده باشند كه در اين صورت بايد بگوئيد اين نهى معقول نيست زيرا مسبب عقلائى هم ديگر مقدور نمى باشد و يا به تعبير ديگر اگر معامله اى باشد كه شارع آن را تأسيس كرده باشد و عقلا آن معامله را ندارند حال اگر نهى از مسبب مستلزم بطلان باشد لازمه اش اين است كه متعلق آن نهى مقدور نباشد يا اين كه از نظر صغروى كسى اشكال كند كه شارع به مسبب عقلائى كارى ندارد كه بالخصوص از آن نهى كند و معمولاً شارع از مسبب خودش نهى مى كند و موردى نداريم در فقه كه شارع مسبب عقلائى را حرام كرده باشد و آنچه كه هست نهى از مسببات شرعى است و در نتيجه در اين جا به بحث صاحب كفايه(رحمه الله)مى رسيم كه فرموده است نهى از مسبب مستلزم صحت معامله است زيرا كه قدرت در طول امر و نهى لازم و ميزان است و متعلق نهى بعد از نهى بايد مقدور باشد و اگر فعلى قبل از امر يا نهى مقدور نبود ولى بعد از امر يا نهى مقدور شد مثل اين كه قصد قربت قبل از امر مقدور نيست و در طول آن مقدور مى شود اشكالى ندارد و عكس آن معقول نيست پس مكلف اگر در طول نهى از قدرت افتاد ديگر آن نهى معقول نيست و قدرت در طول امر و نهى ميزان است نه قبل از آن و لذا صاحب كفايه(رحمه الله)گفته است كه نهى از مسبب و تسبب مستلزم صحت است.  ممكن است كسى در اينجا بگويد در نهى كه منظور زجر است اشكالى ندارد كه مكلف نتواند نهى اى را كه در طول تعلقش به فعل مبغوض است انجام دهد چون غرض مولا انزجار مكلف است و اين خود به خود منزجر و بر مكلف ممتنع مى شود البته ظهور نهى در منع است  نه امتناع ولى اين ظهور امرى اثباتى است و اشكال عدم معقوليت ثبوتى نهى نيست.  ما اين جواب را در نهى از عبادت فعلى به جهت كشف از مبغوضيت، قبول كرديم ولى اين جواب در اين جا تمام نيست چون در عبادات آنچه كه مانع عباديت و قصد قربت ـ يعنى اضافه فعل به مولا ـ مى شود فقط نهى نبود بلكه مبغوضيت هم كافى بود و گفتيم بغض به امر غير مقدور هم تعلق مى گيرد و لذا آنجا عدم مقدوريت رافع مبغوضيت نبود چون بغض به امر غير مقدور هم تعلق مى گيرد و اين نهى مى تواند كاشف از مبغوضيت باشد و مثل جمله خبرى است و روح نهى يا مباديش هم مبغوضيت است كه كار خودش را مى كند و عبادت بالفعل يعنى اضافه شدن به مولى براى عالم به نهى ديگر مقدور نخواهد به خلاف اين جا كه چيزى كه رافع صحت است عبارت است از ممنوعيت شرعى نه مبغوضيت و ممنوعيت شرعى كه همان زجر مولوى است نياز به مقدوريت دارد و مجرد بغض بدون تحريك و زجر شرعى باعث رفع سلطنت نيست و رفع سلطنت شرعى و مولوى يعنى شرعاً نتواند متحرك به ترك شود و اين شرط است و متوقف بر ممنوعيت شرعى فعلى است كه با مقدور نبودن معقول نيست.  به تعبير ديگر مى توان محذور عقلى را اين گونه تقرير كرد كه اين ممنوعيت تكليفى اگر بخواهد بيايد لازمش ارتفاع خودش است چون رافع مقدوريت است پس ممنوعيت رافع خودش مى شود و كل مايلزم من وجود عدمه محال است و حق با صاحب كفايه(رحمه الله)مى شود كه نهى از مسبب مستلزم صحت معامله است.  در اين جا شهيد صدر(رحمه الله)جوابى داده است كه مى شود به گونه اى تصوير كرد كه نهى معقول باشد و سلطنت شرعى بر مسبب هم نباشد به اين كه متعلق نهى ايجاد مسبب لولا النهى است كه با ايجاد سبب تام لولا النهى است و به عبارت ديگر مولا مى تواند از تسبب نهى كند كه اگر نهى نباشد مسبب فعلى مى شود و صدق اين قضيه شرطيه مستلزم صدق طرفينش نمى باشد و اين تسبب براى مكلف مقدور است و او مى تواند سبب تام را ايجاد كند ولى نهى از اين تسبب باعث مى شود قدرت شرعى بر ايجاد سبب نداشته باشد يعنى اين نهى از تسبب هم رافع سلطنت بر مسبب است و معامله به جهت فقدان ركن سلطنت بر مسبب باطل است و نهى هم مقدور است چون نهى از تسبب به آن معناى لولائى است كه با ايجاد سبب تام شكل مى گيرد و اين هم مقدور مكلف باقى مى ماند حتى بعد از نهى پس اين گونه نيست كه صاحب كفايه(رحمه الله)([[3]](#footnote-3)[3])مى گويد و يا ابو حنيفه قائل است كه نهى از معامله به معناى مسبب مستلزم صحت است و مى توان پاسخ مرحوم ميرزا(رحمه الله) از اشكال عدم معقوليت نهى را تصحيح نمود و اصل مطلب و وجه ايشان مى ماند كه بايد بحث شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (526)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 526  ـ  يكشنبه 1393/12/10**   بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در وجه دوم بود كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) براى اقتضاى نهى در معاملات به معناى مسبب، بر فساد آن معامله مطرح كرده بودند كه تقريب آن گذشت كه معامله سه ركن دارد 1) داشتن حق و ملك 2) داشتن سلطنت بر تصرف وضعى 3) شرائطى كه لازم است در سبب موجود باشد تا شارع اثر را قرار دهد و وقتى نهى به مسببى تعلق بگيرد سلب سلطنت ـ كه ركن دوم است ـ مى كند و ديگر مكلف ممنوع است شرعا و سلطنت شرعى بر آن فعل ندارد و از اين جهت معامله باطل مى شود و همچنين جواب اشكال مقدوريت متعلق نهى هم گذشت .  حال بايد ديد كه اصل اين تحليل قابل قبول است يا نه؟ صحيح آن است كه قابل قبول نيست زيرا كه مقصود شما از سلطنت و ركن دوم در معاملات ـ كه گفتيد طرف معامله بايد سلطنت داشته باشد ـ چيست؟ اگر مقصود عدم ممنوعيت تكليفى است كه اين اول الكلام و مصادره است و اساساً در صحت معاملات، عدم حرمت تكليفى اخذ نشده است و بطلان معاملات محجورين هم به جهت حرمت تكليفى نيست مثلا صبى و مجنون حرمت تكليفى ندارند پس  مقصود از سلطنت عدم حرمت تكليفى نيست .  اگر مقصود از سلطنت قدرت تكوينى بر مسبب است يعنى مكلف قادر باشد كه آن مسبب شرعى را ايجاد كند ، پاسخ آن است كه قدرت بر ايجاد مسبب كه تصرف وضعى است با خود صحت و امضاء شارع حاصل مى شود و نمى تواند شرط امضاء و صحت باشد يعنى اين قدرت و سلطنت در طول صحت است و نمى تواند موضوع امضا باشد و اين نكته دور و تقدم متأخر است كه محال است .  به احتمال قوى مقصود احتمال سوم است و آن اين كه گفته شود در باب معاملات همچنان كه يكى از شرائط صحت، داشتن مالكيت و يا حق قابل انتقال است كه حكم اعتبارى است يكى از شرائط صحت هم اين است كه شارع ولايت و سلطنت بر تصرف وضعى را براى صاحب ملك اعتبار كند كه يك حكم اعتبارى وضعى است و اعتبار ديگرى غير از اعتبار مالكيت است يعنى اعتبار اين كه اين مالك در نقل اين مال ولايت دارد و محجور عليه نيست و اين اختيار وضعى يا اهليت را داراست و صبى و محجور عليه فاقد اين ولايت و يا اهليت است كه اين امر وضعى هم براى متعاقدين و متعاملين اعتبار و جعل مى شود تا بتوانند تصرف وضعى را انجام دهند پس مقصود يك سلطنت اعتبارى است كه به احتمال قوى مقصود مرحوم ميرزا(رحمه الله)همين مطلب باشد و اين اعتبار در صبى و مجنون جعل نشده است و در مفلس نيز با حكم قاضى سلب مى شود و همچنانى كه محجوريت يك امر اعتبارى وضعى است ضدش هم كه اختيار داشتن وضعى است يك ولايت و سلطنت اعتبارى است كه قرار داده مى شود.  اگر اين مطلب مقصود باشد **اولاً:** مى توان اصلش را مورد تشكيك قرارداد و ممكن است كسى بگويد دليلى بر لزوم اين امر اعتبارى و ركن دوم نيست و بطلان مواردى مثل بيع صبى و مجنون از اين باب است كه يكى از شرائط عقد هم اين است كه لازم است بالغ و عاقل باشد كه به همان ركن سوم برگشت مى كند و در موارد حجر به جهت افلاس هم قائل مى شويم كه چون حق ديگران به آن مال تعلق دارد ملكش طلق نيست و مثل مال مرهون مى ماند كه بازهم به ركن اول يا سوم برگشت مى كند پس ممكن است كسى اصل لزوم ركن دوم و سلطنت وضعى و اعتبارى را در باب معاملات انكار كند كه البته بايد در فقه بحث شود كه آيا ما در باب معاملات دو ركن لازم داريم يا سه ركن ؟  **ثانياً:** فرضا اگر ما لزوم اختيار و سلطنت وضعى را هم در صحت معاملات قائل شديم، چرا حرمت تكليفى رافع اين ولايت و سلطنت وضعى باشد؟ زيرا اگر اين سلطنت به يك مقدوريت اعتبارى وضعى برگشت وجهى ندارد كه اين جعل با حرمت و منع تكليفى منافات داشته باشد بلكه اين ها با هم كمال انسجام را دارند و همچنان كه اين نهى تكليفى با قدرت و سلطنت تكوينى قابل جمع است با سلطنت وضعى هم قابل جمع است و شارع اين سلطنت را به او داده است تا به او بگويد آن تصرف وضعى را انجام نده و اين اشكالى ندارد.  بنابراين هر دو وجه براى اقتضاء نهى بر فساد معامله نادرست است و چنين اقتضايى در كار نيست، بلكه بر عكس، لازمه عقلى يا عرفى نهى از مسبب مقدوريت آن است كه مقتضى صحت است همانگونه كه صاحب كفايه(رحمه الله)ذكر فرمود و گذشت.  مناسب است در ذيل  به مطلبى كه اصوليون در ابتداى مسأله بحث كرده اند اشاره كرد به اين نحو كه مقصود از معاملات، در نهى از معاملات چيست؟ آيا مقصود معامله بالمعنى الاخص است يا بالمعنى الاعم، مرحوم ميرزا(رحمه الله) گفته اند مقصود، معاملات بالمعنى الاخص است يعنى عقود و ايقاعات و برخى گفته اند چرا ايشان معامله را به معناى اخص مقيد كرده است با اين كه اگر نهى از تذكيه و يا حيازت هم بشود اين بحث در آنجا هم مى آيد كه آيا دال بر بطلان است يا خير؟ و معامله بالمعنى الاعم مقصود است يعنى همه اسبابى كه داراى مسببات و اثر وضعى شرعى هستند مشمول اين بحث است.  لازم است در اينجا عرض كنيم كه دليل مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه گفته است معامله بالمعنى الاخص مقصود است وجهى است كه اختيار كرده است چون آن وجه مخصوص به معامله بالمعنى الاخص است زيرا كه سلطنت بر تصرف وضعى در عقود و ايقاعات لازم است و لذا اگر وجه اقتضاء بطلان اين وجه دوم باشد حق با مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى شود كه موضوع مسأله معامله بالمعنى الاخص است ولى اگر كسى وجه اول را قبول كرد و اگر آن وجه هم تمام بشود در معاملات بالمعنى الاعم هم جارى است و خاص معاملات بالمعنى الاخص نيست چون در آن وجه گفته مى شود كه نهى از مسبب به معناى مبغوض بودن آن مسبب است و لازمه مبغوض بودن اين است كه شارع آن مسبب را جعل نكند و اين خاص مسبب انشائى نيست و مسبب غير انشائى را هم در بر مى گيرد مثلا مى گويد (لا تذك بغير الحديد) يا (لاتذك فى الحرم) تذكيه در اين دو مورد مبغوض مى شود و مولى آن را جعل نمى كند يعنى در اين جا شارع آن مسبب را قبول ندارد و جعل نمى كند پس حاصل نشده و باطل است ولى مرحوم ميرزا چون وجه خودش را قبول دارد كه خاص تصرفات انشائى است فلذا ايشان معاملات را به معامله بالمعنى الاخص اختصاص داده است.    بنابراين فرقى بين اين دو وجه ظاهر مى شود كه طبق وجه اول معاملات بالمعنى الاعم با نهى از مسبب باطل خواهد شد و موثر آن اثر نخواهند بود و طبق وجه دوم معاملات بالمعنى الاخص موضوع مسأله خواهند بود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (527)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 527  ـ  شنبه 1393/12/16**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در نهى از معاملات بود و عرض شد كه گاهى نهى از سبب است و گاهى از مسبب شرعى و فرض سوم هم اين است كه نهى به آثار معامله بخورد كه تصرف در ثمن يامثمن است مثلا بگويد (ثمن العذرة سحت) يا از اكل مال و ثمن يا مثمن نهى بكند و بفرمايد (لا تاكلوا اموالكم...) كه اگر به اين موارد نهى  تعلق گرفت در اين صورت بحث مى شود كه آيا ممكن است دال بر فساد باشد يا خير و آن، در دو صورت است يكى اين كه نهى به تمام تصرفات در ثمن يا مثمن تعلق بگيرد مثلاً اگر حرمت اكل را بر حرمت مطلق تصرفات كسى كه مال به او منتقل مى شود حمل كنيم، دلالت آن بر فاسد بودن معامله به ملازمه عقلى ثابت مى شود چون انتقال مال به ديگرى اگر هيچ اثر تكليفى برايش نداشته باشد ـ هر چند آنها غير از حكم وضعى به انتقال ملكيت است ـ ليكن جعل ملكيت و حكم وضعى در چنين موردى لغو است چون احكام وضعى مذكور مى خواهد موضوع احكام تكليفى قرار بگيرد و از اين باب عقلاً با فساد ملازمه پيدا مى كند و شارع اين احكام را جعل نمى كند مخصوصاً اگر گفته شود كه احكام وضعى اصلاً از احكام تكليفى انتزاع مى شود كه در اين صورت ملازمه عقلى روشن تر است پس اگر همه آثار حكم وضعى نسبت به طرف معامله ممنوع و حرام باشد لازمه عقلى آن نفى حكم وضعى و صحت معامله است و نهى تكليفى مذكور دلالت التزامى عقلى پيدا مى كند بر فساد .  همچنين اگر نهى و تحريم از يك اثر باشد ولى آن اثر، اثر ركنى و قوام آن معامله باشد عرفاً و عقلائياً كه اين جا هم دلالت و ملازمه عرفى شكل مى گيرد مثلا در بيع گفته اند تسليم و تسلم اثر ركنى معاوضه است و مقصود از معاوضه داد و ستد است و لذا گفته اند كه اگر از ابتدا قدرت بر تسليم در معاوضه نباشد معامله باطل است چون مقتضاى معاوضه تسليم و تسلم و تحت اختيار ديگرى قرار گرفتن مال است و لذا اگر قدرت بر تسليم و تسلّم نبود معامله باطل است چون اين ركن معامله است و بدون آن عرفاً معاوضه اى در كار نبوده و لغو عرفى است مثلا اگر كسى مالى را كه در قعر دريا است بفروشد عقلاً انتقال مالكيت معقول است وليكن عقلائى نبوده و باطل است اما اگر اين گونه نبود و اثرى از آثار معامله محرم شد مثلا گفت عوض را به ديگرى نفروش و فروختن، يكى از آثار صحت معامله است و ركنى هم نيست در اين صورت چنين تحريمى دال بر فساد نيست نه عقلا و نه عرفا.  بله، چنانچه كسى بگويد اگر اين معامله صحيح باشد دليل صحت معامله يا ترتب اثر بر آن تخصيص خورده است و مقتضاى اصل عدم تخصيص اين است كه ملك نشده باشد و تخصصاً موضوع اثر نباشد پس با اين اصل عدم تخصيص، تخصص را ثابت مى كنيم و همچنين اين كه معامله فاسد است و موضوع مالكيت نيست تا تخصيصى در كار نباشد .  جوابش اين است كه اصالة عدم تخصيص در موارد دوران بين تخصيص و تخصص جارى نيست گرچه برخى جارى كرده اند مثلا اگر گفت (لا تبع ما اقطعك السلطان) چيزى كه سلطان به تو داد آن را نفروش ممكن است اين نكته از باب عدم ملكيت و بطلان اقطاع سلطان باشد و ممكن است فقط فروش آن ملك جائز نباشد كه تخصيص در سلطنت بر ملك است كه اگر كسى در اينجا به اصالة عدم تخصيص تمسك كند و بگويد اين جا از باب تخصيص نيست بلكه تخصص است و تمليك باطل است فساد آن معامله ثابت مى شود مثل (اكرم كل عالم) و از دليلى هم ثابت شود كه اكرام زيد واجب نيست ولى نمى دانيم چون عالم نيست و يا عالم هست و در عين حال اكرامش واجب نيست كه در اين جا گفته مى شود نمى توان به اصالة عدم تخصيص تمسك كرد و خروج تخصصى را اثبات نمود و اصل اطلاق و عموم براى اثبات خروج موضوعى حجت نمى باشد بنابراين فقط در مورد اول و دوم مى شود از دليل حرمت آثار فساد را اثبات كرد.  ما در اضواء در اين جا اشكالى وارد كرده ايم([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_527.doc#_ftn1)) كه مقصود از اين بحث چيست كه در اين جا آمده است اگر مقصود اين است كه دليل نهى كه حرمت را بر تمام آثار و يا اثر ركنى قرار داده حرمت به معناى اولى باشد كه همان حرمت تصرف در مال غير است قطعاً اين حرمت دال بر فساد هست ولى اين به معناى ارشاديت نهى است چون ديگر نمى خواهد تحريم جديدى قرار دهد و اين نهى به همان حرمت تصرف در مال غير اشاره مى كند كه به دليل خود نهى جعل شده است و موضوعش مال غير است نه ثمن معامله كذايى پس چنين تحريمى اخبارى و ارشادى مى شود به حرمت ديگرى كه بر عنوان ديگرى است و بحث در نهى مولوى است نه ارشادى به حرمت ديگرى كه آن حرمت بدون معامله هم در مال غير ثابت است  و موضوع آن ثمن و مثمن نيست بلكه مطلق مال غير است .  اگر اين بحث ناظر به رواياتى باشد كه نهى در آنها به عنوان ثانوى غير از حرمت مال غير تعلق گرفته است و غير از حرمت مال غير است مثلا مالى به ديگرى منتقل شده و از طرف مال غير بودن حرمتى در كار نيست ولى به عنوان ثانوى ديگرى تصرف در آن حرام است در اين صورت چنين حرمتى با صحت معامله منافات ندارد و مثل اين مى ماند كه تصرف در مال خريده شده به عنوان ثانوى حرام باشد مثلاً براى او خوردنش ضرر دارد و يا نذر كرده كه در آن تصرف نكند كه نه عقلا مستلزم فساد است و نه عرفا و آنچه كه مستلزم فساد است نبودن جواز تصرف به عنوان اولى است كه با صحت قابل جمع نيست اما جائى كه حرمت از اين قبيل نيست دلالت بر فساد تمام نيست.  به اين اشكال اين گونه مى توان پاسخ داد كه نظر كسانى كه وارد اين بحث شده اند نوع سومى از نواهى و تحريمها است نه حرمت به معناى مال غير بودن كه نهى از تصرف در ثمن ارشاد به آن شود و نه حرمت به عنوان ثانوى مثل حرمت مخالفت نذر و امثال آن بلكه حرمت هاى مولوى اى است كه به يك معامله يا ثمن و مثمن آن تعلق بگيرد به عنوان حرمت تكليفى مثل رواياتى كه در بحث مكاسب محرمه آمده است مثلا گفته است (اجر المغنيه سحت) يا (اجر الماشطة سحت) يا (اجر الباغيه سحت) يا (ثمن الخمر سحت  لعن الله بائعها و ...) كه روشن است اين ادله نمى خواهد مجرد بطلان و حرمت تصرف در مال غير را بگويد بلكه يك حرمت تكليفى ديگرى را جعل كرده است و در اين جا حرمت هايى ثابت شده است كه برخى روى عنوان معامله رفته است مثل (و حرم الربا) بنابر اين كه ربا اسم معامله است و بنابر تصرف در ثمن و مثمن معامله مثل رواياتى كه در آنها نهى از اجر مغنيه و ماشطه و ثمن خمر و خنزيز آمده است كه لسانش لسان بطلان و ارشادبه مانعيت نيست بلكه لسان جعل تحريم مولوى و تكليف مستقلى از حرمت تصرف در مال غير است و اين قبيل تحريم ها مستلزم فساد است با اين كه مدلول اولى آنها حرمت تكليفى است نه حرمت وضعى و بر خصوص آن عناوين قرار گرفته است نه بر تصرف در مال غير مثلا قرآن در تحريم ربا فرموده است (فاذنوا بحرب من الله و رسوله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_527.doc#_ftn2)) كه اين به خاطر حرمت تصرف در مال غير نيست بلكه حرمت اضافى است و هكذا (اجر المغنيه سحت) و فقها از اين تحريمها و مكاسب محرمه فساد و بطلان معامله را فهميده اند و آن ملازمه عقلى و يا عرفى كه گفته شد در اينجا تمام است.  البته در اين جا يك بحث مى ماند كه متعلق اين حرمت چيست و اين نهى به چه چيزى تعلق گرفته است و چه چيزى حرام است؟ تصرف در مال غير حرام است كه اين همان حرمت اول است و حرمت ديگرى نيست يا تلفظ و انشاء حرام است كه اين سبب است نه مسبب و ظاهر معاملات آن است كه اسم مسبب است نه سبب و تلفظ هم از نظر فقهى حرام نيست پس چه چيزى محرم به اين حرمتها است و بايد اين مطلب در مكاسب محرمه بحث شود كه متعلق اين حرمت چيست؟ و صحيح آن است كه تكسب به خريد و فروش خمر حرام است و تكسب از طريق بغى ، زنا ، غناء و افعال محرم حرام است يعنى هم فعلش حرام است و هم تكسبش حرمت ديگرى دارد و متعلق حرمت، خود عمل تكسب خارجى است كه از آن مى توان به سبب عقلائى و يا تسبب خارجى و عملى تعبير كرد و اين عمل خارجى دو حرمت دارد يكى اين كه اموال ديگران به او منتقل نشده است و تصرف وى در آنها تصرف در مال غير بوده و حرام است و لذاضمان دارد و بايد به او برگرداند و هم حرمت تكسب دارد ولذا گفته شده مكاسب محرمه يعنى درآمدهاى غير صحيح و باطل از آن طريق هم حرام ديگرى است كه أشد از حرمت تصرف در مال غير است و ديگرى راضى هم باشد بازهم تكسب مذكور حرام انجام گرفته است و چنين حرمت هايى مستلزم فساد است و حرمت تكليفى به عنوان اولى است كه غير از ارشاد به بطلان و حرمت تصرف در مال غير است و بدين ترتيب بحث از هر سه جهت در مقام اول به پايان مى رسد.  مقام دوم: استفاده بطلان معامله از برخى از روايات به سبب حرمت آن مى باشد مثل رواياتى كه در باب تصرفات عبد بدون اذن مولايش وارد شده است كه از نظر سند هم معتبر است كه از آن ها استظهار شده است نهى تحريمى هم مستلزم فساد است و روايت زراره از اين قبيل است كه مى فرمايد(عن أبى جعفر(عليه السلام)**قال: سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال: ذاك إلى سيده إن شاء أجازه و إنْ شاء فرق بينهما**) به اين معنا كه اگر سيد به عبد اجازه دهد صحيح است و اگر اجازه ندهد عقد باطل است **(قلت - أصلحك اللَّه انَّ الحَكَم بن عيينة و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: انَّ أصل النكاح فاسد و لا تحل إجازة السيد له)** يعنى اين ها از فقهاى عامه بوده اند و گفته اند چون نكاح عبد بدون اذن سيد بوده اصل نكاح باطل است و مثل نكاح در عده است كه با اجازه هم درست نمى شود.  **(فقال أبو جعفر**(عليه السلام) **انه لم يعص اللَّه و انما عصى سيده فإذا أجازه فهو له جائز)**([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_527.doc#_ftn3)) امام(عليه السلام) حرف آنها را رد مى كند كه عبد، امر سيد را مخالفت كرده است و كار حرامى را نكرده است پس اگر سيد اجازه دهد درست است و گفته شده از اين مطلب استفاده مى شود كه اگر عصيان الهى شده باشد نكاح باطل بود و عصيان خدا به مخالفت نهى تكليفى است و اين بدان معنا است كه اگر نهى به معامله تعلق بگيرد از طرف خدا عصيان و مخالفتش موجب فساد آن است زيرا كه عصيان ظهور دارد در مخالفت نهى تكليفى پس ظاهر صدر ذيل اين روايت اين است كه اگر عصيان خدا در كار باشد معامله فاسد مى شود و اين همان مطلوب قائل به فساد است.  اين استدلال تمام نيست و وجه آن خواهد آمد .      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_527.doc#_ftnref1). اضواء و آراء، ج1، ص463.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_527.doc#_ftnref2). بقره، آيه 279.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_527.doc#_ftnref3). وسايل الشيعه، ج21، ص114 (26666-1). |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (528)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 528  ـ  يكشنبه 1393/12/17**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در رواياتى بود كه در باب تزويج عبد باذن مولايش وارد شده بود مثل روايت ابى بصير كه خوانده شد  **(عن أبى جعفر**(عليه السلام) **قال: سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال: ذاك إلى سيده اِنْ شاء أجازه و اِنْ شاء فرق بينهما قلت - أصلحك اللَّه انَّ الحَكَم بن عيينة و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: انَّ أصل النكاح فاسد و لا تحل إجازة السيد له قال أبو جعفر**(عليه السلام) **: انه لم يعص اللَّه و انما عصى سيده فإذا أجازه فهو له جائز**).([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_528.doc#_ftn1))  از اين تعبير ذيل كه مى گويد **(انه لم يعص الله)** استفاده مى شود كه اگر خدا را عصيان مى كرد يعنى عقد انجام شده منهى عنه بود موجب بطلان مى شد و نكته عدم بطلان عدم معصيت خدا است پس اگر معصيت شارع بود عقد باطل بود و اين دلالت دارد بر اين مطلب كه معامله اى كه متعلق حرمت شارع است موجب فساد آن مى شود لهذا از اين رواياتى كه شبيه به اين روايت است استفاده مى شود كه نهى و حرمت شرعى معامله موجب فساد آن است. اين استدلال صحيح نيست چون اين استدلال وقتى درست است كه عصيان در روايت بر عصيان تكليفى حمل شود و حال آنكه مقصود در اين جا عصيان وضعى است نه عصيان تكليفى و به طور كلى در باب معاملات، زياد تعبير به عصيان ، حرمت و عدم جواز در معانى وضعيه بكار مى رود مثلا گفته مى شود **(الصبى اذا بلغ خمسه عشر جاز امره)** و يا قبل از آن **(لايجوز بيعه)** و اين عدم جواز وضعى است نه حرام تكليفى و حتى در اين روايت هم تعبير كرده است **(فهو له جائز)** و اين جائز به معناى مباح تكليفى نيست بلكه جواز وضعى و صحت و نفوذ مراد است و كلمه تحريم هم همين طور است و حرمت به معناى حرمت وضعى در معاملات زياد استعمال مى شود مثل **(انما يحرم الكلام و يحلل الكلام)** در اين جا عصيان هم همين گونه بوده و به معناى عدم مشروعيت است و حمل عنوان عصيان بر هر دو معنا تكليفى و وضعى هم، همانند استعمال لفظ در دو معناست كه صحيح نمى باشد و قرائنى در روايت است كه مراد، عصيان وضعى است يعنى مراد غير مشروع بودن است و اين كه نكاح عبد بدون اذن سيد از نظر شارع مشروع است و حرمت وضعى ندارد و مثل نكاح شغار و يا نكاح در عده و يا نكاح اختين نيست كه مشروع نباشد و لذا عبد مذكور حرام وضعى را انجام نداده و معصيت وضعى نكرده است يعنى چيزى كه در نظر شارع مشروع نيست را نياورده است بلكه تنها حق و اذن مولايش را عصيان وضعى كرده است يعنى عدم مشروعيت از ناحيه اذن و حق سيد مى باشد كه وقتى اذن بدهد از نظر حق سيد هم مشروع مى شود پس عصيان و عدم مراعات حق سيد نموده است نه شارع و اين عصيان هم با اجازه لاحق سيد رفع مى شود و فعلش از ابتدا جائز و مشروع و نافذ مى شود همانند موارد فضولى كه با اجازه مالك مشروع و نافذ مى گردد.  پس اصلاً مقصود، عصيان تكليفى نيست كه عبارت از مخالفت نهى يا امر تكليفى باشد و اين روايت هم مثل رواياتى است كه مى گويد **(انما يحلل الكلام و يحرم الكلام)** و يا مى گويد **(بيع الصبى لا يجوز)** كه مراد از اين ها حرمت و عدم جواز وضعى است و شهيد صدر(رحمه الله) در اينجا قرائنى را بر اين كه مقصود عصيان وضعى است ذكر مى كند.  **قرينه اول:** يك قرينه خود تعبير سائل در صدر روايت است كه مى گويد در مورد مملوكى كه بدون اذن سيدش تزوج كرده سؤال كردم و تزويج بدون اذن سيد موجب حرمت تكليفى نيست بلكه موجب عدم ترتيب اثر و حرمت وضعى است مانند بيع فضولى كه حرام تكليفى نيست و اين هم عقد نكاح فضولى است و تا مالك اذن ندهد نافذ نيست پس فرض سؤال، عدم صحت و عصيان وضعى است نه ارتكاب فعل محرمى، چون صحت مشروط است به اذن سيدش و سوال سائل از عدم صحت است كه همان عصيان وضعى و عدم جواز وضعى است و تعبير امام(عليه السلام)كه مى فرمايد **(عصى سيده)** نيز اشاره به همان جهت سؤال سائل است پس بايد مراد از **«لم يعص الله»** هم عصيان وضعى باشد نه معناى ديگرى.  **قرينه دوم:** تعبيرى است كه امام(عليه السلام) در ذيل فرموده است كه مى گويد **(فاذا اجازه فهو له جائز)** كه اين جائز در صحت وضعى ظهور دارد كه مقابل عصيان سيد و رافع آن است و همچنين تعبير به اجازه چون اجازه رافع بطلان و عدم مشروعيت ـ كه عصيان وضعى است ـ مى شود نه رافع حرمت و عصيان تكليفى زيرا اگر حكم تكليفى به حرمت باشد مثلا مكلف با علم به مال غير بودن در آن مال تصرف كرده باشد با اجازه لاحق حرمت وضعى رفع مى شود ولى چنانچه حرمت تكليفى آن محقق شده باشد با اجازه رفع نمى شود پس خود امام(عليه السلام)هم عصيان را معلق كرده است بر عدم اجازه كه عصيان وضعى است و قرينه مى شود كه مقصود از عصيان خدا و شارع هم عصيان وضعى است نه عصيان حرمت تكليفى كه اگر موضوعش شكل بگيرد با اجازه لاحق رفع نمى شود.  **قرينه سوم:** اين است كه اگر مقصود از عصيان در كلام امام(عليه السلام) عصيان تكليفى باشد فرقى بين **(لم يعص الله)** و **(عصى سيده)** نمى ماند زيرا كه عصيان تكليفى سيد عصيان تكليفى خدا هم هست چون جائى كه سيد امر و نهى كند، شرعاً بر عبد هم واجب است كه اطاعت كند و تمرد عبد داراى حرمت شرعى هم هست بله، اگر عصيان وضعى معنى كرديم فرق مى كند چون صحت از نظر حق شارع ثابت است منتهى حق و رضايت سيد هم چون كه شرط است اذن و رضايت او هم لازم مى شود و الا عدم مشروعيت از نظر عدم اراده و خواست سيد خواهد بود كه از آن به (عصى سيده) تعبير شده است كه اگر اذن سيد بيايد اين عدم جواز عصيان وضعى هم رفع مى شود پس اگر بر عصيان وضعى حمل كرديم اين تفكيك و تفصيل در روايت درست و مفهوم است بر خلاف اين كه اگر بر عصيان تكليفى حمل شود مگر اين كه كسى بگويد مقصود از عصيان تكليفى شارع به عنوان اولى باشد كه وجهى ندارد و هر دو نحو يك عصيان تكليفى شرعى است .  **قرينه چهارم:** اين است كه عصيان تكليفى سيد فى نفسه در اينجا معقول نيست چونكه اگر عصيان تكليفى باشد بايد سيد منع و نهى اى كرده باشد كه مخالفتش حرام باشد حال آن امر و نهى به چه چيز تعلق گرفته است؟ اگر عبدش را از تلفظ به نكاح نهى كرده است كه اين عمل اولاً: تحت سلطنت مولا نيست و ادله وجوب اطاعت عبد شامل اين امور نمى شود و شامل عين و افعال و منافع عبد است كه حق مولا است و حرف زدن يا نفس كشيدن و امثال آن از جانب عبد مربوط به حقوق واجب الاطاعه نسبت به سيد نيست  و آنچه كه ثابت است در محدوده امورى است كه به حقوق سيد از منافع و ملكيت و در آمد و امثال آن مرتبط است كه البته يكى از آن امور هم ازدواج است چون وقتى ازدواج كند منافعش كم مى شود پس منع و عصيان تكليفى اگر از تلفظ و انشاء بيع و نكاح باشد موضوع ندارد و علاوه بر اين كه اين نهى از سبب است كه موجب بطلان معامله نيست و اگر مقصود از منع تكليفى و نهى سيد، نهى از مسبب باشد يعنى نهى از تحقق زوجيت ، كه مثلاً اگر مولا اينگونه گفته است : كه اين زوجيت را براى خود ايجاد نكن، اين مسبب بدون اذن سيد در خارج ايجاد نمى شود و تا اجازه ندهد مسبب ايجاد نشده است و عصيانى رخ نداده است ولى ظاهر روايت اين است كه عصيان سيد واقع شده است و با اجازه، جايز شده و رفع مى گردد.  پس اگر عصيان تكليفى را به لحاظ تلفظ عبد به لفظ نكاح بدانيم كه مولا چنين حقى را ندارد مضافاً به اينكه شما نهى از سبب را هم موجب بطلان نمى دانيد بلكه نهى از مسبب را منشا بطلان مى گيريد و اگر مقصود عصيان تكليفى نسبت به مسبب باشد آن هم تا مولا اجازه ندهد مسبب در خارج ايجاد نشده و حرامى مرتكب نشده است و ظاهر روايت اين است كه عصيان مولى حاصل شده است و با اجازه رفع مى شود بنابراين (عصى سيده) را به اين قرينه بايد بر عصيان وضعى تعبير كنيم و به طور كلى اين روايات از اين سنخ است و همچنان كه حرمت و عدم جواز بر حرمت و عدم جواز وضعى حمل مى شود مقصود از عصيان هم اين است كه اين معامله از نظر شارع مشروع است و معامله غير جايز و غير مشروع از نظر قانون و حق شرع انجام نگرفته است بلكه تنها رعايت حق و نظر سيدش لازم است كه از اين حيث عصيان وضعى او صورت نگيرد كه آنها هم با اجازه حاصل مى شود برخلاف نكاح شغار و جمع بين اختين و امثال آن كه حرام وضعى شرعى مى باشد .  به اين ترتيب بحث معاملات هم تمام مى شود و اگر بخواهيم نتيجه بگيريم اينگونه بايد گفت كه در باب عبادات ملاك اقتضاى فساد روشن است و اين كه كدام نهى اى در عبادات مولوى و كدام ارشادى است نيز نكات آن را روشن كرديم اما در باب معاملات گفته شد كه اگر نهى به سبب بخورد مقتضى فساد نيست و اگر نهى از معامله به معناى مسبب باشد مقتضى فساد است كه دو وجه آن هر دو ردّ شد بلكه برخى مثل صاحب كفايه(رحمه الله)([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_528.doc#_ftn2))در نهى از مسبب گفته اند دلالت عقلى بر صحت دارد كه بحث از آن هم گذشت ولى خيلى از اوقات نهى و حرمت در معاملات ارشاد به فساد و بطلان است و اين غير از اقتضاى نهى فساد معامله است مخصوصا اگر نهى به آثار معامله تعلق بگيرد كه در اين گونه موارد ـ حتى اگر دلالت بر حرمت تكليفى معامله نداشته باشد ـ برفساد معامله دلالت مى كند. به عبارت ديگر در باب معاملات وقتى نهى اى به معامله يا آثارش بخورد مثلا بگويد **(ثمن العذرة سحت)** يا به خود كسب تعلق بگيرد و بگويد فلان كسب حرام است **(نهى النبى عن بيع الغرر)** اين نوع نواهى در باب معاملات معمولا ارشاد است به فساد آن معامله از اين باب كه در باب معاملات غرض اصلى ترتب آن آثار است و وقتى بگويد آنها حرام هستند و عرفاً فاقد ترتب آثار هستند يعنى آن معامله انجام نگرفته است  و جائى كه قرينه بر صحت معامله نباشد هم همين حرمت وضعى و بطلان استفاده مى شود و اين نواهى معمولاً در معاملات ظهور دارد در ارشاد به فساد به همان نكته اى كه گفته شد كه در معاملات غرض اصلى نقل و انتقال است و اگر اين نقل و انتقال نباشد تصرف در مال غير است و حرام خواهد بود پس وقتى مى گويد تصرف حرام است يعنى نقل و انتقال صورت نگرفته است و اين قرينه عرفى مى شود بر اين كه اين معامله باطل است و همچنين نهى از خود معامله به معناى سبب و يا تحريم آن در همين معناى ارشادى ظهور عرفى پيدا مى كند كه به معناى حرمت وضعى و عدم مشروعيت است. بنابراين نواهى در باب معاملات معمولاً بر حرمت وضعى حمل مى شوند نه تكليفى و يا بر حرمت تكليفى تصرف در مال غير حمل مى شوند كه لازمه حرمت وضعى است مگر اين كه قرينه اى بر خلاف آن باشد و در برخى از نواهى و تحريمها در باب معاملات حرمت اضافى آن معامله نيز استفاده مى شود كه قرينه مى خواهد كه اين قرينه در باب مكاسب محرمه مثل ربا و اجر زانيه و بيع خمر موجود است و الا تمام اين تعبيرها در باب معاملات بر نواهى و تحريم هاى وضعى حمل مى شوند و يا بر حرمت تصرف در مال غير حمل مى گردند كه آن هم اخبار و ارشاد به بطلان و عدم حصول نقل و انتقال است و نكته حمل بر ارشاديت هم همين نكاتى است كه به برخى از آنها اشاره شد.      [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_528.doc#_ftnref1). وسائل الشيعه، ج21، ص114 (26666-1).  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_528.doc#_ftnref2). كفاية الاصول، ص189. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (529)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 529  ـ  دوشنبه 1393/12/18**  بسم الله الرحمن الرحيم  **مفاهيم:**  مفهوم در لغت در مقابل منطوق است مفهوم، ما يفهم و يدرك است چه از لفظ و چه از غير آن ـ مثل اشاره ـ و از صفات معنا است و منطوق از صفات لفظ است يعنى ما ينطق به وليكن بحث در معناى اصطلاحى مفهوم است ولذا لازم است براى مفهوم يك تعريف اصطلاحى بيان كنيم كه در اين مورد نيز گفته اند  (حكم غير مذكور)  و يا (حكم بغير مذكور) است كه مقصود از آن اجمالا روشن است كه مقصودشان اين است كه كلام يك مدلول اصلى دارد كه در كلام مذكور است و اسم آن را منطوق مى گذارند ولى گاهى اوقات مدلول ديگرى هم هست كه در الفاظ دال مستقيم بر آن ذكر نشده است ولى به تبع و بالملازمه فهميده مى شود كه آن مفهوم است .  به عبارت ديگر مفهوم مدلول التزامى است نه مدلول مطابقى يا تضمنى و مدلول التزامى به تبع مدلول مطابقى است و الفاظ دلالت مستقيم بر آنها ندارند و اين مقدار در تعريف اصطلاحى مفهوم مسلم است كه مدلول تبعى و التزامى است نه اصلى و مطابقى ولى هر مدلول التزامى مفهوم نيست مثلا دلالت التزامى دليل امر به فعلى، بر وجوب مقدمه آن يا حرمت ضد آن مفهوم نيست پس مطلق مدلول التزامى و تبعى مفهوم نمى باشد بله، اصل اين كه مفهوم مدلول التزامى است مورد قبول است ولى آن مقدار كافى نيست و اين جنس معناى اصطلاحى مفهوم است و بايد فصل آن هم مشخص شود تا اغيار خارج گردند و لذا تعاريفى را در اين رابطه ذكر كرده اند تا با آن قيد مداليل التزامى ديگر از تعريف اصطلاحى مفهوم خارج شود .  **تعريف اول:** اين تعريف در تعبير مرحوم ميرزا(رحمه الله)آمده است([[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftn1)) ; ايشان گفته است مفهوم اصطلاحا مدلول التزامى بيّن بالمعنى الاخص است كه بيّن بالمعنى الاخص در منطق يعنى لازمى كه تصور ملزوم براى انتقال به لازم كافى باشد و بيّن بالمعنى الاعم يعنى اگر تصور ملزوم و لازم و نسبت ميان آنها موجب تصديق به آن مى شود و غير بيّن يعنى هر دو طرف و نسبت را هم تصور كنيم باز حكم به ملازمه نمى شود مگر اين كه برهانى بر آن اقامه شود ايشان مى فرمايد مفهوم مدلول التزامى بيّن بالمعنى الاخص است به نحوى كه تصور ملزوم كافى باشد تا انسان به لازم هم پى ببرد مثلا **(فلا تقل لهما اف)**([[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftn2))را كه تصور مى كنيم كافى است كه تصديق كنيم زدن آنها نيز حرام است و همچنين است استفاده انتفاء عندالانتفاء از جمله شرطيه، البته ايشان در شرح مطلب خويش لازم بيّن بالمعنى الاعم را هم ضمن مهفوم دانسته است .  در اين بيان اشكال شده است كه **اولاً:** برخى از تقريباتى را كه آقايان براى مفهوم شرط ذكر مى كنند برهانى است مثلا انحصار عليت شرط را با برهان فلسفى ثابت مى كنند كه لزوم غير بيّن است پس بايد مفهوم نباشد **ثانياً:** برخى از دلالت هاى التزامى بيّن بالمعنى الاخص است و در عين حال مفهوم نيستند مثلا دلالت امر به غسل با ماء به اين كه آب طاهر است و يا دليل دال بر مطهريت و طهوريت آب دلالت بر طاهر بودن آن هم مى كند بنحو لزوم بيّن بالمعنى الاخص و لذا معناى طهور در آيه **(و انزلنا من السماء ماءً طهوراً)**([[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftn3)) مطهريت آب است و از آن طهارت ماء را هم استفاده كرده اند چون مطهر و طهور بودن مستلزم طاهر بودن است.  خلاصه اين تعريف كافى نيست و فصل ذكر شده در آن مخرج اغيار نمى باشد و اين تعريف نه منعكس است و نه مطرد.  **تعريف دوم:** تعريفى را هم صاحب كفايه(رحمه الله)([[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftn4)) بيان كرده است به اين نحو كه مفهوم حكم اخبارى يا انشائى است كه لازم خصوصيت مدلول مطابقى است نه أصل مدلول مطابقى يعنى همان ملازمه ـ كه جنس است ـ در اين جا اخذ كرده منتها مى فرمايد اين مدلول التزامى بر دو قسم است; گاهى مدلول التزامى خود حكم است و گاهى مدلول التزامى خصوصيتى است كه در حكم اخذ و لحاظ شده است مثلا وجوب وضو لازمه اصل وجوب نماز است و يا وجوب سفر ـ كه مقدمه حج و لازمه فعل حج است ـ لازمه أصل وجوب حج است يعنى اين لازمه اصل حكم است به وجوب حج و مربوط به خصوصيتى در اين حكم نيست اما مفهوم شرط ـ كه مى گوئيم جمله شرطيه مفهوم دارد ـ مثلاً انتفا وجوب اكرام عند انتفاء مجى به خاطر خصوصيتى است كه در حكم به وجوب اكرام اخذ شده است و آن خصوصيت تعليق انحصارى بر شرط است و از خصوصيت تعليق حكم به صورت تعليق انحصارى انتفاء عند الانتفاء فهميده مى شود چه آن خصوصيت ـ انحصارى ـ وضعاً از منطوق استفاده شود و چه با اطلاق اثبات شود و در ذيل هم گفته است كه فرقى نمى كند كه مفهوم از سنخ حكم منطوق باشد يا مفهوم مخالف.  بر اين تعريف هم اشكال شده است كه **اولاً:** مفهوم موافق از خود حكم فهميده مى شود نه از خصوصيت در حكم يعنى از حكم به حرمت **(افّ)** گفتن حرمت ضرب فهميده مى شود و خصوصيت در مدلول مطابقى باعث انفهام موافق نمى شود پس آنچه در ذيل كلامشان آمده ـ كه تعريف شامل هر دو مفهوم است ـ صحيح نيست.  **ثانياً:** تعريف مانع هم نيست چون ممكن است در جائى مدلول التزامى لازمه خصوصيتى در حكم منطوق باشد نه لازمه اصلش وليكن بازهم مفهوم نيست مثلا اگر معناى امر جامع طلب باشد و از اطلاق، خصوصيت شدت طلب كه وجوب است استفاده شود اين خصوصيت ـ كه وجوب است و با اطلاق ثابت مى شود ـ مستلزم وجوب مقدمه آن واجب خواهد بود و اين مثل خصوصيت انحصاريت است كه با اطلاق استفاده مى شود و دال بر مفهوم است پس وجوب غيرى مقدمه از اين خصوصيت در معناى لفظ ـ كه جامع طلب است و با اطلاق ثابت مى شود ـ فهميده مى شود و حال اين كه اين دلالت التزامى امر بر وجوب مقدمه مفهوم نيست .  **تعريف سوم:** مرحوم اصفهانى(رحمه الله)([[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftn5))ضابطه و تعريف ديگرى را مطرح كرده است و فرموده است كه مفهوم دلالت تابع است كه منظور همان مدلول التزامى بودن است كه جنس است و فصل را اين گونه معرفى نموده است كه اين مدلول بالتبع حيثيت انفهام تبعى آن و تلازمش بايد در منطوق موجود باشد يعنى اگر حيثيت و نكته اى كه دلالت التزامى به واسطه آن شكل مى گيرد يعنى دليل ملازمه در منطوق كلام است به آن مفهوم مى گوئيم أما اگر از خارج ثابت مى شود به آن مفهوم نمى گويند و مواردى كه نقض كرديد بر اين تعريف وارد نيست چون مثلا در وجوب مقدمه نكته ملازمه را در لفظ نداريم و لفظ فقط وجوب نفسى را مى رساند و دليل ملازمه بين وجوب شى و مقدماتش برهان عقلى است كه ربطى به دليل امر به حج ندارد و در آن موجود نيست و امر حج تنها دال بر وجوب ملزوم است و تمام ادله استلزامات عقلى براهين عقلى است و ربطى به دليل امر به شى ندارد و حيثيت آن انفهام تبعى و ملازمه در منطوق نيست به خلاف مفهوم كه وقتى مى گوئيم جمله شرطيه مفهوم دارد اگر جمله مفهوم داشته باشد يعنى حيثيت انحصارى بودن شرط و سبب را از جمله شرطيت استفاده كرديم و از دليل خارج استفاده نكرديم بلكه از خصوصيتى كه در خود جمله شرطيه آمده است كه وجوب اكرام را معلق كرده است بر مجىء به صورت انحصارى استفاده شده است و اگر اين خصوصيت انحصاريت در جمله و منطوق نبود ما حكم به مفهوم نمى كرديم پس هر جا نكته انفهام در خود منطوق باشد مفهوم مى شود.  در اينجا اشكال وجوب مقدمه كه بر كلام مرحوم آخوند(رحمه الله)وارد مى شد بر اين وارد نمى شود چون كه دليل ملازمه از دليل وجوب استفاده نمى شود حتى اگر وجوب از خصوصيات منطوق باشد وليكن اشكال اول در اين جا هم هست كه اين خصوصيت در مفهوم موافقت نيست و از خارج مى دانيم كه اگر **(افّ)** گفتن حرام باشد زدن آنها به طريق اولى حرام است و اين يك نكته عقلى يا عرفى است و در لفظ خصوصيتى دال بر آن نيست پس اگر بخواهد هر دو مفهوم را تعريف كند اين اشكال جامع نبودن به آن نيز وارد است البته ايشان نگفته اند كه مى خواهند هر دو مفهوم را تعريف كنند .  همچنين به اين تعريف، اشكال ديگرى هم وارد شده است كه مانع اغيار هم نيست چون اين كه گفته حيثيت انفهام بايد در منطوق باشد مقصود چيست اگر مقصود اين است كه بايد صغراى ملازمه ذكر شود اين در همه جا در منطوق است و در وجوب مقدمه هم ملزوم كه وجوب نفسى است در منطوق ذكر شده است و اگر مقصود اين است كه بايد نكته كبراى ملازمه و تبعيت در منطوق ذكر شده باشد تا مفهوم شود بازهم نقضى وارد مى شود به اينكه اگر ما توقف را ـ كه نكته ملازمه در وجوب مقدمه است ـ در منطوق آورديم و مثلا بگوئيم نمازى كه متوقف است بر وضو را انجام بده اين جا بايد وجوب مقدمه مفهوم شود با اينكه چنين نيست و مجرد ذكر نكته تلازم، مدلول التزامى را مفهوم نمى كند و لذا اين تعريف مانع اغيار نيست .  **تعريف چهارم:** شهيد صدر(رحمه الله) هم در اين جا تعريفى دارد;([[6]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftn6)) مى فرمايد لازم بر دو قسم است يك وقت لازم خود حكم است كه طرف قضيه حمليه يا شرطيه است و يك وقت لازم لازمه كيفيت ارتباط بين حكم و موضوع است حال اگر مدلول التزامى لازم خود حكم باشد به نحوى كه اگر حكم عوض شود آن لازم ديگر موجود نيست مثلا حكم وجوب، به اباحه مبدل شود ديگر آن لازم نيست مانند وجوب مقدمه كه در اباحه نيست در اين جا اين نوع لوازم مفهوم نيست ولى اگر مدلول التزامى لازمه كيفيت ارتباط حكم با موضوع باشد به نحوى كه اگر طرفين آن هم تغيير كند بازهم آن مدلول باقى است اين مدلول التزامى مفهوم است يعنى مفهوم مدلول التزامى نحو ربط حكم به مولايش است كه مدلول هيئت جمله است پس اگر مدلول التزامى، مدلول التزامى هيئت و كيفيت ارتباط حكم به موضوعش شد ـ نه مدلول التزامى حكم مربوط ، به نحوى كه با تغيير آن حكم فرق نمى كند ـ اين مفهوم است و مداليل التزامى غير مفهومى اينچنين نمى باشند و اين تعريف هم فقط مفهوم مخالف را شامل است و شامل مفهوم موافق نمى شود.  ما در حاشيه تقريرات بر اين تعريف شهيد صدر(رحمه الله) چند اشكال وارد كرده ايم:  1) اين كه شامل مفهوم موافقت نيست كه شايد خود ايشان هم درصدد تعريف مفهوم مخالف است .  2) اينكه شامل برخى از مفاهيم كه به نحو مفهوم اسمى استفاده مى شود نيست مثل مفهوم عدد كه عدد هيئت و ربط نيست بلكه مفهوم اسمى است و حرفى نيست .  3) اشكال سومى هم شده است كه اين تعريف شامل عكس نقيض قضيه هم مى شود با اين كه عكس نقيض مفهوم نيست مثلا اگر بگويد **(كل فقيه عالم)** يا **(اذا كان فقيهاً كان عالماً)** از آن استفاده مى شود **(كل من ليس بعالم ليس بفقيه)** با اينكه اين مدلول التزامى مفهوم اصطلاحى نيست اين تعاريف اشكالاتى به حسب ظاهر دارد ولى مجموع اين ها به نكته اى اشاره دارد كه آن نكته صحيح است و در آينده آن را بحث مى كنيم .          [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftnref1). فوائد الاصول، ج2، ص476.  [[2]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftnref2). اسراء، آيه 23.  [[3]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftnref3). فرقان، آيه 48.  [[4]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftnref4). كفاية الاصول، ص193.  [[5]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftnref5). نهاية الدراية، ج2، ص410.  [[6]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2093_94/O_529.doc#_ftnref6). بحوث فى علم الاصول، ج3، ص137. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (530)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 530  ـ  شنبه 1393/12/23**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تعريف مفهوم در مقابل منطوق بود كه در كلمات اصوليين مورد بحث قرار گرفته است و اجمالا مشخص شد كه مفهوم مدلول تضمنى و مطابقى خود خطاب نيست و معنائى است خارج از منطوق كه مى شود از آن به مدلول تبعى يا التزامى تعبير نمود ولى هر مدلول التزامى مفهوم نيست لذا خواستند كه فصلى را اضافه كنند و مدلول التزامى بودن مثلاً جنس در تعريف است و استلزامات عقلى مانند امر به شى دال بر وجوب مقدمه يا حرمت ضد است هم مدلول التزامى است ولى اين ها خارج از مفهوم است لذا قيدى اضافه كردند كه در چهار تعريف گذشت كه يكى تعريف مرحوم ميرزا(رحمه الله)بود كه قيد بيّن بالمعنى الاخص را اضافه كرده بودند و يكى تعريف صاحب كفايه(رحمه الله) بود كه فرموده اند در منطوق بايد خصوصيتى باشد كه اين مدلول التزامى آن خصوصيت باشد نه اصل حكم و ديگرى هم تعبير مرحوم اصفهانى(رحمه الله) كه ظريف تر بود به اين صورت كه مدلول تبعى است و انفهام بالتبع دارد ولى بايد منشأ اين انفهام در منطوق مذكور باشد و يك تعبير هم شهيد صدر(رحمه الله)داشت كه فرمودند مفهوم مدلول التزامى كيفيت ربط بين حكم و موضوع است و اين مدلول التزامى يا تبعى كيفيت ارتباط طرفين كه جزا و شرط و يا حكم و موضوع مى باشد كه اگر طرفين تغيير هم بكند مفهوم باقى است.  اين تعاريف چهارگانه با اشكالات وارده بر هر كدام گذشت گرچه كه بر الفاظ اين تعاريف با دقتى كه گذشت آن اشكالات وارد است ولى مى شود گفت همه اين ها به معيارى اشاره مى كنند كه اگر آن نكته و ضابطه و معيار را درست تعريف كنيم اين همان تعريف مفهوم است; حال تعابيرى كه آمده ممكن است خيلى دقيق نباشد و برخى از اشكالات به آن تعبيرها وارد باشد در اين جا مى خواهيم معيار و مشخصه مفهوم را مشخص كنيم به صورت تحليلى و تفصيلى لهذا سه خصوصيت لازم است كه اين سه مشخصه اگر جمع شود آن مدلول تبعى يا التزامى مفهوم مى باشد .  **مشخصه اول:** مفهوم بايد مدلول لفظ باشد يعنى در لفظ نكته و دالى باشد كه آن نكته و دال اقتضاى آن مفهوم التزامى و تبعى را داشته باشد كه اگر دليل لفظى نباشد مفهوم صادق نيست حتى اگر مدلول التزامى در كار باشد يعنى يك نكته و دلالت لفظى غير از لفظ دال بر اصل حكم اقتضاى آن مدلول التزامى را داشته باشد به نحوى كه اگر آن حكم با دليل لبى ثابت شده بود ديگر مفهوم در كار نيست ولى ممكن است مدلول التزامى آن حكم موجود باشد و لذا مفهوم مدلول لفظى است و اگر وجوب شى اى با اجماع مثلاً ثابت شد وجوب مقدمه اش هم بنابر ملازمه ثابت مى شود و اگر وجوب مشروط به شرطى به اجماع ثابت شد از آن مفهوم فهميده نمى شود و مفهوم از جمله شرطيه و يا وصفيه فهميده مى شود كه لفظ است ولذا مفاهيم از دلالات لفظى است و اگر لفظ نبود و دليل بر حكم لبى و اجماع بود مفهومى در كار نبود و اين به معنى اين است كه نكته اى و دلالتى بايد در لفظ وجود داشته باشد غير از دال بر اصل حكم كه مستلزم مفهوم و مدلول التزامى است ولذا گفته مى شود كه مفاهيم مخصوص مداليل لفظى است پس مداليل التزامى خود حكم مثل استلزامات عقلى حتى اگر بيّن هم باشند مانند وجوب مقدمه و حرمت ضد اين ها مفهوم نمى باشند .  **مشخصه دوم:** نكته لفظى كه در لفظ مى آيد در مفهوم مخالفت كيفيت ارتباط حكم به موضوع و قيود و شرايط آن است مثل هيئت توصيف و شرط و حصر... كه كيفيت ارتباط حكم با موضوع و قيود موضوع را به نحوى قرار مى دهد كه اقتضاى مفهوم را دارد و اين كيفيت يا هيئت، ممكن است هيئت جمله باشد و ممكن است معانى اسمى باشد مثل حصر و انّما و يا عدد و ممكن است مدلول لفظى تصورى باشد و ممكن است با اطلاق و يا سياق ثابت شود و اين كيفيت ارتباط كه در منطوق و لفظ آمده است مستلزم مدلول التزامى مخالف است پس نكته اى كه دال بر مدلول تبعى است كيفيت ارتباط است كه از آن انحصاريت يا مثل آن فهميده مى شود كه لازمه اش مفهوم مخالف است ـ چه دال معناى حرفى مثل هيئت باشد و چه معناى اسمى، مثل ادوات حصر و يا عدد ـ و در مفهوم موافق تصور مى شود كه مطلق مدلول التزامى حكم است ولى اين گونه نيست و مطلق مدلول التزامى بين حكم هم مفهوم موافق نيست بلكه مفهوم موافق هم بر اساس نكته اى است كه لفظ منطوق بر آن دلالت دارد و از آن بالملازمه مفهوم موافق استفاده مى شود كه آن نكته ظهور لفظ در بيان اضعف الافراد مى باشد ولذا اگر از خطاب **(فلا تقل لهما اف)** حرمت ضرب هم فهميده مى شود به خاطر آن است كه آيه مى خواهد حتى اضعف مراتب را هم منع كند و فرد اضعف را هم حرام كند كه اگر بر اين نكته دلالت نداشت مفهوم موافق فهميده نمى شد مثلاً اگر سياق آيه چنين دلالتى نداشت و تنها دليلى بر حرمت **(اف)** گفتن داشتيم احتمال مى داديم در خود اين فعل خصوصيتى باشد كه ديگر اولويت استفاده نمى شود.  پس بايد دلالت بر نكته اولويت در لفظ باشد تا مفهوم موافقت هم استفاده شود و نكته استفاده مفهوم موافقت اين است و مفهوم موافقت را با اين نكته مى توان در اين تعريف داخل كرد حال اين نكته ممكن است لفظى بر آن دلالت نكند  و نكته سياقى باشد چون گفتيم كه ممكن است دلالت وضعى باشد مثل اين كه مى گويند جمله شرطيه براى انحصاريت وضع شده است و يا ادوات حصر وضعاً دال بر حصر است و يا بالاطلاق ثابت شود مثل اثبات مفهوم شرط بالاطلاق و يا دلالت سياقى باشد كه سياق دلالت داشته باشد بر حصر و در مفهوم موافقت اين كه اين اخف الافراد است از سياق فهميده مى شود پس آن حيث و نكته لفظى در مفهوم مخالفت كيفيت ربط حكم به موضوع و قيودش است و در مفهوم موافقت نكته اولويت و اضعف و اخف الافراد بودن است .  **مشخصه سوم** اين است كه اين كيفيت مذكور استلزام مفهوم را داشته باشد نه اين كه خود مفهوم در لفظ بيايد كه اگر خود آن مدلول التزامى در لفظ بيايد اين ديگر منطوق مى شود و مفهوم نيست و لهذا نقضى كه به حاج شيخ(رحمه الله) وارد شده بود با اين نكته دفع مى شود كه گفته شود **(صلّ صلاة متوقفة على الطهور)** زيرا ذكر توقف بر طهور عبارة اخراى وجوب غيرى طهور است كه منطوق است .  با استناد به اين سه مشخصه، تعريف مفهوم اين است كه مفهوم، مدلول التزامى كيفيتى است كه بايد دال لفظى بر آن باشد و اين در مفهوم موافقت كيفيت ارتباط حكم با قيود و موضوعش است حال يا بايد به نحو معناى حرفى و يا معناى اسمى در لفظ باشد و در مدلول موافقت هم نكته لفظى اولويت و اين كه از باب اضعف و اخف افراد است مى باشد و آن خصوصيت بايد مستلزم مفهوم باشد و خود آن مفهوم نبايد در لفظ بيايد و اين ضابطه مفهوم مى شود و اشكالات ديگر مندفع مى شود و استلزامات عقلى بيّن هم باشند از مفهوم خارج مى شود چون آنها از خود حكم فهميده مى شود و مستلزم خود حكم است نه كيفيت مذكور پس روح مطلب اين سه مشخصه است كه بايد باشد و به اين ترتيب مى شود بين اين تعاريف جمع كرد و اين تعاريف مى خواستند همين نكات را بگويند مخصوصا تعريف حاج شيخ(رحمه الله) كه شايد تعريف حاج شيخ(رحمه الله)روشن تر باشد چون تاكيد كرده كه حيثيت انفهام مدلول تبعى و التزامى در منطوق آمده باشد . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (531)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 531  ـ  يكشنبه 1393/12/24**  بسم الله الرحمن الرحيم  **جهت دوم :**  اين جهت در رابطه با ضابطه مفهوم است كه اين جهت را اصوليون در ضمن مفهوم شرط بحث كرده اند و به صورت مستقل بحث نكرده اند ولى ما آن را مستقلاً بحث مى كنيم; آنها ضمن مفهوم شرط و اين كه جمله شرطيه چرا مفهوم دارد و دال بر انتفاء عند الانتفاء هست يا خير، ابتدا وارد اين بحث شده اند كه معيار و ضابطه اين كه جمله شرطيه مفهوم داشته باشد چيست و اختلاف بين قائلين و منكرين مفهوم شرط به چه چيز بر مى گردد و لذا خواسته اند ضابطه اى را براى مفهوم بيان كنند كه مخصوص به جمله شرطيه نيست و اگر اين ضابطه در جمله ديگرى هم مانند جمله وصفيه و يا غائيه و يا حصريه باشد باز هم مفهوم خواهد داشت چون كه مفهوم به خصوص مفهوم مخالف مربوط به كيفيت ربط حكم به شرط و يا وصف و امثال آن است و هيئت توصيفيه هم يك نوع تعليق حكم بر وصف است و اين ارتباطات كه مفاد هيئت شرطيه و يا ادوات شرط و وصف و حصر و غايت و امثال آن مى باشد و چنانچه معيارى كه براى داشتن مفهوم است در آن ها تمام شود اين ها هم مفهوم دارد و لذا شهيد صدر(رحمه الله) جهت دوم را جدا كرده است و بصورت كلى بحث نموده و به عنوان جهت دوم در ضابطه مفهوم آورده است.  و آنچه كه گفته شده است در كلمات اصوليون اين است كه دلالت بر مفهوم دو ركن لازم دارد .  **ركن اول:** اين كه آن ربط، ربط لزومى علّى انحصارى باشد يعنى اتفاقى نباشد و لزوم داشته باشد و لزوم هم از باب ترتب معلول بر علت باشد و علت هم انحصارى باشد يعنى علت ديگرى نداشته باشد و لذا بحث كرده اند كه آيا مثلاً ادوات شرط براى لزوم است يا خير؟ كه اصل لزوم را قبول كرده اند و گفته اند اتفاقيت خلاف ظاهر شرطيت است و آيا اين لزوم به نحو عليت و ترتب معلول بر علت است يا خير؟ و آيا علت انحصارى است يا خير؟ كه اينها را بحث كرده اند و معمولا اين ها را انكار كرده اند و گفته اند جمله شرطيه نهايتا دلالت بر لزوم مى كند نه بيشتر و برخى ترتب را هم قبول كرده اند اعم از علّى و غير علّى اما علت و انحصارى بودن را رد كرده اند ولى گفته اند اگر بخواهد مفهوم داشته باشد بايد اين گونه باشد و اين ركن اول است .  **ركن دوم:**  اين كه لزوم علّى انحصارى براى سنخ حكم و نوع و كلى آن باشد نه شخص آن جعل و حكم زيرا كه علت بودن شرط يا وصف دو نوع تصور دارد يكى اين كه علت انحصارى براى شخص اين حكم باشد كه اگر اين گونه استظهار كرديم آن ربط علّى انحصارى مربوط به آن جعل مى شود و باز مفهوم در كار نيست و وقتى مى شود از ربط علّى انحصارى مفهوم استفاده كرد كه نوع حكم و سنخ حكم مشروط و منوط انحصارى به مجىء باشد ولى اگر علت شخص آن وجوب اكرام منحصراً مجىء باشد ممكن است شخص حكم ديگرى باشد كه علت ديگرى دارد پس بايد راى استفاده مفهوم انتفاء كلى حكم از جمله استفاده شود كه اگر مثلاً زيد نيامد هيچ وجوب ديگرى هم براى اكرامش نيست و اين در صورتى است كه حكم مربوط به سنخ حكم باشد نه شخص حكم .  گفته اند بايد اين دو ركن با هم باشند تا مفهوم در جمله باشد يكى اين كه لزوم علّى انحصارى باشد و ثانياً مربوط به اين علت لزومى انحصارى سنخ حكم باشد نه شخص حكم و هر كدام از اين دو ركن نباشد مفهوم نيست .  اما اولى اگر منتفى باشد روشن است كه اگر شرط يا قيد علت انحصارى نباشد ممكن است علت ديگرى هم براى آن حكم باشد و بايد ركن ديگر در حكم مربوط به آن شرط و يا وصف شود و آن اين است كه مربوط بايد كلى و سنخ حكم باشد نه شخص حكم و علماء اين دو ركن را به عنوان ضابطه مفهوم شرط بحث كرده اند و همچنين بحث كرده اند كه كدام يك در جمله شرطيه متفق عليه است و كدام يك اختلافى است .  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) در اين جا در مقام بيان و توضيح دو ركن بر آمده است و بعد هم آنها را تعديل كرده است و گفته است كه اين گونه نيست كه ضابط مفهوم داشتن منحصر در اين دو ركن باشد.  نسبت به ركن اول كه گفته شده مفهوم در جائى است كه جمله بر عليت انحصارى دلالت بكند ـ حال يا لفظاً و وضعاً و يا با اطلاق ـ ايشان مى گويد فرق مى كند كه ما بخواهيم مفهوم را از اطلاق استفاده كنيم يا از مدلول وضعى جمله شرطيه و هيئتى كه دال بر نسبت ربطيه است زيرا اگر كه مفاد ربط نسبت تعليق جزاء بر شرط باشد كه لزوم بلكه اوسع از لزوم است و به عبارت ايشان نسبت التصاقيه باشد به معناى متصل بودن و تابع بودن جزاء به شرط و يا وصف باشد اگر اين تابع بودن مدلول هيئت ربطى بود و جمله شرطيه مثلاً كانهّ اين را مى گويد (اكرام الزيد ملتصق و تابع لمجيئه) يعنى هيئت وضع شده باشد از براى اين نسبت التصاقيت و تعليقيه كه اين اوسع از لزوم است كه اگر اين گونه باشد در اين صورت، به اثبات لزوم نياز نداريم چه برسد به عليت و انحصاريت و مى گوئيم طبيعى حكم تابع و مربوط و ملتصق به اين شرط است پس  هر جا كه شرط نباشد طبيعى آن حكم نيست و اين همان مفهوم است و الا خلف تابعيت است.  حاصل اين كه اگر مدلول وضعى تصورى رابط و ادوات ربط و هيئت خود التصاق و تبعيت باشد از اطلاق التصاق مى فهميم كه اگر نباشد طبيعى حكم نيست و مفهوم بنابراين تقدير، بدون نياز به ركن اول تمام است.  ولى اگر اين گونه نبود و جمله شرطيه دلالت نداشت كه جزا بر شرط معلق است بلكه معنايش اين بود كه اگر شرط موجود شد جزا هم موجود مى شود يعنى بر نسبت ايجاديه دلالت داشت كه اگر شرط موجود شود طبيعى حكم هم موجود است و افاده نسبت التصاقيه و تعليقيه نكند بنابراين ممكن است چيز ديگرى هم باشد كه طبيعى حكم با آن موجود شود لهذا بايد مفاد هيئت شرطيه و ادوات شرطيه روشن شود كه اگر نسبت تعليقيه باشد اين خودش مفهوم دارد چون معناى تعليق طبيعى حكم بر شرط اين است كه اگر اين شرط نباشد طبيعى حكم نيست ولى اگر معنايش اين باشد كه (ان وجد الشرط وجد الجزاء) در اين صورت ممكن است فرد ديگرى از طبيعت حكم با شرط ديگرى ايجاد شود و در اين صورت خود اين نسبت ربطيه ايجاديه اقتضاى مفهوم را ندارد، بله، در اين صورت اگر عليت انحصاريه شرط يا وصف را اثبات كنيم مفهوم خواهد داشت .  پس ركن اول را جائى نياز داريم كه نسبت شرطيه را نسبت ايجادى بدانيم اما اگر تعليقى و التصاقى بدانيم به اثبات عليت انحصارى نداريم و براى اين كه اين مطلب ثابت شود بايد به لغت رجوع كنيم كه نسبت بين شرط و جزا و جملى كه در مفهوم داشتن آنها بحث است چه نسبتى است كه اگر نسبت تابعيت و التصاقيت بود نيازى به ركن اول نداريم و اگر نسبت ايجادى بود يعنى وقتى آن موجود شود حكم ايجاد مى شود در اين جا به اثبات عليت انحصارى با اطلاق و امثال آن ـ كه مدلول تصديقى است نياز داريم.  پس در جائى به ركن اول نياز داريم كه نسبت ربطيه ايجاديه باشد نه اين كه (طبيعى الجزاء معلق على الشرط و تابع للشرط) و اين حاصل بحثى است كه شهيد صدر(رحمه الله)در رابطه با ركن اول مطرح كرده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (532)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 532 ـ دوشنبه 25/12/1393**    بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه براى ضابطه مفهوم دو ركن ذكر كرده اند يكى اينكه بايد ربط بين شرط و يا وصف و قيد با حكم لزومى علّى منحصره باشد و ركن دوم هم اين است كه مربوط، بايد سنخ حكم باشد نه شخص حكم; نسبت به ركن اول و تعديل آن توضيح داديم و اما نسبت به ركن دوم كه گفتند مربوط بايد سنخ حكم و كلى حكم باشد نه شخص حكم چون اگر شخص حكم مربوط باشد حتى با علت انحصارى بودن شرط و وصف ممكن است شخص حكم ديگرى هم با شرط و وصف ديگرى باشد و انتفاى شخص مستلزم انتفا سنخ حكم نيست و مفهوم بايد كلى حكم را نفى كند حتى با تحقق شرط يا وصف ديگرى و بايد نوع و كلى حكم منوط باشد به شرط يا وصف تا مفهوم باشد.  شهيد صدر(رحمه الله)([1])در اين ركن هم دو بحث مطرح كرده است كه در ذيل به آنها اشاره مى كنيم .  **بحث اول:** يك بحث اين است كه مقصود از سنخ حكم چيست زيرا كه ممكن است در آن اشكال شود كه ايشان سعى مى كند از اين جواب بدهد و آن اشكال اين است كه آيا مقصود از سنخ حكم طبيعت مطلقه ساريه در افراد و اشخاص است يعنى همه حصص وجوب اكرام زيد مربوط به مجيئش شده است كه اگر مقصود طبيعت ساريه و اطلاق شمولى باشد بله اين مفهوم دارد ولى اين ديگر نيازمند ركن اول نيست مضافاً بر اين كه اثبات آن با اطلاق هم مشكل است و طبيعت ساريه از اطلاق فهميده نمى شود.  حاصل اينكه اگر ما بفهميم تمام حصص وجوب اكرام زيد منوط به مجىء است ديگر به ركن اول نياز نداريم و انحصاريت لازم نيست بلكه محض ارتباط همه حصص وجوب اكرام به مجىء زيد مثلاً بر انتفاء عندالانتفاء به نحو سالبه كليه دلالت مى كند و اگر مقصود سنخ حكم به نحو صرف الوجود است، اگر بخواهد اين مراد مربوط به شرط باشد بايد شرط، علت انحصاريش باشد و ركن اول را لازم داريم ولى در عين حال وقتى ركن اول را هم داشته باشيم باز هم مفهوم به دست نمى آيد يعنى صرف الوجود اكرام كه بر اول الوجود منطبق است اگر علت منحصره اش هم منوط به مجى زيد باشد در اين صورت چنانچه زيد آمد و عنوان ديگرى مانند صله رحم هم انجام گرفت معلوم نيست كه اكرام واجب نباشد زيرا كه آنچه مجىء زيد علت منحصره اش مى باشد اول الوجود وجوب است نه وجوب دوم و سوم آن در حالى كه مرادشان از مفهوم اين است كه هيچ وجوب ديگرى هم مشروط به شرط ديگرى براى اكرام زيد نيست و وجوب اكرام زيد مطلقا منوط به مجىء او است يعنى حتى اگر منطوق هم محقق شد و زيد آمد و واجب الاكرام شد با تحقق عنوان ديگرى مانند صله رحم او وجوب اكرام ديگرى ندارد ولى آنچه كه در اين جا ثابت مى شود اين نيست.  پس حاصل اشكال اين مى شود كه اگر مقصود شما از نوع حكم طبيعت به نحو سريان در تمام حصص است ديگر ركن اول را نياز نداريم و اگر مقصود صرف الوجود حكم است كه اين هم مستلزم اين است كه اول الوجود وجوب اكرام معلق باشد بر شرط و علت وجود اول حكم منحصر در مجىء باشد ولى ممكن است باقى وجودها علت ديگرى داشته باشند و ديگر مفهوم اين را نفى نمى كند .  ايشان از اين اشكال پاسخ مى دهند كه مقصود هيچ كدام از اين دو معنى نيست بلكه مقصود ما از سنخ حكم ذات حكم و طبيعت وجوب اكرام است بماهو هو و صرف الوجود به معناى اول الوجود يا بدليت و همچنين شموليت طبيعت به معناى سريان در همه حصص خارج از ذات اطلاق است يعنى خارج از معناى اسم جنس است و اطلاق لحاظ ذات طبيعت بماهو هو است و سريان و انحلالى و يا اول الوجود از قرائن ديگرى خارج از اصل اطلاق و مدلول اسم مطلق فهميده مى شود مثلاً از موضوع قرار گرفتن طبيعت و يا محمول و متعلق شدن فهميده مى شود و در اين جا هم مراد از منع حكم ذات حكم و طبيعت وجوب اكرام است با قطع نظر از لحاظ سريان آن در حصص وجوب است و اگر ذات طبيعت وجوب اكرام بما هو هو بر شرط معلق شود و يا منحصراً مربوط به شرط باشد اين اقتضا را دارد كه تمام حصصش مربوط به آن باشد نه خصوص يك حصه اش و اين در مركزى قرار مى گيرد مثل مركز موضوع كه نتيجه اش انحلال است يعنى وقتى كه طبيعت وجوب اكرام، ربط انحصارى با شرط پيدا كند مانند تعلق نهى و نفى به طبيعت است كه مستلزم انتفاى تمام حصص آن است و اين گونه اين اشكال دفع مى شود .  **بحث دوم:** نكته دوم اين است كه اين ركن دوم ـ كه اراده سنخ حكم از جزاء است نه شخص حكم ـ در صورتى در استفاده مفهوم از جمله مورد نياز است كه ركن اول مفهوم يعنى انحصاريت در مرحله مدلول تصورى از ربط در جمله استفاده شود و يا در مرحله مدلول تصديقى از اطلاق (أوى) و (واوى) و امثال آن، انحصار استفاده شود اما اگر برهان ما بر انحصاريت در مرحله مدلول تصديقى قانون (الواحد لايصدر الا عن واحد) باشد ديگر نيازى به ركن دوم نخواهيم داشت و اگر جزاء و يا محمول شخص حكم باشد بازهم با آن قانون عقلى مفهوم استفاده مى شود.  توضيح اينكه در مفهوم شرط يك ادعا اين است كه ادوات شرط براى عليت انحصارى وضع شده باشد كه معمولا اين را نفى مى كنند و يك ادعا اين است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2])مى گويد كه با اطلاق و سكوت از ذكر عدل (اطلاق واوى) و يا ذكر جزء ديگر (اطلاق واوى) انحصاريت شرط در مرحله مدلول تصديقى از جمله فهميده مى شود و يك مبناى سومى هم صاحب كفايه(رحمه الله)([3])مطرح مى كند و مى فرمايد كه از قانون الواحد انحصاريت در مرحله مدلول تصديقى استفاده مى شود كه وقتى جمله شرطيه ظهور در ترتب و يا دخالت و عليت شرط به خصوصيته در حكم داشت انحصاريتش را با ضم اين قانون عقلى استفاده مى كنيم كه اگر علت ديگرى هم براى همين واجب باشد صدور واحد از كثير لازم مى آيد بله اگر علت، جامع ميان دو شرط و يا وصف باشد علت واحد است ولى اين خلاف ظهور دخل شرط و يا وصف به خصوصيته است لهذا با ضم اين قانون مى گوئيم شرط مثلاً علت منحصره است.  ايشان در اين نكته دوم مى خواهد بگويد كه اگر مدرك مابر انحصاريت اين طريق سومى شد در اين صورت نيازى به ركن دوم نخواهيم داشت يعنى حتى اگر معلق شخص حكم و يا صرف وجود حكم باشد باز هم مفهوم درست مى شود چون اگر شخص حكم ديگرى هم باشد كه آن شخص ديگر هم ناشى از آن شرط ديگر باشد به خصوصيته اگر قاعده واحد را در واحد نوعى قبول كرديم لازمه اش صدور يك نوع از طبيعت وجوب اكرام زيد از دو علت است كه صدور واحد از كثير است و اگر قاعده الواحد را در واحد شخصى قائل شديم و نگفتيم الواحد بالسنخ لا يصدر الا عن واحد بلكه واحد شخص لايصد الا عن واحد باز هم مى شود مفهوم را استفاده كرد زيرا كه در فرض تحقق آن وصف يا شرط ديگر از براى شخص وجوب ديگر لازم مى آيد يا توارد علتين بر معلول واحد شود و يا اجتماع مثلين، و يا خلاف ظهور و اطلاق متعلق امر و وجوب شود يعنى جائى كه با مجىء زيد علت ديگر براى وجوب اكرام ديگرى بيايد اگر يك وجوب فعلى شود اين توارد علتين بر معلول واحد است كه محال است و اگر دو وجوب بر يك اكرام بيايد اين اجتماع مثلين است در يك متعلق كه محال است و اگر دو فرد از اكرام واجب شود اين هم خلاف ظاهر است چون معنايش اين است كه اذا جاء زيد فاكرمه يعنى فاكرمه اكراما آخر و اين قيد خلاف اطلاق متعلق امر است و لازمه اش اين است كه متعلق جزاء و حكم را به فرد ديگرى از اكرام قيد بزنيم و چون اين اطلاق اين قيد را نفى مى كند وجوب اكرام ديگرى به سبب ديگرى هم نفى مى شود بنابراين حتى اگر قاعد الواحد را به لحاظ شخص وجوب اكرام جارى كنيم بازهم مفهوم ثابت مى شود حاصل اين كه در باب ضابطه استفاده مفهوم از جمله مى شود اين گونه گفت كه اگر ركن دوم را سنخ حكم به معناى طبيعة مطلقة سارية تفسير كرديم كه تمام حصص وجوب مربوط به شرط و يا وصف است خود اين ركن به تنهايى يك ضابطه براى استفاده مفهوم خواهد بود و ركن اول را نياز ندارد و اين يك راه براى استفاده مفهوم است.  راه دوم اين است كه معلق ذات طبيعت باشد بما هى هى و سريان در افراد يا صرف الوجود همه خارج از مدلول اسم جنس باشند و ذات طبيعت وجوب مدلول امر است كه نوع حكم به اين معنى ركن اول را لازم دارد يعنى لازم داريم نسبت تعليقيه يا انحصار را ثابت كنيم يا از راه مدلول لفظى و يا با اطلاق تا مفهوم استفاده شود و انحصاريت ترتب ذات طبيعت وجوب اكرام مثلاً بر مجىء است كه مفهوم را اثبات مى كند لازم داريم پس اگر ركن دوم را به اين معنى گرفتيم ـ كه صحيح هم همين است ـ ركن اول را ـ به معناى اعم از نسبت التصاقيه و يا انحصاريت ـ نياز داريم يا از راه اطلاق و يا از راه وضع تا بگوئيم ذات طبيعت وجوب اكرام زيد منحصرا مربوط به شرط است و انتفاء مطلق وجوب از آن استفاده شود .  راه سوم براى مفهوم اين است كه بخواهيم به قانون (الواحد لا يصدر الا عن واحد) انحصاريت را ثابت كنيم در جايى كه نه لفظ جمله دلالت بر انحصاريت دارد و نه با اطلاق و سكوت واوى و اوئى بتوانيم انحصاريت را ثابت كنيم ولى قانون واحد را قبول كنيم ـ مانند بيانى كه در كفايه آمده است ـ در اين صورت هم مفهوم تنها با ركن اول ثابت مى شود و ركن دوم را نياز نداريم يعنى حتى اگر شخص حكم هم مربوط به آن علت منحصره باشد از آن قانون مفهوم فهميده مى شود.  بنابراين طبق ضابطه و طريق اول و سوم ركن اول را نياز نداريم و طبق ضابطه و طريق دوم هر دو ركن را نياز داريم و چون دو طريق اولى و سومى فى نفسه باطل است و طريق دوم صحيح و معقول است پس هر دو ركن را مى خواهيم.  اما طريق سوم باطل است چون قاعده واحد در احكام جارى نيست و لذا به ركن دوم نياز داريم ولى مرحوم آخوند(رحمه الله) كه اين قاعده را قبول دارد به ركن دوم نياز ندارد و همچنين اگر كسى طريق اول را قبول كند و اطلاق امر را به معناى شمولى آن و طبيعت ساريه بداند به ركن اول نياز ندارد ولى اين هم درست نيست به جهت اين كه جمله امر بر اطلاق به اين معنا دلالت نمى كند و اين چنين اطلاقى در قضاياى شرطيه هم قابل اثبات نيست و در راه دوم درست است كه طبيعت امر به معناى ذات وجوب باشد كه مدلول جمله امر هم همين است كه اگر اين مربوط به شرط يا وصف شد و ركن اول را هم داشتيم مفهوم به دست خواهد آمد.  پس در ضابطه مفهوم كه گفته اند دو ركن لازم دارد درست است ولى با تعديلى كه در توضيح آن داده شد بنابراين سه راه براى ضابطه مفهوم تصوير دارد كه يكى از آن سه متوقف بر دو ركن است .  مناسب است در آخر اين بحث به تعبيرى كه محقق عراقى(رحمه الله)([4])در مقالات فرموده اند، اشاره شود كه نسبت به اين دو ركن مى گويد ركن اولش مورد بحث نيست و ميان مثبتين مفهوم و منكرين آن مسلم است و چه جمله شرطيه باشد، چه حمليه و يا وصفيه، ظهور دارد در اين كه قيودى كه در كلام ذكر شده به خصوصيته علت آن حكم است و اين مسلم است و اين همان انحصاريت قيود است و در حقيقت اختلاف و نزاع در اين كه مفهوم در جمله هست يا نه به نزاع در ركن دوم برگشت مى كند كه آيا شخص حكم معلق و مقيد به آن شرط يا قيد انحصارى است يا نوع حكم و در دلالت جمله بر اين ركن دوم نزاع و بحث است و شاهدى هم مى آورد كه در جائى كه جمله وصفيه وارد شود مثل (اكرم العالم العادل) و مطلق هم بياد (اكرم العالم) ولى از خارج بدانيم يك حكم بيش تر نيست مطلق را بر مقيد حمل مى كنيم و اين حمل مطلق بر مقيد براى اين است كه دخالت قيد عادل در حكم بر حسب ظهور خطاب انحصارى است كه وقتى اين شد ديگر وجوب نمى تواند مطلق باشد و علت ديگر نمى شود در حكم دخيل باشد و لذا مطلق را بايد بر مقيد حمل كرد و نمى شود شخص اين حكم آن جا هم باشد مگر موضوع جامع باشد و قيد عادل علت و دخيل منحصر نباشد كه اين خلاف ظهور است در اين كه آن قيد بخصوصيته در حكم دخيل است پس اين كه اين عنوان به خصوصه دخيل در حكم و علت منحصر است مسلم است و بحث در باب مفاهيم در اين است كه حكم سنخ حكم است يا شخص حكم است .  ليكن اين حرف درست نيست زيرا كه اگر محمول شخص حكم بود دخل اين قيد در اين شخص از جمله استفاده مى شد چون تشخص حكم به جعل آن است و هر جعل مى تواند يك موضوع داشته باشد نه بيشتر لهذا اگر جعل هم يك جعل باشد قهرا حكم ديگرى بر مطلق يا مقيد ديگرى نخواهد بود ولى اگر محمول نوع و طبيعى حكم بود ممكن است دو عنوان در ايجاد يك نوع از حكم دخيل باشد و هر كدام يك جعل داشته باشند پس اگر محمول شخص شد دخالت قيود به نحو انحصاريت در آن جعل شخص صحيح است ولى اگر محمول نوع و طبيعى حكم شد در اين جا ديگر آن نكته نخواهد بود و تعدد جعل معقول است و لذا لازم است از انحصاريت آن شرط يا وصف از براى نوع و طبيعى حكم هم بحث شود كه همان بحث از ركن اول است .  بنابراين استظهار ايشان تمام نمى باشد و در ذهن ايشان خلط شده است كه فكر كرده انحصاريت شرط يا وصف مطلقا مسلم است حتى در قضايايى كه طبيعى و سنخ حكم محمول است كه اين مطلب صحيح نمى باشد .    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص144.  [2]. اجود التقريرات، ج1، ص419.  [3]. كفاية الاصول، ص159.  [4]. نهاية الافكار، ج2، ص251. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (533)**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 533  ـ  يكشنبه 16/1/1394  بسم الله الرحمن الرحيم  جهت سوم از بحث در باب مفاهيم بحث از مفهوم جمله شرطيه است كه آيا جمله شرطيه مفهوم دارد يا خير در رابطه با مفهوم داشتن جمله شرطيه بحث و نقض و ابرام هاى زيادى شده است مدلول و جمله شرطيه نيز تجزيه و تحليل شده است كه بحث هاى نسبتا خوبى مطرح شده است و در وجود مفهوم از براى جمله شرطيه در اصول اختلاف شده است هر چند در فقه معمولاً به آن تمسك مى شود و تعبير به اين كه آيا مفهوم شرط حجت است يا خير كه در برخى از تعبيرات مسامحه است زيرا كه مقصود آن است كه آيا براى جمله شرطيه مفهوم هست يا خير و الا اگر باشد هر دلالت و ظهور لفظى حجت است و اين مطلب روشن است .  ما قبلا عرض كرديم كه معيار و ضابطه مفهوم داشتن به يكى از سه طريق است 1) يكى اين كه جمله دلالت كند براين كه مطلق حكم به معناى اطلاق انحلالى و مطلق الوجود آن مقيد به قيد و شرطى باشد كه اگر اين چنين اطلاقى در حكم مقيد به شرطى بود معنايش اين است كه هيچ حصه اى از حصص آن حكم نيست كه بدون اين قيد باشد و اين جا مفهوم درست مى شود و آن حكم به نحو سالبه كليه در فرض نبودن قيد منتفى مى شود يعنى عند انتفاء آن قيد يا شرط ديگر هيچ حصه اى براى آن حكم نمى باشد كه همان مفهوم است .  2 ـ طريق دوم اين بود كه ما از جمله شرطيه عليت انحصارى آن شرط را بفهميم و اين انحصاريت اگر استفاده شد لازم نيست جزاء هم مطلق الوجود باشد بلكه كافى است ذات طبيعت يا صرف الوجود حكم باشد .  3 ـ طريق ديگرى هم گفته شد كه اگر از جمله شرطيه تعليق جزاء را بر شرط بفهميم كه سنخ حكم ـ به معناى ذات طبيعت حكم ـ معلق بر شرط است و نسبت تعليقيه را استفاده كنيم بازهم مفهوم استفاده مى شود و اطلاق هم لازم نيست به معناى مطلق الوجود و انحلالى باشد بلكه به معناى ذات طبيعت است كه بر آن شرط معلق شده است و اين هم راه سوم است كه توضيح آنها اجمالاً گذشت و در مفهوم شرط بايد ديد كه از اين طرق كدامشان قابل اثبات است و كدام قابل اثبات نيست حال يا به دلالت وضعى كه در مرحله مدلول تصورى مفهوم ثابت مى شود و يا با اطلاق و مقدمات حكمت كه در مرحله مدلول تصديقى مفهوم ثابت مى شود كه بحثش مى آيد .  وليكن قبل از اين كه وارد اصل بحث شويم چند نكته مقدماتى بايد مطرح شود كه توضيح آنها لازم است.  نكته اول: اين است كه هر سه طريق در جائى است كه حكم در جمله تمام شده باشد و بعد از تمام شدنش آن را مربوط به آن قيد يا شرط كنيم يعنى تقييد به آن شرط در طول تمام شدن جمله حكميه حكما و موضوعا و تحقق نسبت تامه انجام گيرد اما اگر قيد و شرط قبل از تماميت حكم در جمله حكميه بيايد و قيد در متعلق حكم يا موضوع حكم يا در قوام خود حكم باشد پياده كردن آن سه طريق از براى استفاده مفهوم به نحو سالبه كليه ممكن نيست.  حاصل اين كه قيد يك وقت بعد از تمام شدن جمله حكميه است و يك وقت قبل از تماميت و اكتمال جمله حكميه است و در خود آن جمله حكميه مى خواهد اخذ شود كه اگر قيد قبل از تمام شدن جمله حكميه بيايد اين طرق سه گانه در آنها معمولاً تمام نيست اما اگر قيد بعد از تمام شدن جمله حكميه بيايد جا براى آن سه طريق و سه ضابطه از براى مفهوم باز مى شود كه فرق بين جمله شرطيه و وصفيه يا لقبيه در همين نكته است.  در امثال جمله حمليه، وصفيه و يا لقبيه قيد داخل در خود جمله حكميه است مثلا اكرم العالم العادل قيد عادل قبل از تمام شدن جمله حكميه و در مدخول و يا متعلق آن است نه اين كه اكرام عالم تمام شده و مى خواهيم آن نسبت تامه به حكميه را به عادل بودن ربط بدهيم و لذا نه اطلاق به طريق اول در آن جارى است چون هنوز حكم تمام نشده كه بگوئيم مطلق وجودش مشروط و مقيد به آن شرط است يا بر آن معلق است و يا علت انحصارى سنخ حكم است وليكن در جمله شرطيه اين گونه است چون كه جمله حكميه كه جزا و نسبت تامه است و كامل شده است و اگر ربط به شرط هم نبود جمله جزاء جمله حكميه تامه بود كه مى گفت اكرام زيد واجب است و مطلق بود ولى با اين شرط مى خواهيم آن جمله حكميه را مربوط به آن شرط كنيم ولى در قيد و وصف در جمله حمليه اين گونه نيست و اگر گفت اكرم زيدا الجائى در اين جا مجى را قيد موضوع يا متعلق و يا حكم قبل از تمام شدن جمله حكميه قرار داده است و اين تقييد به آن قيد طولى نيست تا بشود سنخ حكم را معلق يا منحصر در آن شرط كرد و يا اطلاق به نحو انحلالى نسبت به حكم جارى كرد زيرا هنوز حكمى فرض نشده است اما وقتى تقييد به شرطى در طول تماميت جمله حكميه شد آن سه راه از براى استفاده مفهوم و سالبه كلى جا دارد .  البته مفهوم به نحو سالبه جزئيه در نحو اول هم يعنى جمله حمليه راه دارد و اين يك قاعده ديگرى است كه مفهوم نيست بلكه قاعده احترازيت قيود است مثلا وقتى مى گويد اكرم العالم العادل اخذ قيد عادل در جمله حكميه دلالت دارد براين كه در اين حكم دخيل است و اگر دخيل نبود آوردن اين قيد لغو بود و نبايد اين قيد را مى آورد و حال كه اين قيد را آورده از باب دفع لغويت معلوم مى شود كه در اين حكم دخيل است و مى خواسته با ذكر آن احتراز كند از موردى كه وجوب اكرام ندارد و معنايش اين است كه اكرام عالم بدون عدالت مطلقا واجب نيست و اين را مى گويند ظهور قيود در احترازيت كه قيد بالاخره مى خواهد حالتى را خارج كند و نفى حكم را در فاقد قيد كند وليكن اين به نحو سالبه جزئيه است نه بيشتر از آن و اين هم ظهورى است در كلام و ظهور آوردن قيد در عدم لغويت و يا احترازى بودن آن قيد است و اين ظهور تنها اين مقدار را ثابت مى كند كه به نحو سالبه جزئيه در فرض نبودن اين قيد يك جائى بايد باشد كه اكرام زيد واجب نباشد و الا ذكر آن لغو و محترزه نبود و سالبه كليه كه مفهوم است از آن استفاده نمى شود كه البته اين هم آثارى دارد يكى از آثارش اين است كه ممكن است سالبه جزئيه قدر متيقن داشته باشد كه انتفاء آن قدر متيقن ثابت مى شود.  يكى ديگر اين است كه اگر جائى مطلق هم بيايد و بگويد اكرم العالم و علم به وحدت حكم باشد در اين جا مى گويند چون يك حكم نمى تواند دو موضوع داشته باشد هم مطلق و مقيد و ظهور مقيد در دخالت قيد اقوى و بيشتر از ظهور مطلق در اطلاق است  لذا مطلق بر مقيد حمل مى شود در جائى كه علم به وحدت جعل باشد واين برخى از آنها ظهور قيد در احترازيت است اما مفهوم به معناى انتفا سالبه كليه است اين در جايى است كه بتوانيم اطلاق را در جمله حكميه به معناى سنخ حكم اخذ كنيم كه متوقف است براين كه جمله حكميه را تمام شده لحاظ كرده و به آن شرط مقيد كنيم و اين در جمله شرطيه روشن است و در باقى موارد اين گونه نيست اين يك نكته كه نكته توضيحى است كه بيان مى كند چه فرقى بين جمله شرطيه و وصفيه و يا قيديه است.  نكته دوم:  نكته اى است كه مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) گفته اند و خواسته اند نقضى به مرحوم ميرزا(رحمه الله) وارد كنند ايشان گفته اند بحث از مفهوم داشتن جمله شرطيه مبتنى بر اين است كه شرط قيد مدلول هيئت باشد نه قيد ماده و متعلق حكم و اين اشاره به بحثى است كه در واجب مشروط و مطلق گذشت كه قيودى كه شرائط وجوب است مثل استطاعت كه قيد وجوب حج است ، اين قبيل قيود كه اگر نباشند وجوب فعلى نيست و اگر قيد وجوب باشد وجوب مدلول هيئت امر است و هيئت هم معناى حرفى و نسبى دارد و معناى حرفى هم جزئى است و قابل تقييد نيست و هم ملحوظ آلى و تبعى است و قابل لحاظ استقلالى جهت تقييد نيست  و لذا برخى مانند مرحوم شيخ(رحمه الله) و مرحوم ميرزا(رحمه الله)گفته اند قيد نمى تواند به مدلول هيئت بخورد بنابراين يكى از راه حل ها راه حلى بود كه مرحوم شيخ(رحمه الله)(**[1]**) آورده بود كه شرائط وجوب هم به ماده و متعلق وجوب بر مى گردد و مرحوم ميرزا(رحمه الله)(**[2]**) هم آن را پذيرفت منتها نه به ذات متعلق كه مثلاً مطلق اكرام است بلكه ماده اى كه منتسب به وجوب است مقيد به شرط وجوب است يعنى الاكرام الواجب بما هو واجب مقيد است كه در نتيجه حيثيت وجوب هم مقيد مى شود و اگر اين شرط نباشد وجوب هم نيست و اما اگر قيد مطلق اكرام باشد اگر قيد هم نباشد وجوب فعلى است و تحصيل قيد واجب مى شود مانند ظهور در صلات كه خلف است ولى اگر قيد ماده منتسبه باشد، در صورتى كه قيد نباشد وجوب هم نيست و اين كه برخى كلام شيخ(رحمه الله)را حمل بر اين كرده اند كه قيد مطلق ماده است درست نيست و اين واضح البطلان است و بدين ترتيب مرحوم ميرزا(رحمه الله)كلام شيخ(رحمه الله) را توجيه مى كند كه قيد به ماده بر مى گردد منتها ماده منتسبه به حكم كه ديگر آن اشكال وارد نشود و محذور جزئى بودن معناى حرفى و يا غير قابل تقييد بودن ديگر وارد نيست چون ماده مقيد و منتسب بما هو مقيد هم معناى اسمى  است و قابل تقييد است البته ما در آن بحث اصل اشكال عدم امكان تقييد هيئت را نپذيرفتيم .  حال در اينجا مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)(**[3]**)مى گويد طبق اين مبنى كه قيد را به ماده بر مى گرداند ديگر جمله شرطيه با جمله وصفيه فرقى نمى كند و شرط از قيود متعلق حكم مى شود و مثل جمله وصفيه مى گردد زيرا كه منظور از اين كه مى گويند وصف مفهوم ندارد اين است كه قيود اخذ شده در موضوع يا متعلق حكم مفهوم ندارد و منظور نفى مفهوم قيد است نه خصوص عنوان وصف و شما كه همه قيود و شرايط را به ماده بر مى گردانيد شرط در جمله شرطيه هم از قيود متعلق حكم مى شود و مفهومش مفهوم وصف و قيد است و خواهيم گفت كه جمله قيديه مفهوم ندارد و طبق مبناى شما جمله شرطيه لبا و ثبوتا عين جمله وصفيه است و اگر در اين جا قائل به مفهوم شويد در جمله وصفيه هم بايد قائل به مفهوم شويد و به خاطر اين اشكالات ايشان مى گويد يكى از شرائط داشتن مفهوم در جمله شرطيه اين است كه شرط قيد هيئت باشد در جمله جزاء، اما اگر قيد متعلق در جزاء شد مثل قضيه وصفيه مى گردد.  ما عرض مى كنيم ، نكته اى كه در بحث اول گفتيم پاسخ ايشان است كه درست است كه طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و مرحوم شيخ(رحمه الله) نمى توانيم مدلول هيئت را مقيد به قيد و شرطى كنيم ليكن منشأ آن بحث، اشكال حرفى بودن مدلول هيئت است كه با تبديل آن به معناى اسمى از طريق عنوان ماده منتسب و تقييد آن مشكل حل مى شود ليكن اين راه حل اگر قبل از تماميت جمله حكميه باشد و در طول آن نباشد مفهوم ندارد اما اگر در طول تماميت جمله حكميه لحاظ شود و مقيد به شرط شود مفهوم دارد.  و به عبارت ديگر امثال مرحوم شيخ(رحمه الله) و مرحوم ميرزا(رحمه الله)كه مى گويند بايد متعلق امر مقيد به قيد شود مثلاً قائلند كه اكرام منتسب را مقيد مى كنيم يعنى اكرام بماهو واجب و اين يك تقريبش اين است كه مدلول هيئت از خلال يك مفهوم اسمى لحاظ شود يا اين كه بگوئيم خود اكرام خاص كه حصه اكرام واجب و منتسب است مقيد مى شود كه خودش معناى اسمى است در هر دو اين تقريب ها گاهى اين ماده بعد از عروض و ملاحظه نسبت تامه مقيد مى شود و يك وقت قبل از عروض و ملاحظه نسبت تامه مقيد مى شود كه صورت اول جمله وصفيه و قيديه است و صورت دوم كه تقييد در طول لحاظ نسبت حكميه است جمله شرطيه است و چون كه در طول تماميت نسبت و جمله حكميه آن سه طريق و معيار اخذ مفهوم در آن مى آيد.  پس بنابراين اينگونه نيست كه طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و مرحوم شيخ(رحمه الله) كه قيد را به ماده بر مى گردانند جمله شرطيه و وصفيه نباشد .  [1]. مطارح الانظار، ص49.  [2]. اجود التقريرات، ج1، ص130.  [3]. دراسات فى علم الاصول، ج1، ص272. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (534)**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 534  ـ  دوشنبه 1394/1/17  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مفهوم شرط بود و عرض شد كه لازم است قبل از دخول در تطبيق آن سه معيار بر جمله شرطيه، چند نكته را توضيح دهيم كه ديروز دو نكته گذشت  نكته سوم: مطلبى است كه آقاى خوئى(رحمه الله) در تقريرات محاضرات(**[1]**) فرموده و در تقريرات سابق مثل دراسات مطرح نشده است و در آنجا همان تقريبى كه در بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله)است ـ يعنى اثبات انحصاريت ـ ذكر كرده اند ; ايشان در محاضرات مى گويد طبق مبناى مشهور كه دلالت الفاظ بر معانى را دلالت تصوريه مى دانند جمله شرطيه دال بر انحصاريت نيست و همه تقريبات را حتى تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله) را رد مى كند و مى فرمايد: اصلاً جمله شرطيه بر عليت هم دلالت ندارد فضلا از اين كه بر علت منحصره دلالت كند و از اين راه نمى شود مفهوم را اثبات كرد ولى مى فرمايد ما اصل مبناى مشهور در وضع را قبول نكرديم و گفتيم حقيقت وضع اعتبار لفظ بر معنى كه دلالت تصورى است نيست بلكه وضع به معناى تعهد است يعنى هر كسى كه اهل لغتى است متعهد است كه هرگاه آن لفظ را استعمال كند قصد كند اخطار و حكايت و يا انشاء معنى راكه طبق اين مسلك ديگر معناى وضعى دلالت تصورى نيست بلكه دلالت تصديقى و ملازمه ميان دو وجود است; استعمال لفظ و قصد حكايت يا انشاء اين ملازمه از باب تعهد و التزام است كه در اثر آن قهراً اگر لفظ را بياورد آن معنى را قصد كرده است البته اين تعهد منشأ انس ذهنى هم ميان تصور لفظ و تصور معنا مى شود ولى اين وضع نيست بلكه وضع عبارت از آن تعهد است و دلالت حاصله از آن تصديقى است و ايشان در بحث وضع به تفصيل اين نكته را مطرح كرده و آن را اثبات نموده و همچنين در جاهاى مختلف آثارى را بر آن بار كرده اند كه يكى هم اين جا است ايشان مى فرمايد كه طبق مبناى مشهور جمله شرطيه دلالت بر عليت ندارد چه برسد به انحصاريت چرا كه هيچ دال تصورى بر عليت انحصارى شرط در جمله شرطيه نيست و تقريبات اطلاقى هم تمام نيست چنانكه خواهد آمد ولى اگر ما مبناى تعهد را قائل شويم پس در جمله شرطيه يك تعهدى لازم است يعنى متكلم متعهد مى شود وقتى كه جمله شرطيه را به كار مى گيرد قصد انشا يا قصد اخبار داشته باشد مثلاً وقتى مى گويد (اذا جاء الشمس فالنهار موجود) و يا مى گويد (اذا جاء زيد فاكرمه) بايد قصد حكايت و يا ابراز اعتبار نفسانى دركار باشد و در باب قضاياى اخبارى حتى كسى كه كاذب است قصد حكايت را داراست و صدق و كذب مربوط به مدلول وضعى جمله نيست بلكه كذب و صدق به لحاظ مدلول تصورى نسبت ثبوتى است كه ثبوت و عدم ثبوت آن نسبت در اختيار مكلف نيست و نمى تواند در تعهد او داخل باشد پس متكلم نمى تواند به ثبوت آن نسبت متعهد باشد بلكه متعهد است به قصد حكايت كه آن هم در جمله كاذبه هم فعلى و صادق است.  بعد مى فرمايد حال كه اينگونه شد در قضيه شرطيه مدلول وضعى تعهدى آن نمى تواند مربوط به نسبت در جزا و يا شرط باشد بلكه بايد به خود جمله شرطيه ـ كبرى ـ مربوط باشد چون اگر جزا جمله خبريه باشد تعهد به خود اين مدلول تصورى نمى تواند مدلول وضعى و تعهدى باشد و متكلم هم نمى خواهد قصد اخبار از آن را بدهد زيرا كه گفته اند صدق قضيه شرطيه به صدق طرفينش نيست پس قصد اخبار و حكايتش كه مدلول وضعى و تصديقى فعلى است نمى تواند به لحاظ ثبوت محمول جزا براى موضوع جزا باشد چون قصد حكايت فعلى از آن را ندارد و ثبوت و لاثبوتش اختيارى مكلف نيست تا به آن تعهد داشته باشد و بايد فعلى اختيارى و قصد حكايت بالفعل باشد و آن نيست مگر تلازم بين جزا و شرط و تعليق جزاء بر شرط چه انشائى باشد و چه اخبارى و متكلم قصد ابراز اعتبار حكم معلق بر آن شرط را دارد اگر جزاء انشائى باشد و اگر اخبارى باشد بازهم قصد حكايت از آن تعليق و تلازم را دارد كه صدقش مستلزم صدق طرفين نيست پس اعتبار قضيه تعليقيه را ابراز كرده است و يا از آن قصد اخبار نموده است بنابراين طبق مبناى تعهد مدلول وضعى بر مى گردد به اين كه در جائى كه جزا جمله خبريه است حكايت از اين تلازم كند و جائى كه جزا جمله انشائيه است جاعل مى خواهد يك انشا معلقى را اعتبار بكند ولذا در هر دو بايد يك مدلول تصديقى وضعى كه به معناى تعهد و قصد حكايت يا انشا است بالفعل باشد و آن نمى تواند به مفاد جزا بخورد بلكه بايد به خود اين ملازمه و جمله كبرى بخورد.  پس جمله شرطيه طبق مبناى ايشان براى قصد ابراز معناى تعليقى و تلازمى ميان مفاد جزا و شرط وضع شده است و اين تعليق و توقف جزاء بر شرط كه مستقل از صدق شرط و جزاء است و با عدم صدق آنها هم سازگار است مستلزم مفهوم است زيرا كه لازم بيّنش اين است كه سنخ حكم در جزاء معلق و توقف بر شرط است پس شرط ديگرى براى فرد ديگرى از آن حكم هم نبايد باشد و خلاصه قصد حكايت به خود كبرى اين جمله شرطيه بر مى گردد و معنايش اين است كه در همه حالات هر وقت شرط بود اين جزا هم مى آيد و وقتى قصد اخبار از تعليق جزاء بر شرط شد نه اخبار از ثبوت جزا معنايش اين است كه سنخ آن حكم در جزاء معلق است بر اين شرط پس وقتى آن شرط نبود سنخ حكم هم نيست و فرقى نمى كند كه جزا خبرى باشد و يا انشائى ولذا ايشان مى فرمايد كه طبق مسلك مشهور نمى شود انحصاريت را ثابت كرد و طبق مسلك ما چون قصد حكايت و يا انشا را مدلول وضعى قرار مى دهيم در جمله شرطيه قصد ابراز حكايت با انشاء از تعليق جزاء بر شرط مى شود و اين معنا مستلزم مفهوم است به نحو لزوم بيّن.  اين مطلب ايشان هم تمام نيست چون اين كه در جمله شرطيه مدلول تصديقى مدلول وضعى است يا مدلول تصورى در هر دو صورت اين بحث مى آيد كه مدلول تصديقى يعنى قصد اخبار يا انشاء بازاء چيست به ازاء جمله جزاء است و يا جمله شرطيه و كبرى و مشهور هم قائلند كه مدلول وضعى جمله شرطيه ـ كبرى ـ دلالت تصورى تلازم بين جزا و شرط است و آن تلازمى كه ايشان مى گفت تصور هم دارد و مشهور مى گويند آن مدلول وضعى است وليكن مجرد تلازم ميان شرط و جزاء چه مدلول وضعى خود همين مدلول تصورى باشد و چه مدلول وضعى قصد حكايت از آن و مدلول تصديقى آن باشد هيچ كدام از اين دو مبنا مفهوم را درست نمى كند زيرا كه تلازم و نسبت ايجادى براى جزاء مستلزم انحصاريت شرط نيست و وقتى مفهوم درست مى شود كه مدلول وضعى چه تصورى باشد و چه تصديقى نسبتى باشد كه اقتضاى انحصاريت و يا تعليق و توقف باشد، يعنى اگر نسبت جمله جزاء يا شرط نسبت ايجادى باشد مدلول تصديقى هم داشته باشد و آن مدلول وضعى باشد قصد حكايت از آن ايجاد است كه اگر شرط موجود شد آن جزاء موجود مى شود و اين هم قضيه شرطيه است ولى تعليق نبوده و ملازم با انتفاى سنخ حكم در فرض تحقق شرط ديگرى نيست ولى اگر آن نسبت ميان جمله جزاء و شرط نسبت ايجادى نباشد بلكه نسبت تعليقى باشد و بگويد الجزا معلق على الشرط حال مدلول وضعى همين مدلول تصورى تعليق باشد يا مدلول تصديقى و قصد حكايت يا انشاء آن باشد اين مفهوم دارد.  بنابراين درست است كه شما مبناى خود را شرح داديد ولى اضافه كرديد و گفتيد كه طبق مبناى ما قصد حكايت مى خورد به تعليق جزاء بر شرط نه نفس نسبت ثبوت حكم بر موضوعش در جزاء ولى اين مطلب اضافى لازمه مسلك تعهد نيست بلكه مسلك تعهد موافق است با اينكه مدلول وضعى قصد حكايت از جمله شرطيه ـ كبرى ـ به نحو استلزام و ايجاد جزا در جائى كه شرط است باشد كه اگر اين گونه باشد ديگر مفهوم نيست .  حاصل اين كه نستبى كه شما اسمش را انس ذهنى مى گذاريد و ما مى گوئيم مدلول وضعى است اگر نسبت ايجادى نباشد و تعليق باشد اين نسبت مستلزم مفهوم است و تعليق معنايش همين است و اگر مجرد نسبت ايجادى باشد مستلزم مفهوم نيست حتى طبق مبناى تعهد پس ربط دادن مفهوم در جمله شرطيه به مسلك تعهد تمام نيست و ما معنايش را نفهميديم و ايشان هم در دوره هاى سابق اين را نگفته اند و فرقى نمى كند چه مدلول تصورى را مدلول وضعى بگيريم و چه مدلول تصديقى را مدلول وضعى بگيريم طبق مسلك تعهد ثبوت مفهوم در جمله شرطيه ربطى به آن دو مسلك ندارد بلكه منوط به اين است كه ما آن نسبت را نسبت تعليقيه بگيريم چه قصد اخبار از آن مدلول وضعى باشد كه مسلك تعهد مى گويد و چه خود تصور آن نسبت مدلول وضعى باشد و ايشان در صدر كلام مسلك تعهد را شرح مى دهد ولى وقتى به ذيل مى رسد كه مى خواهد نتيجه گيرى كند بحث تعليق و قصد حكايت از تعليق جزاء بر شرط را مى آورد كه دلالت بر مفهوم بالملازمه البيّنه بالمعنى الاخص مربوط به اخذ خصوصيت تعليق در معناى جمله شرطيه است كه اگر چنين باشد حتى بر غير مسلك تعهد شرطيه مفهوم خواهد داشت و اگر چنين نباشد و نسبت جمله جزاء به شرط نسبت ايجاد شرط و استلزام جزاء باشد حتى بنابر مسلك تعهد و قصد حكايت از چنين نسبتى و يا ابراز اعتبار آن مستلزم مفهوم نخواهد بود.  اين سه نكته از نكات توضيحى مهمى بود كه مى بايست قبل از دخول در اصل بحث از تقريبات مفهوم در جمله شرطيه مطرح مى شد .    [1]. محاضرات فى اصول الفقه، ج4، ص210. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (535)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 535  ـ  سه شنبه 1394/1/18**    بسم الله الرحمن الرحيم  بعد از توضيح سه نكته اى كه گذشت بايد وارد اصل بحث مفهوم شرط شويم و گفتيم استفاده مفهوم سه راه دارد كه بايد ديد در مفهوم شرط كدام يك قابل پياده شدن است.  يكى اين بود كه ممكن است كسى از جمله شرطيه اطلاق انحلالى در جزا استفاده كند مثلا در جمله (ان جاء زيد فاكرمه) از (فاكرمه) اطلاق انحلالى استفاده كند و بگويد كل وجوب اكرام هاى زيد مشروط به مجى زيد است و اين نحو اطلاق انحلالى و مطلق الوجودى مفهوم دارد زيرا كه اگر يك وجوب اكرامى هم باشد كه منوط به مجى زيد نباشد و مثلا منوط به صدقه دادن زيد باشد با اين اطلاق منافات دارد پس بايد هيچ سبب ديگرى براى هيچ حصه ديگرى از وجوب اكرام زيد نباشد كه قبلاً به اين راه اشاره شد و اين جا هم مى گوئيم اين راه در جمل شرطيه و امثال آن قابل پياده كردن نيست چون ممكن است اين اطلاق كه به آن اطلاق انحلالى و يا مطلق وجودى مى گويند در موضوعات و متعلق المتعلقات احكام جارى شود ولى در طرف حكم چه شرطيه باشد و چه حمليه جارى نمى شود; عقد الحمل و يا حكمى كه محمول جمله حمليه است و يا جزاء شرطيه است در آن چنين اطلاق انحلالى جارى نمى شود و اطلاق انحلالى در عقد الوضع و آنچه كه شبيه آن است مانند جمله شرط در شرطيه جارى مى شود ولى در عقد الحمل جارى نمى شود و جزا هم شبيه محمول در جمله حمليه است و اطلاقش به نحو بدلى و يا صرف الوجود  و ذات طبيعت است مثلاً وقتى مى گوييم (زيد عالم) مقصود صرف وجود عالم بودن است نه عالم به همه علوم بودن بر خلاف (العالم مفيد) كه طبيعت عالم در عقد الوضع اطلاقش انحلالى است و معنايش آن است كه هر عالمى مفيد است و تفصيل اين در بحث تعلق امر به فرد يا طبيعت گذشت .  جمله شرطيه هم همين گونه است جمله اى كه شرط واقع مى شود اطلاقش انحلالى است مثلاً جمله (اذا افطرت وجب عليك الكفاره) اطلاق شرطش انحلالى است يعنى هر افطارى را مى گيرد چون عقد الشرط در شرطيه مثل عقد الوضع است ولى وقتى در جزاء مى گويد وجب عليك الكفاره صرف الوجود وجوب كفاره جزاء است و نمى خواهد بگويد كل وجوب كفارات مترتب بر آن شرط است بنابراين عقد الجزاء قضيه شرطيه مثل عقد الحمل قضيه حمليه است و اطلاق انحلالى در آن جارى نمى شود و صرف الوجود طبيعت هم باشد قضيه شرطيه صادق است مثل محمول در (زيد عالم) كه اگر يك علم هم داشته باشد جمله حمليه صادق است و به تعبير برخى از بزرگان مثل مرحوم حاج شيخ(رحمه الله)اطلاق به معناى مطلق الوجود در جزا راه ندارد و اين تعبيرى درست است كه ايشان مى گويد اطلاق انحلالى در جزا جارى نمى شود بله اگر جارى شود مفهوم درست است ولى جارى نمى شود پس طريق اول در جمله شرطيه راهى ندارد ولى بايد دو طريق دوم و سوم را بررسى كرد كه يكى استفاده عليت انحصارى شرط است و ديگرى هم استفاده تعليق كه بيان خاص خودش را دارد و ذكر خواهد شد كه در آن ها اطلاق حكم و جزاء به معناى صرف الوجود هم كافى بود و ما ذيلاً تقريبات استفاده مفهوم بر اساس يكى از دو طريق دوم و سوم را بررسى مى كنيم كه اكثر آنها يعنى ما عداى تقريب أخير مبنى است بر طريق دوم و تقريب اخير مبتنى بر طريق سوم است.  **تقريب اول:** اين كه كسى ادعا كند كه جمله شرطيه وضع شده است  براى اين كه شرط علت انحصارى جزاء است و اين كه غير از آن علت ديگرى براى سنخ و طبيعت حكم جزاء ـ نه شخص اين جعل ـ نيست كه اگر كسى اين ادعاى وضع را بگويد و در جزاء هم اطلاق به معنا به ذات طبيعت وجوب و سنخ حكم جارى است خيلى روشن است كه در اين صورت جمله شرطيه مفهوم خواهد داشت چون ثابت مى شود كه اين علت سنخ حكم است و علت انحصارى آن هم هست .  **اشكال:** بطلان اين تقريب روشن است چون جمله شرطيه بر اصل عليت هم دلالت ندارد فضلاً از عليت انحصارى زيرا كه خيلى از جاها جمله شرطيه به كار مى رود و حال اين كه شرط علت جزا هم نيست و گاهى اوقات شرط معلول است و جزاء علت و يا هر دو معلول علت ديگرى هستند و استعمال صحيح و شايع است و اگر اين حرف درست باشد بايد آن استعمالات ، مجاز باشند كه اين واضح البطلان است .  **تقريب دوم:** گفته شده است كه جمله شرطيه دال بر ترتب و عليت است، فقط عليت انحصارى از آنجا كه كامل تر از عليت غير انحصارى است در جايى كه قرينه باشد لفظ هم منصرف به فرد اكمل از معنا است و خواسته اند در اين تقريب با انصراف انحصاريت را درست كنند .  **اشكال:** جواب اين تقريب هم روشن است زيرا كه **اولاً:** دلالت شرطيت بر اصل عليت هم ثابت نيست .  **ثانياً:** اكمليت فردى از مصاديق معنا، وجه انصراف نيست و نكته انصراف انس ذهنى  و كثرت استعمال و غلبه و جود و امثال اين ها است و مجرد اكمليت ثبوتى يك فرد ملاك انصراف نيست .  **ثالثاً:** انحصاريت يك علت اكمليت در عليت نيست بله علت تامه نسبت به علت ناقصه عليت اكمل است ولى انحصاريت مساوق با اكمليت در عليت نيست .  طبق اين دو تقريب دلالت جمله شرطيه بر انحصاريت در مرحله تصورى جمله شرطيه خواهد بود كه اگر دلالت بر انحصاريت به واسطه وضع و يا انصراف باشد دلالت بر مفهوم دلالت وضعى مى شود و يك دلالت اثباتى و قوى از تقريبات اطلاقى مى شود و چنين دلالتى شبيه به منطوق مى شود مثل اين كه تصريح كند به انحصار طبيعى وجوب اكرام زيد در فرض آمدنش  و لذا اين دو تقريب باطل و واضح البطلان است.  عمده سه تقريب ديگر است كه تقريبات اطلاقى هستند يعنى در آنها پذيرفته شده است كه جمله شرطيه دال بر عليت انحصارى نيست نه وضعا و نه انصرافا و خواسته اند از اطلاق استفاده كنند; يعنى از سكوت مولا از ذكر شرط ديگرى، انحصاريت استفاده مى شود و اين كه علت ديگرى براى جزاء نيست و اين دلالت وضعى نيست بلكه دلالت تصديقى و ظهور حالى مى شود چون در جاى خودش گفته شده است كه دلالت اطلاقى دلالت تصديقى است يعنى سكوت مولا در مقام اثبات از قيدى كاشف از اين است كه آن قيد درعالم ثبوت در مراد مولا هم نيست و اينها ظهورات حالى مقام اثبات است كه كاشف از مراد در مقام ثبوت است ولهذا نيز دلالت تصديقى مى باشد و همه اطلاقات لفظى و مقامى اين گونه است كه دلالت تصديقى هستند .  **تقريب سوم** تقريبى است كه در كفايه الاصول آمده است و مشتمل بر سه بخش است يكى قبول دلالت جمله شرطيه بر لزوم جزاء با شرط يعنى ظاهر جمله شرطيه اين است كه شرط مستلزم جزاء است و وجوب اكرام زيد قبلاً لازمه مجى زيد است و ادعا مى كنند كه اين مقدمه مقتضاى لغت است زيرا كه ادوات شرط و يا جمله شرطيه براى افاده لزوم و ارتباط جزاء و شرط وضع شده است به قرينه اين كه اگر در جائى هيچگونه تلازمه ارتباطى نباشد استعمال جمله شرطيه مجاز و مستهجن است مثل اين كه بگوييم (ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق) پس بايد تلازمى ميان شرط و جزاء باشد و مشهور اين را مى گويند و كسى در اين مقدمه اشكال نكرده غير از حاج شيخ(رحمه الله)كه آن اشكال را مطرح كرده و معناى ديگرى را قائل شده كه خواهد آمد.  بخش دوم اين كه جمله شرط بر عليت و ترتب هم دلالت دارد ولى اين دلالت وضعى نيست و وضعا براى خصوص ترتب و عليت شرط براى جزاء وضع نشده است و لذا اگر معلولين علت ثالثه هم باشد استعمال صحيح است ولى ترتب جزاء بر شرط و عليت شرط براى جزاء هم از آن استفاده مى شود از يك دلالت سياقى به تعبير مرحوم ميرزا(رحمه الله)و يا يك دلالت اطلاقى به تعبير شهيد صدر(رحمه الله)يعنى ترتب جزا بر شرط به نحو ترتب و اين كه شرط علت است براى جزا هم استفاده مى شود منتها نه وضعا تا اشكال مجازيت گذشته بيايد بلكه اين ترتب را از سياق يا اطلاق مى فهميم مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى گويد سياق جمله شرطيه به خصوص جائى كه فاء دارد اين است كه اگر شرط بيايد جزا مى آيد و اين يك نوع ترتب و سببيت و مسببيت در مقام ذكر است و اين كه شرط را اول قرار داده و بعد مى گويد كه جزا محقق مى شود اين سياق دال بر عليت و مقدم بودن شرط است چون مى گويد جزا بعد از شرط است و تقدم زمانى كه نيست پس ترتب علّى است و شهيد صدر(رحمه الله) هم آن را تقريب كرده به اين كه چون شرط را جلوتر در مقام اثبات قرار داديم مقتضاى تطابق بين عالم اثبات و ثبوت ـ كه اين هم يك نوع اطلاق است ـ اقتضا دارد كه اين تناسب كه در عالم لفظ و اثبات هست در عالم ثبوت هم باشد در عالم ثبوت هم شرط تقدم بايد وجود داشته باشد كه تقدم رتبى است.  پس عليت با اين اصاله التطابق بين عالم ثبوت و اثبات ثابت مى شود و اين دو بخش در دو تقريب آينده اطلاق هم مشترك است ولى تا اين جا مفهوم درست نمى شود زيرا كه ممكن است علت ديگرى هم براى آن حكم باشد ولذا بخش سوم مى خواهد كه انحصاريت را ثابت كند كه در اين بخش سوم تقريبات اطلاق با هم متفاوت است كه در اين تقريب گفته شده است كه انحصاريت با اطلاق احوالى شرط در جمله شرطيه اثبات مى شود زيرا كه جمله شرطيه (ان جاء زيد فاكرمه) مجى زيد را شرط قرار داده است مطلقا چه أمر ديگرى باشد و چه نباشد يعنى در همه حالات مجى زيد سبب وجوب اكرامش است و از اين جهت اطلاق دارد كه اگر سبب ديگرى براى وجوب اكرامش نباشد اين اطلاق درست است و اما اگر سبب ديگرى باشد و وجوب اكرام زيد منتسب به آن سبب هم باشد محال است و يا مخالف اطلاق احوالى شرط است زيرا اگر مثلاً برّ والدين هم سبب ديگرى براى وجوب اكرام زيد باشد مقتضاى اطلاق احوالى شرط مجى در فرض تقارن با آن شرط ديگر بازهم سببيّب مجى براى وجوب اكرام زيد تمام است يعنى آيا اين جا هم مجى سبب وجوب اكرام مى شود يا خير اگر بگوييد مى شود اين وجوب اكرام همان وجوب اكرام است يا وجوب ديگرى است اگر يك وجوب اكرام باشد اين وجوب با مجموع آنها ايجاد شده يا با هر يكى اگر با مجموع باشد اين خلاف ظاهر است چون ظاهر اين است كه هر كدام سبب مستقل است و اگر هر كدام سبب مستقل است اين اجتماع سببين تام بر يك مسبب است كه اين هم محال است و اگر بگوئيد دو وجوب است و هر كدام وجوبى غير از ديگرى مى آورد اين دو وجوب به يك اكرام تعلق گرفته يا به دو اكرام اگر به دو اكرام تعلق گرفته باشد خلاف اطلاق است و اگر به يك اكرام خورده اين هم اجتماع دو وجوب است بر يك متعلق كه اجتماع مثلين است و محال است .  پس تمام شقوق يا محال است و يا خلاف ظاهر، اين كه مجموع سبب باشد خلاف ظاهر شرطيه در سبب تام بودن است و اين كه هر دو سبب مستقل باشند براى يك وجوب، اين هم محال است و اين كه هر دو سبب باشند براى دو وجوب كه روى يك اكرام برود اين هم اجتماع مثلين است و اين كه هر دو سبب باشند براى دو وجوب كه روى دو فرد از اكرام رفته است اين هم خلاف ظاهر اطلاق متعلق جزاء است و دو فرد از طبيعت وجوب نمى تواند به طبيعت اكرام تعلق بگيرد بلكه بايد مقيد شود به فرد آخر از اكرام و شق خامسى هم نيست پس فرض وجود علت و سبب ديگرى براى وجوب اكرام زيد يا ممتنع است و يا با ظهور اطلاق احوالى شرط و يا اطلاق جزا منافات دارد و طبق اين بيان خواسته اند بگويند كه كشف مى شود ثبوتاً منحصراً بايد مجى زيد بايد سبب طبيعى وجوب اكرام باشد و وجود سبب ديگر در كار نيست كه همان مفهوم و سالبه كليه است بله، اگر دليل بر آن سبب ديگر بيايد اطلاق احوالى شرط و يا اطلاق جزاء را تقييد مى زنيم وليكن در صورت عدم دليل سالبه كليه كه مفهوم است ثابت مى شود.  ممكن است گفته شود اين تقريب در جمله وصفيه نيز جارى است و مخصوص جمله شرطيه نيست يا به عبارت ديگر نيازى يه اين كه جزاء سنخ حكم باشد ندارد و در موارد تقييد شخص حكم مانند جمله وصفيه و لقبيه نيز جارى مى شود .  **پاسخ:** آن است كه در جمله وصفيه و يا لقبيه قيد و وصف چون كه در شخص آن جعل و قبل از نسبت تامه حكميه اخذ شده است قيد متعلق آن حكم بوده و همانگونه كه گذشت علت منحصره و قوام شخص آن جعل است كه با فقدان آن، ديگر جعل فعلى نخواهد بود وليكن اين منافات با وجود شخص جعل ديگرى ندارد و تقريب فوق در آن جارى نيست زيرا كه جعل دو وجوب مثلاً براكرام عالم عادل و ديگرى بر اكرام عالم كريم امتناعى ندارد زيرا متعلق دو وجوب دو عنوانى هستند كه ميان آنها عموم من وجه است و در عالم عادل كريم مؤكد مى شوند و اين بر خلاف جزاء كه نسبت حكمه تامه است  و شرط، قيد در داخل آن نسبت نيست يعنى جعل دو وجوب بر (اكرام زيد) و يا (اكرام عالم) بدون اخذ شرط قبل از تعلق حكم كه لازمه اطلاق به معناى سنخ حكم در جمله جزاء است و تقييد به شرط بعد از تماميّت نسبت تامه حكميه در جزاء است معقول نيست و محال است و همين نكته فرق ميان تقييد حكم در جمله شرطيه به شرط و تقييد حكم در جمله وصفيه لقبيه است كه قبلاً نكته اول به آن اشاره كرديم بنابراين تقريب مذكور مخصوص به جمله شرطى مى باشد و در جمله وصفيه و لقبيه جارى نمى شود.  بر اين تقريب اشكالات متعددى دارد .  **اشكال اول:** اشكال به اصل مقدمه دوم اين تقريب است كه با تقريب آينده نيز مشترك است زيرا كه دلالت سياق يا اطلاقى جمله شرطيه بر سببيت شرط براى ترتب جزاء صحيح نيست و مجرد اين كه يك چيزى در عالم اثبات و لفظ مقدم قرار گرفت بايد در عالم ثبوت هم مقدم باشد صحيح نيست و دلالت سياقى و يا اصاله التطابق به اين معنى نيست بلكه تطابق با تناسب ميان عالم ثبوت و اثبات به اين معنى است كه هر چه در عالم اثبات از قيود و خصوصيات سلباً يا ايجاباً ذكر شود در عالم ثبوت هم همانگونه است اما اين كه هر لفظى در عالم اثبات مقدم ذكر شد معنايش اين است كه در عالم ثبوت هم مقدم است درست نيست مثلا فعل قبل از فاعل در كلام است در حالى كه در عالم ثبوت  قبل و مقدم بر فعل است پس از مجرد تقدم شرط ترتب ثابت نمى شود و فاء هم اگر بر جزاء داخل باشد براى ترتيب سبب و در سببى نيست پس مقدمه دوم صحيح نيست .  **اشكال دوم:** مقدمه سوم هم ناتمام است و اشكالات متعددى دارد من جمله اين كه اين اطلاق احوالى شرط در جائى است كه آن سبب محتمل ديگر با اين شرط قابل جمع باشد و الا اگر متضادين و قابل جمع نباشند مثلاً بگويد اگر زيد مسافرت كرد اكرامش كن اگر در حضر بود و صله رحم انجام داد اكرامش كن، اين دو سبب با هم جمع نمى شوند تا اطلاق احوالى نسبت به يكديگر داشته باشند و در اينجا ديگر اطلاق احوالى درست نيست و وجود چنين سببيت ديگرى با اطلاق احوالى شرط منافات ندارد با اين كه مفهوم مى خواهد اين را هم نفى كند و بگويد اگر اين سبب نباشد هيچ سبب ديگرى براى جزاء در موارد عدم شرط نيست حتى سببى كه با اين شرط قابل جمع نيست و مى خواهيم در سالبه كليه و مفهوم اين را هم نفى كنيم.  **اشكال سوم:** اشكال ديگر اين است كه اصله اين اطلاق درست نيست زيرا اين كه گفته شد اگر هر دو شرط با هم جمع شوند اگر هر دو و مجموع در ايجاد يك وجوب اكرام زيد موثر باشند مثلاً خلاف ظهور شرط در سبب تام بودن است اين صحيح نيست چون اين جا هم سبب تام است ولى در تاثير تام نيست و استقلالى كه از جمله شرطيه استفاده مى شود استقلال به اين معنا است كه نيازى به سبب ديگر ندارد و اين منافات ندارد كه در مورد اجتماع با ديگرى هر دو جزء السبب بوده و با هم تاثير بگذارند زيرا در آنجا هم در اصل تأثير و ايجاد جزاء به آن ديگرى نياز ندارد .  **اشكال چهارم:** اشكال ديگر اين كه فرض دو حكم بودن در مورد اجتماع شرطين خلاف اطلاق در جزاء و يا محال نيست زيرا بعداً خواهيم گفت كه تقييد ماده اى كه در طول تعدد حكم باشد خلاف اطلاق نيست و نفس تعدد حكم مستلزم تعدد ماده است در مواردى و در برخى از احكام دو حكم قابل اجتماع بر يك متعلق است مثل احكام وضعى كه ممكن است دو حق خيار و فسخ براى يك عقد ثابت باشد و اين اجتماع مثلين و محال نيست و همچنين مانند اجتماع دو وجوب بر اكرام زيد نمى باشد و اثرش اين است كه اگر يكى ساقط شود ديگرى باقى است بنابراين اين اطلاق احوالى شرط كه تقريب اول از تقريبات اطلاقى اثبات انحصاريت است تمام نيست . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (536)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 536  ـ  شنبه 1394/1/22**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تقريبات اثبات مفهوم براى جمله شرطيه بود كه سه تقريب آن گذشت.  **تقريب چهارم:** اين تقريب مثل تقريب سوم است و از سه بخش تشكيل مى شود يعنى يك مقدمه اش اين است كه جمله شرطيه وضعاً تنها دال بر لزوم است و مقدمه دوم اين است كه عليت و سببيت از تفريع جزا بر شرط فهميده مى شود كه تقريبش گذشت و اشكالش هم گفته شد و آن اشكال اين جا هم هست و مقدمه سوم را ـ كه انحصاريت است ـ خواسته اند از راه قاعده واحد استفاده نمايند و حاصل تقريب آن اين است كه گفته شده مثلاً (ان جاء زيد فاكرمه) ظهور دارد در اين كه خصوصيت مجىء در وجوب اكرام شرط است حال اگر شرط و سبب ديگرى هم باشد چنانچه شرط ديگر بخصوصيته سبب و علت همان نوع از حكم ـ يعنى وجوب اكرام زيد ـ باشد صدور واحد از كثير لازم مى آيد زيرا كه نمى شود دو علت متباين سبب وجوب اكرام باشند و اگر جامع بين اين دو سبب و علت باشد كه نوع واحد است اين خلاف ظاهر جمله شرطيه است كه مجىء زيد بخصوصيته سبب است نه به عنوان ديگرى پس اگر اين ظهور را اخذ كرديم وجود سبب ديگرى براى اين نوع از حكم نفى مى شود و مفهوم ثابت مى شود.  اين بيان هم مضافا به اشكال مشترك در مقدمه دوم، مقدمه سومش نيز صحيح نيست زيرا كه در صدور واحد از كثير اگر منظور واحد شخصى باشد كه وجود سبب ديگرى براى شخص ديگرى از حكم است پس واحد شخصى از كثير نشأت نگرفته است و صحيح در اين قاعده هم واحد شخصى است و اگر مراد واحد نوعى است كه بعضى قاعده را در آن هم جارى كرده اند آن هم در اين جا منطبق نيست چون منظور از نوع حكم چيست؟ آيا مجعول است، يا جعل و يا ملاك؟ اگر مراد مجعول و وجوب اكرام فعلى شده باشد قبلا گفته شد كه مجعول يك امر لحاظى و تصورى است و امر تصديقى و حقيقى نيست و با تحقق شرط يا موضوع حكم چيزى در خارج حقيقيةً ايجاد نمى شود و مجعولات اعتبارى همگى اينچنين هستند كه ما بازاء حقيقى در خارج ندارند و وجود حقيقى براى جعل است و مجعول يك امر لحاظى است.  اگر مقصود جعل است و اين كه جعل نمى تواند دو سبب و دو علت داشته باشد پاسخ آن است كه جعل فعل جاعل است و علتش فاعل اوست نه شرط و شرط تنها قيدى در مجعول است كه در جعل اخذ مى شود و شرط علتش نيست و اگر مقصود تطبيق قاعد واحد بر ملاك جعل باشد چون وقتى مولا جعل مى كند و شرطى مى گذارد اين شرط لابد در ملاك آن حكم دخيل است و شرائط موثر در ملا كند و سبب تحقق ملا كند پس اگر دو ملاك وجوب و از يك نوع مسبب از دو شرط متباين از هم باشند اين فرض نيز محال است و جوابش اين است كه بر فرض كه شرائط، علل ملاكات باشند و ملاكات هم تكوينى و حقيقى هم باشند و امر اعتبارى نباشند چه كسى گفته كه اگر سبب ديگرى براى وجوب اكرام زيد باشد براى هر دو وجوب يك ملاك است و وحدت نوعى ملاك از كجا كشف مى شود بلكه اگر مولا وجوب اكرام ديگرى براى زيد داشته باشد مثلاً در فرض برّ به والدينش شايد ملاكش چيز ديگرى باشد و لذا از قاعده واحد انحصاريت استفاده نمى شود .  **تقريب پنجم**: تقريبى است كه برخى آن را به صاحب فصول(رحمه الله)نسبت داده اند و در كفايه هم آمده است([1]) كه بهتر از دو تقريب گذشته است و بدين صورت است كه ما نمى خواهيم از اطلاق احوالى شرط و يا قانون واحد استفاده كنيم بلكه مى خواهيم به اطلاق خود قضيه شرطيه تمسك كنيم و انحصاريت سبب را استفاده نماييم زيرا كه قضيه شرطيه دال بر استلزام شرط براى جزاء است كه امر اول بود و اين لزوم هم به نحو ترتب و عليت است كه اين امر دوم بود و امر سوم كه اثبات انحصاريت است را اين گونه اثبات مى كنيم كه مقتضاى اطلاق در جمله شرط آن است كه هم شرط سبب تام و مستقل است نه جزء سبب و هم عدل و بديل ندارد زيرا كه اگر جزء ديگر لازم بود بايد آن را با «واو» عطف مى كرد و مى گفت پس سكوت از ذكر جزء ديگر كه از آن به اطلاق «واوى» تعبير شده نافى جزء ديگر است و استقلاليت و تماميت سبب را ثابت مى كند و از سكوت از ذكر عدل ديگر كه از آن به اطلاق «أوئى» تعبير شده است انحصاريت فهميده مى شود پس همان گونه كه استقلاليت سببيت و عليت تامه شرط با اطلاق «واوى» اثبات مى شود انحصاريت و عدم وجود عدل ديگرى هم با اطلاق «أوئى» استفاده مى شود زيرا كه اگر سبب ديگرى هم بود بايد مى گفت كه (ان جاء زيد او ـ مثلاً ـ اكرم الوالدين فاكرمه) و اين كه ساكت شده است پس معلوم مى شود كه عدل هم ندارد بنابراين اطلاق شرط هم سببيت و عليت تامه و هم انحصاريت و بلابديل بودن را ثابت كرده است يكى را با اطلاق «واوى» و ديگرى را باطلاق  «اوئى» و لازمه اش مفهوم به نحو سالبه كليه است زيرا كه اگر سبب ديگرى هم باشد خلاف اين اطلاق «اوئى» است و اين تقريب را مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2]) نقل مى كند و دو اشكال بر آن وارد مى كند.  **اشكال اول:** يك اشكال اين است كه بايد اجراى مقدمات حكمت و اطلاق درمجعول شرعى باشد و سببيت و عليت، مجعول شرعى نيست بلكه حكم عقلى متنزع از مجعول شرعى است .  **اشكال دوم:** اشكال ديگر ـ كه مهم است ـ اين است كه اين جا فرض كنيم كه مجعول شرعى همين سببيت و استناد جزاء به شرط باشد اين عليت و سببيت شرط براى جزائ چه منحصره باشد و چه غير منحصره سببيتش يك نوع سببيت است و تغيير و يا تقييدى بر نمى دارد يعنى شرط، چه يك سبب منحصر باشد و چه سبب غير منحصر اين سببيتى كه برايش جعل شده است صادق است و فرقى نمى كند و تقييد و تضييقى پيدا نمى كند تا بتوانيم با اطلاق آن را نفى كنيم لهذا از اين كه (أو) را در مقام اثبات نياورده است چيزى كشف نمى شود چون سببيت ديگرى ربطى به اين سببيت ندارد پس اجزاى اطلاق «اوئى» در سببيت صحيح نيست .  اشكال دوم ايشان درست است و روشن است ولى اشكال اول ايشان اضافى است چون جريان اطلاق، مخصوص به جعل انشايى و مجعولات شرعى نيست و در جملات خبرى هم جارى است مگر اين كه مقصودشان اين باشد كه مجعول سببيت نيست و حكم است ولى اگر از جمله شرطيه سببيت استفاده شد اطلاق در آن هم جارى مى شود و از اطلاق سببيت اطلاق منشأ آن كه جعل شرعى است هم استفاده مى شود.  **تقريب ششم:** اطلاقى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) با آن مفهوم را ثابت كرده است و آن اطلاق در نفس تقييد مجعول شرعى به شرط است و فرموده است كه گاهى شرط، قوام موضوع حكم ـ مثلاً وجوب اكرام ـ است و تكوينا موضوع مقيد به آن قيد است كه اگر آن قيد برود وجوب عقلا نمى تواند اطلاق داشته باشد مثل جمل شرطيه اى كه مسوق براى بيان موضوع است مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) يا ـ (ان بقى زيد و لم يمت فأكرمه) در اين صورت حكم و جزاء اصلاً اطلاقى ندارد تا اين كه بگوئيم مولا مى خواهد آن را قيد بزند و اين روشن است يعنى قضاياى شرطيه كه شرطش محقق موضوعش است مفهوم ندارد و ايشان مى گويد قضاياى وصفيه و لقبيه نيز هميشه اين گونه هستند مانند اكرم العالم العادل كه قيد عادل قيد موضوع حكم و محقق آن است .  ولى اگر شرط اين گونه نبود و قوام موضوع حكم نبود و بدون آن هم حكم با موضوعش تام بود مثل مجىء زيد كه زيد بدون مجىء هم وجوب اكرامش معقول و تام است و اگر نبود حكم مطلق بود وليكن شارع مى خواهد اين اطلاق را مقيد كند به نحوى كه اگر شرط نمى كرد (اكرم زيدا) مطلق بود در اين صورت وقتى اينچنين شرطى را كه خارج از قوام و موضوع حكم است قيد جمله حكميه قرار مى دهد معنايش اين است در صدد است كه جعل خود را مقيد و محدود كند و وقتى محدود شد در نفس اين تقييد، اطلاق جارى مى كنيم و مى گوئيم وقتى مقيدش كرده چون كه اين تقييد در قضاياى مجعوله كار خود مولا در مقام جعل است به همان گونه كه در مقام اثبات آمده است مقام ثبوت آن هم همين گونه است و تغييرى ندارد يعنى جزء و شرط ديگرى لازم نيست و الا بايد آن را هم ولو با عطف به «واو» ذكر مى كرد و از اين استفاده مى شود كه مجىء زيد تمام العله است و اطلاق «اوئى» را هم در اين تقييد جارى مى كنيم كه اگر حكم ثبوتاً مقيد به خصوص اين قيد نبود بلكه قيد جامع ولو احدهما بود بايد آن را ولو با ذكر (او) بيان مى كرد چون در مقام بيان كيفيت قيد حكم است و آنچه كه قيد است ثبوتاً جامع احدهما است نه خصوص مجىء پس اگر آن را ذكر نكرد كشف مى شود كه قيد در عالم اثبات است بنابراين وجود عدل و سبب ديگرى هم نفى مى شود و اين اطلاق لفظى نسبت به جمله جزاء و اطلاق حكم است كه جارى مى شود نه در جمله شرط و سببيت آن، سپس مى فرمايد اين اطلاق (اوئى) در حكم نظير اطلاق «اوئى» است كه ما در متعلق امر براى اثبات تعيينيت امر جارى مى كنيم كه در بحث دوران امر بين امر تعيينى و تخييرى است كه با اطلاق «اوئى» نفى مى كنيم تخييرى بودن امر را و مى گوييم اگر تعيينى نبود و تخييرى بود بايد احدهما و يا هذا او ذاك متعلق امر مى شد در اين جا هم همين گونه است و بايد بين عالم ثبوت و اثبات تطابق باشد و اگر در عالم ثبوت خصوص اين قيد نبود و احدهما قيد بود مولا بايد آن را اثباتاً مى گفت و حال كه اثباتاً نگفته معلوم مى شود كه ثبوتاً هم نيست و بعد مى گويد اشكالى كه به صاحب فصول(رحمه الله) در اينجا نيست چون نمى خواهيم در سببيت شرط اطلاق جارى كنيم تا گفته شود منحصره و غير منحصره يك شكل سببيت است بلكه اطلاق را در جمله حكميه و قيود حكم كه مجعول شرعى است جارى مى كنيم و اثبات نحوه ثبوتى تقييد شرعى را از مقام اثبات آن كشف مى كنيم.  [1]. كفاية الاصول، ص196.  [2]. اجود التقريرات، ج1، ص419. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (537)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 537  ـ  يكشنبه 1394/1/23**  بسم الله الرحمن الرحيم  آخرين تقريبى كه براى مفهوم شرط ذكر شد تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1]) بود ايشان به اطلاق مجعول شرعى ـ كه اطلاق جزا و يا اطلاق نسبت جزا به شرط است ـ تمسك كرده و فرموده جمله شرطيه مشتمل بر جمله شرط و جزاء است كه جمله حكميه است و نسبتى ميان وجوب اكرام ـ جزاء ـ و شرط وجود دارد و آن قيد و شرط اگر مقوم موضوع باشد مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) در اين صورت آن حكم نسبت به فرض انتفا شرط اطلاق ندارد و انتفائش عقلى و تكوينى است اما اگر قيد قوام حكم نبود و از حالات موضوع حكم بود مثل جمله شرطيه (اكرم زيدا) كه مقيد به شرط شده است (ان جاءك) در اين صورت اگر شارع مجعول شرعى خود را مقيد كند و بگويد (يجب اكرام زيد) كه قوامش تام است و مقيد به شرط است اين در حقيقت تقييد شرعى و فعل شارع و جاعل است كه جمله حكميه جزائيه را قيد مى زند و مجعول را مقيد مى كند و اگر نبود حكم جزاء مطلق بود لهذا وقتى خود مولى  حكمش را اينگونه تقييد كرد بايد ديد نسبت اين حكم به شرط و نحوه و كيفيت تقييد چگونه است و اين را با اطلاق مشخص مى كنيم يعنى اگر در عالم اثبات قيد فقط مجىء است در عالم ثبوت هم همين قيد است واگر در عالم اثبات قيد جامع بين مجىء و چيز ديگرى است در عالم ثبوت هم بايد همين گونه باشد و چون در عالم اثبات قيد فقط مجىء است تعيينا پس در عالم ثبوت نيز بايد همين گونه باشد و حقيقت اطلاق همين تطابق بين عالم ثبوت و اثبات است سلباً و ايجاباً يعنى هم از نظر ذكر و هم از نظر سكونت و عدم ذكر كه اگر چيزى در عالم اثبات ذكر شده بود در عالم ثبوت هم همان قيد است و هر چيزى كه در عالم اثبات نيامده است در عالم ثبوت هم نيست و روح اطلاق و مقدمات حكمت اين است البته تخلف عالم ثبوت از چيزى كه در عالم اثبات آورده باشد خيلى بدتر و بيشتر است زيرا كه (ما ذكره اثباتاً لا يريده ثبوتاً) و ايشان اين اطلاق (أوى) را جارى مى كند و مى فرمايد اگر در عالم ثبوت شرط، عدل و جايگزينى داشت يعنى شرط (هذا او ذاك) بود در عالم اثبات هم بايد مى آمد و وقتى نيامده است و آن شرط تعييناً قيد شده است در عالم ثبوت هم اين گونه است و اسم اين را اطلاق «اوئى» مى گذاريم و اين ها تعبيرات است و روح مساله همان تطابق عالم اثبات و ثبوت است كه عرض كرديم و تشبيه مى كند آن را به واجب تخييرى و تعيينى كه اگر شك كرديم وقتى كه مى گويد (اعتق رقبه) آيا داراى عدل ديگرى هم است و واجب تخييرى است و يا نه تعيينى است مى گوييم سكوت از ذكر عدل مثلاً (اعتق رقبه أو أطعم ستين مسكيناً) دلالت مى كند بر اين كه واجب تعيينى است و اگر عدلى داشت بايد با (او) آن را ذكر مى كرد. مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)([2]) اين بيان رادر دراسات قبول كرده است ولى در محاضرات([3]) چند اشكال به آن وارد كرده در صورتى كه واقعاً اين بهترين تقريب اطلاقى است كه اشكال عمده ايشان اشكال اول و دوم است و اشكال سوم اشكال صاحب كفايه(رحمه الله)([4])است كه آن را نقل كرده .  **اشكال اول**: ايشان يك اشكال نقضى وارد كرده اند بدين نحو كه اگر اين تقريب درست باشد بايد در جمله وصفيه هم جارى باشد و مخصوص به جمله شرطيه نيست و در حقيقت اين مفهوم قيد است نه مفهوم شرط مثلاً اگر گفت (اكرم العالم العادل) و نگفت (اكرم العالم العادل او الخدوم) پس اين قيدى كه در كلام آمده است تعيينى است چون بدل و عدلى برايش ذكر نشده است و از ذكر بدل سكوت شده است و همچنان كه مى گوئيم (عدالت) تمام القيد است و اطلاق «واوى» آن را ثابت مى كند اطلاق «اوئى» را هم در آن جارى مى كنيم و مى گوييم عالم غير عادل داراى هر قيد ديگرى هم باشد وجوب اكرام ندارد و قيد و وصف اگر اثباتاً تعيينى شد ثبوتاً هم بايد همانگونه باشد و قيد ديگرى نمى تواند جايگزين و عدل آن شود پس جمله وصفيه هم بايد مفهوم دار شود و شما براى جمله وصفيه قائل به مفهوم نيستيد .  **اشكال دوم:** كه حل آن نقض و ابطال تقريب است و مى فرمايند هر چند قيد ظهور دارد در تعيينى بودن يعنى عدالت را تعيينا قيد قرار داده است نه تخييراً با چيز ديگرى ولى اين قيد تعيينى از براى اين جعل قرار داده شده است و منافات ندارد كه جعل ديگرى براى وجوب عالم با صفت ديگرى تعيينا هم وجود داشته باشد و اين اطلاق «اوئى» در قيود منافات ندارد با اين كه صفت ديگرى در جعل ديگرى تعيينا قيد شده باشد. بله، اگر جعل ديگرى باشد كه همه علما را در بر بگيرد چه عالمى كه عادل باشد و چه غير عادل اين خلاف تقييد وجوب اكرام عالم به قيد عادل است و از باب قاعده احترازيت قيود انتفاء عند الانتفاء در حدّ سالبه جزئيه ثابت مى شود كه اين مفهوم نيست و مفهوم تنها با اثبات عليت انحصارى شرط ثابت خواهد شد نه با اطلاق مذكور .  **اشكال سوم:** كلام صاحب كفايه(رحمه الله) است كه فرموده است قضيه شرطيه در مقام بيان انحصار شرط نيست بلكه در مقام بيان اين است كه اين شرط موثر در ايجاد حكم در جزاء است البته ممكن است در جائى در مقام بيان بيش از اين هم باشد ولى اصل قضيه شرطيه بيش از اين نمى رساند كه اين شرط موثر در ترتب جزا است اما منحصر است يا عدل ديگرى هم وجود دارد يا خير، ديگر بر اين مطلب دلالت ندارد.  هيچ كدام از اين اشكالات وارد نيست اما اشكال سوم را خود مرحوم ميرزا(رحمه الله) در ردّ تقريب جريان اطلاق در شرط براى اثبات عليت انحصارى بيان نموده و فرموده اند اصلاً مسببيت و عليت مجعول شرعى نيست و اگر هم باشد انحصاريت و يا عدم انحصاريت آن على حدّ واحد است و مهم دو اشكال اول ودوم است كه در حقيقت نقض و حل است .  جواب اين اشكال اين است كه ما در صدر بحث گفتيم فرق است بين جمله شرطيه و جمله وصفيه يالقبيه و قيود داخل در جمله حمليه و قبلا عرض كرديم كه آن قيود قبل از جعل حكم بوده و معروض آن است ولذا قيود شخصى آن جعل است و اطلاق در آن جعل نسبت به جعل هاى ديگر جارى نمى شود يعنى وقتى مى گويد (اكرم العالم العادل) و عادل را قيد موضوع قرار داد در جمله وصفيه مى خواهد وجوب را براى اين موضوع مقيد قرار دهد و شخص اين جعل عدالت تعيينا قيد موضوعش مى باشد نه عدالت يا خدمت و اين اطلاق در آن هم جارى است وليكن به لحاظ شخص اين جعل و اين كه شخص اين جعل مقيد به عدالت است تعيينا و لذا اگر اين قيد رفع شد اين جعل رفع مى شود و اطلاق (أوى) به معناى نفى بدل در اين جا هم هست ولى نسبت به شخص اين حكم و اطلاقى هم كه در متعلق امر جارى مى شود و اثبات وجوب تعيينى را مى كند آن هم شخص آن جعل را تعيينى مى كند و جعل ديگرى را تخييرى يا تعيينى نفى نمى كند و مرحوم ميرزا(رحمه الله) هم در تشبيه خواسته است اصل اطلاق «اوئى» را بيان كند و بگويد كه نتيجه اطلاق هميشه توسعه نيست و گاهى اوقات تضييق و تعيين است و نه از همه جهات و اطلاق به معناى تطابق بين عالم ثبوت و اثبات است و اين گاهى اوقات تضييق مى آورد و گاهى اوقات توسعه مى دهد مثل اطلاق طلب در امر كه با آن طلب وجوبى را اثبات مى كنند كه تضييق است بنابراين در قيود تعيينى و جمله وصفيه هم اطلاق «اوئى» جارى است وليكن اثبات تعيينيت آن قيد را مى كند منتها در شخص آن حكم و اما در جمله شرطيه چون كه در موضوع حكم در جزاء غير از عالم در (اكرم العالم اذا كان عادلاً) چيز ديگرى قرار نگرفته است لذا جمله جزاء و حكم در آن سنخ حكم بوده و نسبت به همه جعل هاى ديگر (وجوب اكرام عالم) هم صادق است و مثل شخص حكم در جمله وصفيه نيست كه گفتيم نسبت به شخص حكم ديگرى اطلاق ندارد بلكه در اين جا جزا نسبت به شرط شخص حكم نيست بلكه سنخ حكم است و وجوب اكرام زيد در حالات مختلف ـ وقتى كه بيايد يا خدوم باشد يا به والدينش احترام بگذارد وهكذا ـ ثابت است ولذا وقتى مولا اين سنخ حكم را قيد مى زند و مقيد به يك شرط تعييناً بكند معنايش آن است كه طبيعى و سنخ حكم به وجوب اكرام عالم قيدش تعيينى است و اين مستلزم عدم وجود شرط ديگر جايگزين است و الا سنخ حكم مقيد به (احدهما) و (هذا او ذاك) مى شود نه به (عدالت) تعييناً.  حاصل اين كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى خواهد بگويد در جمله شرطيه سنخ حكم را داريم ولى در جمله وصفيه سنخ حكم مفقود است و لذا در جمله شرطيه اطلاق را نسبت به سنخ وجوب اكرام زيد و يا عالم جارى مى كنيم و مى گوئيم طبيعى و سنخ آن حكم منوط به مجىء زيد است تعيينا كه اگر اين تعيينيت را در اينجا قبول كرديد بدليت براى سنخ حكم نفى مى شود و لذا شخص حكم ديگرى با شرط ديگرى نفى مى شود و اين در جمله وصفيه و قيود داخل جمله حمليه جارى نمى شود.  بنابراين، اين دو جواب نقضى و حلى با اين بيان جواب داده مى شود و به عبارت ديگر در جمله شرطيه ركن دوم را داريم كه اطلاق در جزا به معناى سنخ حكم است ولى در جمله وصفيه شخص حكم را داريم نه سنخ حكم نسبت به جعلهاى ديگر و بدين ترتيب مى شود گفت كه طبق اين تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله) ديگر نيازى به اثبات مسببيت و عليت شرط و منحصره بودن آن هم نداريم و مرحوم ميرزا(رحمه الله)در تقريرات فوائد([5]) هم به اين مطلب اشاراتى دارد و مى خواهد از راه اطلاق تقييد تعينى حكم در جزا نسبت به شرط مفهوم را ثابت كند نه از طريق اثبات عليت انحصارى شرط. مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)([6]) بر اين تقريب دو اشكال وارد كرده است ايشان ابتداء فرض كرده است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)خواسته است انحصاريت عليت شرط را تقريب كند كه همان تقريب پنجم است و آن را به مرحوم ميرزا(رحمه الله)نسبت داده است كه سه بخش لازم داشت و لذا بر مقدمه دوم آن اشكال مى كند كه عليت شرط ثابت نمى شود و دلالت سياق يا اطلاق بر آن درست نيست ولى ظاهراً مرحوم ميرزا(رحمه الله)نمى خواسته اين راه را برود و نظر به آن تقريب پنجم نداشته است بلكه در فوائد الاصول آن را ذكر مى كند و رد مى كند و مى گويد اصلاً مسبيت و عليت شرط براى جزاء مجعول شرعى نيست تا در آن اطلاق جارى شود و اگر هم مجعول باشد انحصاريت يا عدم انحصاريت آن على حدّ واحد است و لذا اشكال اولى را كه شهيد صدر(رحمه الله) به مرحوم ميرزا(رحمه الله)وارد مى كند ـ كه تقريب ايشان متوقف است بر عليت و عليت هم دالى ندارد ـ وارد نيست و به نظر ما مرحوم ميرزا(رحمه الله)ناظر به اين تقريب است كه مفهوم را از طريق جريان اطلاق در كيفيت ارتباط بين حكم شرعى در جزاء نسبت به شرط ثابت كند و اين كه در عالم ثبوت و اثبات عين هم مى باشد و چون در عالم اثبات سنخ حكم منوط و مقيد به شرط تعيينى است نه تخييرى در عالم ثبوت هم بايد سنخ حكم همانگونه باشد.  شهيد صدر(رحمه الله)يك اشكال ديگرى هم دارد كه آن مهم است و مى گوئيد كه مقصود شما از اين نسبت تقييديه كه در كيفيت آن اطلاق جارى مى كنيد چيست اگر مقصود شما اين است كه جمله شرطيه دلالت دارد كه سنخ حكم در جزا معلق و متوقف و منوط بر شرط است در اين صورت جمله شرطيه مفهوم دارد چون كانّه گفته است طبيعت وجوب اكرام زيد معلق بر مجىء اوست و معناى اين مطلب اين است كه عدل ديگرى نبايد داشته باشد ولى اين از مفهوم تعليق و توقف بدست مى آيد و در نسبت تقييديه اين معنا اخذ نشده است و ممكن است تقييد جزاء به شرط به نحو نسبت ايجادى باشد كه اگر شرط موجود شد طبيعى جزا موجود مى شود كه اين تقييد اگر به شكل نسبت تقييديه به موجدش باشد معنايش آن است كه اگر اين شرط ايجاد شد سنخ حكم ايجاد مى شود و اين با وجود سنخ حكم با موجود و شرط ديگرى منافات ندارد زيرا كه اين نسبت ايجادى تغييرى نمى كند و وجود نسبت ايجادى ديگر از براى شخص ديگرى طبيعى حكم در جزاء حكم ديگرى است كه ربطى به اين نسبت ايجادى ندارد مانند عليت انحصارى و عليت غير انحصارى ولهذا اگر بگوييم (مجى زيد منشأ وجوب اكرام است) بر خلاف اين است كه بگوييم (وجوب اكرام زيد معلق و متوقف بر مجىء زيد است) و يا به قول حاج شيخ اصفهانى(رحمه الله)كه گفته است ادات شرط وضع شده است براى فرض و تقدير جمله حكميه در جزاء و اين كه در اين تقدير حكم هست كه در تقدير ديگرى هم ممكن است فرد ديگرى از اين حكم باشد .  بنابراين تا تعليق و توقف و اناطه حكم بر شرط را ثابت نكنيد نمى توانيد از مجرد اطلاق در تقييد به شرط مفهوم را اثبات كنيد خلاصه اين كه اطلاق سنخ حكم نسبت به شرط انتفاء كلى حكم را ثابت مى كند يا خير منوط به اين است كه در مرتبه سابقه تشخيص دهيم كه اين نسبت چيست و جمله كبرى شرطيه يا ادوات شرط براى چه نسبت تقييدى وضع شده است كه اگر نسبت ايجادى باشد اطلاق «اوئى» در اين نسبت آن را تغيير نمى دهد چه شرط و نسبت ايجادى ديگرى هم از براى سنخ حكم در جزاء باشد و چه نباشد و تطابق ميان اثبات و ثبوت على كلا التقديرين محفوظ است زيرا كه در عالم اثبات بيش از اين ذكر نشده است كه آن شرط تعيينى موجد طبيعت حكم در جزاء است كه با وجود يك فرد از آن صادق است چه فرد ديگرى با موجد ديگرى تعيينى هم باشد و چه نباشد لهذا لازم است بحث در مدلول ادوات شرط و يا هيئت جمله شرطيه شود كه متضمن چه نوع نسبت تقييدى است و اين بحث مهم و اساسى است .    [1]. اجود التقريرات، ج1، ص419.  [2]. دراسات فى علم الاصول، ج2، ص197.  [3]. محاضرات فى اصول الفقه، ج4، ص205.  [4]. كفاية الاصول، ص196.  [5]. فوائد الاصول، ج2، ص480.  [6]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص168. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (538)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 538  ـ  دوشنبه 1394/1/24**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تقريب هفتم:** اين تقريب بيانى است كه مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) در محاضرات دارد ايشان در دراسات([1]) تقريب ششم ـ يعنى تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله) ـ را قبول كرده است اما در محاضرات([2]) آن را رد نموده كه گذشت و بيان ديگرى براى مفهوم دارند و كلامشان مشتمل بر دو بخش است.  **بخش اول:** اينكه طبق مبناى  مشهور در وضع ـ كه مسلك اعتبار است ـ الفاظ وضع شده اند براى ذات معانى تصوريه و مدلول وضعى تصورى مى شود معناى وضعى جمله خبريه ثبوت نسبت بين موضوع و محمول خواهد بود و در جمله انشائيه هم نسبت ارساليه يا ايجاد المعنى باللفظ و امثال آن است ايشان، مى فرمايد طبق اين مبنا از جمله شرطيه مفهوم استفاده نمى شود زيرا بايد عليت انحصاريه شرط براى جزاء ثابت شود و تقريباتى كه براى اين مطلب بود همگى رد شد و گفته شد جمله شرطيه نه براى عليت وضع شده است و نه براى انحصاريت عليت و با اطلاق هم قابل اثبات نمى باشد اين يك بخش كلام ايشان است كه قبلا هم به آن اشاره كرديم.  **بخش دوم:** اين است كه ايشان مى فرمايد طبق مبناى تعهد ـ كه قصد اخبار در جمله حمليه و قصد انشاء در جمله انشائيه معناى وضعى است و حقيقت وضع تعهد واضع است كه هر وقت جمله خبريه را آورد قصد اخبار بكند و يا هر وقت جمله انشائيه را آورد قصد اعتبار و ابراز آن اعتبار را بنمايد و اين دو مدلول معناى تصديقى خواهد بود ـ طبق اين مبنى كه مختار ايشان هم است ما مفهوم را از جمله شرطيه استفاده مى كنيم . البته تعبيرات ايشان در اين جا تشويش دارد ولى محصلش اين است كه در جمله شرطيه جائى كه شرط محقق جزاء است خارج از بحث است چه جمله خبرى باشد و چه انشائى زيرا كه انتفاء جزاء در آنجا عقلى است مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) اما جائى كه شرط موضوع جزا نيست مستقل از موضوع جزا است در اين موارد در جمله شرطيه خبريه چون مدلول وضعى جمله جزاء قصد حكايت و اخبار است نه نسبت واقعى ثبوت محمول جزاء براى موضوعش، مفاد جمله خبريه اخبار و قصد حكايت مى شود كه بر شرط معلق شده است مثلاً در جمله شرطيه خبريه اينگونه گفته شود (اگر زيد اين غذا را بخورد مى ميرد) اينجا اخبار مى دهد و قصد حكايت دارد از مردن زيد و اين مدلول وضعى است نه آن نسبت واقعى موت زيد و اخبار از آن مدلول وضعى است و اين معلق ودر تقدير شرط است كه اگر آن شرط نباشد آن اخبار نيست و اين هم انتفائش لازم بيّن است پس نفى مى كند اخبار را در صورتى كه شرط نباشد و اين همان مفهوم و سالبه كليه است.  سپس مى گويد كه البته صدق اين قضيه شرطيه و كذبش به صدق طرفينش نيست بلكه به صدق تلازم است و هر جا اين تلازم بود صادق است و متكلم قصد حكايت از تلازم را دارد.  بعد در جمله انشائيه هم مى فرمايد اگر شرطش محقق موضوع است كه خارج از بحث است اما جائى كه محقق موضوع نباشد مدلول جمله انشائى در جزاء اعتبار فعل بر ذمه مكلف و ابراز آن است يعنى هر وقت كه اين جمله را آورد اين اعتبار را دارد و به اين تعهد كرده است و چون كه آن اعتبار را در فرض آن شرط و بنابر آن نموده است پس اگر شرط نباشد اين اعتبار مطلق است ولى اگر شرط باشد مى گويد من اين اعتبار را در اين تقدير انجام مى دهم پس اگر شرط باشد اعتبار هست و اين منطوق است و لازم بيّنش آن است كه اگر نباشد اعتبار فعل بر ذمه مكلف نيست و اين همان انتفاء به نحو سالبه كليه است.  سپس مى فرمايد در جمله وصفيه اين گونه نيست و اعتبار را بر موضوع مقيد كرده است و اين بيش از اين دلالت ندارد كه بر موضوع مطلق اين اعتبار نيست چنانكه خواهد آمد اما در جمله شرطيه اعتبار خودش را بر شرط معلق و متوقف كرده است پس وقتى معلق عليه موجود نيست اعتبار معلق هم وجود ندارد و اين همان سالبه كليه است كه مفهوم است و اين لازم بين دلالت وضعى است و اطلاقى نيست و لذا ايشان بحث از اطلاق را هم پيش نمى كشد .  اين بيان خيلى مشوش است و اشكالات متعددى دارد.  **اشكال اول:** اصل ربط دادن اين بحث به بحث وضع ـ بخش اول كلام ايشان كه آيا اعتبار اللفظ بر معنى است و مدلول وضعى تصورى است و يا وضع تعهد است و قصد اخبار و انشاء است و مدلول وضعى تصديقى و كشف تعهدى است ـ همان طور كه در صدر اين بحث گفتيم درست نيست و بحث مفهوم داشتن جمله شرطى يا وضعى ربطى به آن بحث ندارد و حقيقت وضع هر چه باشد و دلالت تصورى باشد يا دلالت تصديقى در هر صورت بحث حقيقت وضع ربطى به مفهوم داشتن جمله شرطيه ندارد و اگر جمله شرطيه استفاده شود كه جامع يا سنخ حكم بر شرط معلق است و يا شرط علت انحصارى آن است چه حقيقت وضع اعتبار باشد و نتيجه اش اين باشد كه مدلول وضعى، مدلول تصورى باشد و چه وضع تعهد باشد و نتيجه اش اين باشد كه مدلول وضعى تصديقى است جمله شرطيه مفهوم دارد و اگر از جمله شرطيه مجرد استلزام و نسبت ايجاديه شرط براى جمله جزاء استفاده شود مفهوم ندارد باز هم چه همين مدلول تصورى نسبت ايجادى معناى موضوع له باشد و چه قصد حكايت از آن با اعتبار آن كه مدلول تصديقى و تعهدى است.  **اشكال دوم :** اين كه گفته شد بنابر تعهد قصد حكايت و اخبار، مدلول جمله اخبارى جزا است و اگر معلق بر شرط شد مفهوم دارد اين مطلب هم داراى ايرادات روشنى است زيرا كه: **اولاً:** قصد اخبار كه مدلول تصديقى است امر تنجيزى و فعلى است چونكه وجود حقيقى تصديقى است و وجود قابل تعليق نيست و روشن است كه قصد اخبار و عمل اخبار بر شرط معلق نيست يعنى اين گونه نيست كه وقتى زيد بيايد در آن وقت مى خواهد اخبار بدهد بلكه همين الان با خود شرطيت اخبار مى دهد و قصد حكايت دارد پس قطعا همين الان اخبار مى دهد و مخبر به كه همان نسبت تصورى در جزاء است تعليقى است و قصد حكايت و اخبار به قضيه شرطيه ـ كبرى ـ تعلق گرفته است يعنى اخبار به ملازمه است عجيب اين است كه ايشان همين تعبير را هم براى صدق قضيه آورده است و گفته است كه چه طرفين باشند و چه نباشند و مدلول جزا محقق نشده باشد قضيه شرطيه صادق است و قصد حكايت متعلق به ملازمه است. پس اولاً اين جا يك تهافتى شده است از يك طرف مى گوئيد چون اخبار از جزاء معلق است بر تقدير شرط پس اگر شرط منتفى شود اخبار منتفى شده است و اين مفهوم است و از طرف مى گوئيد قصد اخبار از ملازمه را دارد كه اين صورت پس اخبار و مخبربه معلق نيست پس معلق بر شرط همان نسبت واقعى جزاء شد كه مشهور گفته اند و شما گفتيد كه استفاده مفهوم از آن مبتنى بر اين نكته است كه شرط علت انحصارى آن باشد و آن را هم كه گفتيد ثابت نيست پس از كجا مفهوم را بفهميم؟ اگر اخبار از ملازمه است نه از جمله جزاء و اين اخبار از ملازمه فعلى است و بر شرط معلق نيست، پس آنچه كه معلق بر شرط شد مدلول تصورى جزا است و آن هم تا انحصاريت شرط ثابت نشود مفهوم ندارد و آنچه كه مدلول تصديقى وضعى است اخبار از ملازمه است كه آن هم معلق بر شرط نيست پس چگونه انتفاء اخبار ثابت مى شود.  **ثانياً:** اگر اخبار هم بشود، معلق بشود اين هم عجيب است كه گفته شود در اين صورت مفهوم و سالبه كليه استفاده مى شود زيرا كه اگر اين را هم بگوئيم چگونه مفهوم درست مى شود معنايش اين است كه اگر شرط نباشد اين اخبار و قصد حكايت نيست نه اين كه مخبر به كه نسبت واقعى خبريه است نيست يعنى اگر مدلول تصديقى تعهدى كه قصد حكايت و اخبار است معلق باشد بر شرط لازمه اش انتفا اخبار است نه مخبر به و وقتى مفهوم استفاده مى شود كه مخبر به عند انتفا شرط منتفى شود نه قصد حكايت و اخبار و مخبربه هم نسبت واقعى بين شرط و جزا است يعنى اگر موت زيد معلق بر شرط شد و شرط هم علت انحصارى شد يا از اطلاق تعليق و تقييد به شرط انحصاريت فهميده شد سالبه كليه فهميده مى شود أما تعليق قصد حكايت كه شخص اخبار جزئى است بر شرط مفهومش انتفاى شخصى اين اخبار است نه انتفاى اخبار ديگرى و يا انتفاى مخبربه و اين واضح است.  **ثالثاً:** ايشان در جمله شرطيه انشائيه هم همين را مى گويد كه مدلول جمله انشائى ايجاد المعنى نيست بلكه ابراز اعتبار نفسانى است و جمله انشائى وضع شده براى ابراز اين اعتبار نفسانى كه امر تصديقى در نفس است و اين اعتبار را جمله انشائى ابراز مى كند و اين اعتبار مبرز مدلول وضعى بنابر مسلك تعهد است و مى فرمايد وقتى اعتبارش را مقيد و معلق كند بر تقدير شرط مدلول مطابقى جمله شرطيت وجود آن اعتبار در تقدير شرط است و مدلول التزامى بيّن آن انتفاى اعتبار عند انتفاء آن شرط است كه همان مفهوم است و لازم بيّن وضعى است ـ اينها تعبيرات تقريرات ايشان است ـ حال در اين جا نيز مجدداً اشكالات وارد مى شود كه :  **1 ـ** اين اعتبار كه امر تصديقى و وجودى است فعلى است كه با اين جمله شرطيه ابرازش كرده است نه اين كه بعد از مجىء زيد اعتبار خواهد كرد و وجود تصديقى نمى تواند معلق باشد بلكه يا هست و يا نيست پس بايد تعليق در معتبر و مدلول تصورى باشد نه تصديقى كه همان مدلول وضعى تصورى بنابر مسلك مشهور است و گفتيد تعليق آن تا انحصاريت ثابت نشود مفهوم ندارد.  **2 ـ**  فرض كنيم كه اعتبار معلق است بر شرط چون امر تصديقى شخص اين اعتبار است اين مدلول تصديقى اگر بر شرط معلق باشد انتفا شرط موجب انتفا شخص اين اعتبار مى شود نه اعتبارات ديگر پس شايد اعتبار ديگرى غير از اين اعتبار براى وجوب اكرام زيد باشد .  به عبارت ديگر از لوازم مسلك تعهد اين است كه معانى موضوع له جمله خبرى يا انشائى هميشه جزئى و وجود تصديقى باشند كه نه در آنها تعليق معقول است و نه اگر هم معقول باشد انتفاء معلق عليه موجب مفهوم به نحو سالبه كليه مى شود بلكه موجب انتفاى شخص آن اعتبار يا قصد حكايت مى شود كه سالبه جزئيه است نه انتفاى هر اعتبار ديگرى و اين در صورتى است كه تعليق در خود اعتبار حكم باشد و اما اگر اعتبار به جمله كبرى تعلق بگيرد نه به جزا و مقصود شما اين باشد پس ديگر تعليقى در اعتبار مبرز كه مدلول وضعى بنابر تعهد است نيست و همان نسبت ارساليه تصوريه در جزاء معلق است نه اعتبارش بلكه معتبرش معلق است بر شرط در اين صورت اين مى شود همان حرف مشهور و شما گفتيد ربط دادن مدلول تصورى جزاء به شرط براى مفهوم به نحو سالبه كليه فائده ندارد و تا انحصاريت شرط را براى آن استفاده نكنيم مفهوم استفاده نمى شود و از مجرد تقييد آن به شرط و يا اطلاق «اوئى» نمى توان مفهوم و سالبه كليه استفاده كرد و بر آن نقض به جمله وصفيه و قيود كرديد و گفتيد كه همين تقييد در جمله وصفيه هم هست ولى مفهوم ندارد و لذا بايد عليت و انحصاريت شرط استفاده شود كه نمى شود .  **3 ـ**  ايشان در ذيل كلام كه متوجه نقض به جمله وصفيه شده اند مفهوم توقف و تعليق را در شرطيه آورده اند چون ديده اند كه مبناى تعهد و مقيد بودن اعتبار به قيود آن در جمله وصفيه هم هست ولى آن جا مفهوم نيست فرموده اند كه جمله شرطيه دلالت بر توقف و تعليق حكم در جزاء بر شرط دارد و از اين تعليق و توقف سالبه كليه استفاده مى شود و اما از تقييد به قيد در جمله وصفيه تنها سالبه جزئيه استفاده مى شود كه مفهوم نيست.  اين مطلب كه در ذيل و آخر بيان ايشان در محاضرات آمده است نه كافى است و نه صحيح است; كافى نيست زيرا كه تعليق و توقف شخص حكم و اعتبارى كه در جزاء بر شرط شده است موجب انتفاء شخص اين وجوب است عند انتفاء شرط  نه انتفاء شخص وجوب ديگرى با شرط ديگرى ولذا بايد بر اين اضافه شود كه سنخ حكم متوقف و معلق بر شرط است و اطلاق در اين تعليق جارى شود و يا علت انحصارى آن شرط براى سنخ حكم ثابت شود كه اينها در بيان ايشان نيامده بلكه خلاف آن آمده است كه مفهوم را مدلول التزامى بيّن وضعى دانسته است در صورتى كه با توجه به اضافات لازم نه مدلول التزامى بين بوده و نه مدلول وضعى بلكه از اطلاق به معناى سنخ حكم در جزاء و اطلاق توقف و تعليق مفهوم استفاده مى شود كه مدلول وضعى نيست. و اما صحيح نيست به جهت اين كه مفهوم توقف يا تعليق از ادوات شرط و يا هيئت شرطيه استفاده نمى شود و اين مثل مبناى اول است كه بگوئيد جمله شرطيه وضع شده است براى سببيت و آن هم سببيت منحصره در حالى كه خيلى از جاها جمله شرطيه به كار مى رود و سببيتى اصلاً نيست تا چه رسد به سببيت انحصارى و تعليق هم همين گونه است و خيلى از جاها جمله شرطيه هست ولى تعليقى ميان جزاء و شرط نيست بله، اگر مفهوم تعليق در مدلول شرطيه اضافه شود و معلق هم سنخ حكم باشد و در آن اطلاق جارى شود مفهوم ثابت مى شود ولى اين ها امورى است كه خود شما آنها را درگذشته در ردّ تقريبات ديگران انكار كرديد و نفى كرديد كه جمله شرطيه براى اين چنين معانى وضع شده باشد و تنها براى استلزام وضع شده است. از آنچه گذشت معلوم مى شو كه عمده بحث در اين است كه ادوات شرط يا جمله شرطيه چه خبريه باشد و چه انشائيه ، براى چه معنايى وضع شده است  و نسبتى كه بين دو جمله تام شرط و جزا در جمله شرطيه برقرار مى شود چه نسبتى است و آيا معناى آن نسبت و يا اجراى اطلاق در اطراف آن مى شود انتفاى جزاء به نحو سالبه كليه را استفاده كرد يا خير؟     [1]. دراسات فى علم الاصول، ج2، ص197.  [2]. محاضرات فى اصول الفقه، ج4، ص205. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (539)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 539  ـ  شنبه 1394/1/29**  بسم الله الرحمن الرحيم  تا اين جا هفت تقريب براى مفهوم در جمله شرطيه گذشت كه در تمام آنها اشكال شد.  **تقريب هشتم:** تقريبى است كه مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) آن را دنبال كرده است([1]) و سعى نموده كه مفهوم شرط را براساس اين تقريب توجيه كند ايشان مى گويد در ارتباط با ادوات شرط و يا هيئت جمله شرطيه بين مرحوم محقق اصفهانى(رحمه الله)([2]) و بين مشهور اصوليون اختلاف است و مرحوم اصفهانى(رحمه الله) مى گويد كه ادوات شرط در لغت وضع شده است از براى اين كه متلّو خود يعنى جمله شرط را در مورد فرض و تقدير قرار دهد و جمله جزاء را بر آن تقدير بيان كند يعنى آن را ايجاد كند اگر انشائى باشد و يا اخبار دهد اگر اخبارى باشد و ايشان خواسته است كه وضع شرطيه براى لزوم يا دلالت بر آن را رد كند تا چه رسد به دلالت بر ترتب و عليت و يا انحصاريت و مى فرمايد ادوات شرط براى تقدير و فرض است و در لغات معادل هم همين گونه است مثلاً در فارسى ادات شرط اگر است كه معنايش همان فرض و تقدير است البته ممكن است از دال ديگرى غير از ادوات شرط ترتب يا لزوم و يا انحصاريت فهميده شود مثلا از «فاء» تفريع يا ترتب فهميده مى شود ولى ترتب هم أعم از زمانى و رتبى و طبعى است .  ايشان تفسير ديگرى را به مشهور نسبت مى دهد كه ادوات شرط دال بر لزوم است و قبلا هم در برخى تقريبات گفته شد كه يك لزوم داريم و يك عليت و يك انحصاريت كه عليت و انحصاريت مدلول وضعى ادوات شرط نمى باشند ولى لزوم از ادوات شرط استفاده مى شود و در مواردى كه ارتباط و لزومى ميان شرط و جزاء نباشد مثل (ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق) استعمال مستهجن و غلط يا مجاز است. پس در شرطيه لازم است بين شرط و جزا تلازمى باشد و هيئت و ادوات شرط براى اين وضع شده است.  طبق تفسير اول كه جمله شرطيه، يا هيئت شرطيه و يا ادوات شرط فقط براى فرض گرفتن شرط وضع شده اند تا به جزا حكم شود ديگر ما لزوم را هم بين جزا و شرط استفاده نمى كنيم تا چه رسد به عليت انحصارى و يا انتفاء عند الانتفا يا تعليق بلكه شرطيه دلالت بر اين مى كند كه متكلم مى خواهد در فرض تحقق شرط از جمله جزاء اخبار كند و يا انشا كند يعنى اگر عالم عادل شد من در اين فرض وجوب اكرام او را قرار مى دهم و اين نفى وجود حكم و جعل آن در فرض ديگرى نيست بلكه در اين تقدير حكم مى كند و ممكن است در تقدير ديگرى هم اين حكم را قرار دهد بله اگر جزا مطلق الوجود و انحلالى بود و شرطيه دلالت مى كرد كه هر حصه از وجوب اكرامش در اين تقدير است مفهوم درست مى شد ولى گفتيم كه اين نحو اطلاق در جزا جارى نيست و ايشان هم به اين مطلب اشاره مى كند .  اما طبق تفسير دوم كه جمله شرطيه دال بر لزوم باشد اين جا ادعاى مفهوم جا دارد حال يا به نحوى كه در تقريبات گذشته مطرح شد كه لزوم به نحو علت منحصره است كه البته اين مطلب رد شد وليكن در اينجا بايد ديد كه اين استلزام چه نسبتى است بين جمله شرط و جزا؟ زيرا كه ممكن است از اين نسبت لزوميه كه بين شرط و جزا است مفهوم فهميده شود حتى اگر بر عليت انحصاريه را هم دلالت نكند. شهيد صدر(رحمه الله) در اين جا ابتداءً دو نسبت را مطرح مى كنند يكى اين كه شرطيه دال بر نسبت ايجادى باشد يعنى شرط موجد جزا است و ديگرى اين كه نسبت توقفيه باشد يعنى جزا متوقف بر شرط است و مى فرمايد اگر نسبت ايجادى باشد نمى توان مفهوم را اثبات كرد زيرا كه ممكن است شرط ديگرى صرف الوجود و طبيعت جزا را ايجاد بكند اما اگر نسبت تعليقى و توقفى شد و گفتيم مفاد شرطيه اين نسبت است كه جزا متوقف بر شرط است در اين صورت شرطيه مفهوم پيدا مى كند و كأنه گفتيم وجوب اكرام عالم معلق بر عدالت او است كه در اين صورت مفهوم دارد چون تا معلق عليه نباشد معلق نيست و اگر شرط ديگرى باشد پس جامع و صرف الوجود وجوب اكرام عالم بر عدالتش معلق نشد بعد ايشان وارد اين بحث مى شود كه آيا حق با مرحوم اصفهانى(رحمه الله)است و يا با مشهور كه ما اين بحث را در آينده مطرح مى كنيم .  ايشان مى گويد وجدان عرفى و لغوى مطابق با فهم مشهور است ولذا مفهوم براى جمله شرطيه ثابت مى شود چنانچه هيئت شرطيه و يا ادوات شرط براى نسبت تعليقيه وضع شده باشد.  در اين جا اشكالى وارد است كه خيلى روشن است كه اگر ما از جمله شرطيه تعليق را فهميديم قطعا مفهوم دارد چون معناى تعليق و توقف سنخ و طبيعى حكم بر شرط اين است كه مصداقى از اين طبيعت موجود نمى شود مگر اين كه موقوف عليهش موجود باشد و در حقيقت مفهوم تعليق و توقف مثل مفهوم انحصار است و همچنان كه اگر انحصار شرط به سنخ حكم در جزاء اضافه شود مفهوم دارد; تعليق سنخ حكم بر شرط هم مفهوم سالبه كليه دارد ليكن همانگونه كه انحصاريت از جمله شرطيه فهميده نمى شود تعليق و توقف جزاء بر شرط هم از جمله شرطيه استفاده نمى شود و تنها اصل لزوم و ارتباط استفاده مى شود و الا اين اقوى از مفهوم بوده و منطوق خواهد بود و شبه دلالت وضعى بر انتفاء مى شود و ما همان طور كه دلالت شرطيه بر انحصاريت شرط را وضعاً انكار مى كنيم دلالت وضعى بر نسبت تعليقيه و توقفيه را هم انكار مى كنيم ولذا اگر ما مبناى مشهور را هم قبول كرديم و مبناى محقق اصفهانى(رحمه الله)را قبول نكرديم بازهم در اين دلالت بر لزوم مفهوم تعليق و توقف نيست همچنان كه مفهوم انحصاريت در آن نيست و معناى شرطيه به اين كه جزا موقوف و معلق بر شرط است بر نمى گردد تا از آن مفهوم استفاده شود بلكه نسبت همان نسبت ايجادى است.  كانّ شهيد صدر(رحمه الله)مى خواهد اين اشكال را هم رد كند و مى فرمايد مقصود ما از توقف اين معنايى كه گفته شد نيست و مفهومى بيش از همان لزوم و ارتباط را نمى رساند و منظور همان تلازم و اين كه جزا مشروط و مربوط به اين شرط شده است مى باشد ولى ما از همين مربوط بودن جزا به شرط با اجراء اطلاق در آن مفهوم استفاده مى كنيم و مى گوييم جمله شرطيه بر تلازم و مربوط بودن كه دلالت مى كند و همين مربوط بودن براى اثبات مفهوم كافى است زيرا كه اين مربوط بودن مدلول جمله شرطيه است و جمله شرطيه هم نسبت تامه است نه نسبت ناقصه و مثل قيد و مقيد و وصف و موصوف نيست كه مفهوم افرادى است بلكه ما بين جمله جزا و جمله شرط ربط داده است كه اين خود يك نسبت تامه است و از همين نسبت تامه كبرى در شرطيه اخبار داده مى شود و چون كه اين نسبت تامه است در آن اطلاق جارى مى شود و اطلاق هميشه در نسب تامه جارى مى شود مثلا در نسبت تقييديه در موضوع به تنهايى اطلاق جارى نمى شود بلكه اطلاق در نسبت حكميه به موضوع جارى مى شود و مى گوييم حمل حكم بر موضوع مطلق است قبلاً اين بحث ها قبلاً گذشته است و جمله شرطيه چون كه نسبت تامه است در مفاد آن اطلاق جارى مى شود همچنان كه در نسب حمليه اطلاق جارى مى شود و مى گوئيم سنخ حكم در اين نسبت تامه ارتباط و لزوم مشروط و مربوط به شرط شده است و اين مشروطيت مطلق است و مقيد به فرض خاصّى نسبت و مقتضاى اطلاق اين مشروطيت سنخ و طبيعى و ذات وجوب اكرام به آن شرط اين است كه پس نبايد شرط ديگرى براى طبيعى آن حكم وجود داشته باشد چون اگر شرط ديگرى بود سنخ آن حكم در همه جا مشروط و مربوط به اين شرط نشد وبايد قيدى در كار باشد يا جزا كه سنخ و جامع حكم است مقيد به يك حصه خاصى شود و يا خود مربوطيت و مشروطيت سنخ حكم را كه مفاد هيئت تامه شرطيه است را قيد بزنيم كه اين مربوطيت در همه حالات نيست و اين غير از اطلاق «اوئى» مرحوم ميرزا(رحمه الله)است([3]) چنانكه بيان خواهيم كرد. حاصل اين كه اطلاق مربوط و مشروط بودن سنخ حكم به شرط ـ كه از آن به نسبت التصاقى جزاء به شرط تعبير مى كنند ـ اقتضاء مى كند كه در هيچ جايى اين مشروطيت و منوط بودن جزاء به اين شرط نباشد و الا اين اطلاق قيد خورده است زيرا كه اين مربوط بودن جزا به شرط اطلاق دارد و گفته همه جا اين مربوطيت و الصاق جزا به شرط ثابت است و اگر در فرض ديگرى شرط ديگرى باشد سنخ حكم همه جا مشروط و مربوط به آن شرط نيست ايشان مى گويد مقصود ما از نسبت توقفيه اين معنى است و ما نمى خواهيم مفهومى زائدى بر لزوم و مشروط بودن را در مفاد شرطيه اخذ كنيم بلكه در همين نسبت لزوميه و الصاقيه جزاء به شرط اطلاق جارى مى كنيم و مى گوئيم اين مشروط بودن سنخ حكم به شرط اطلاق دارد كه اگر شرط ديگرى هم برايش باشد پس همه جا سنخ حكم مشروط به آن نيست و مشهور اين را قبول كرده اند كه بين شرط و جزا لزوم و ارتباط و التصاقى است اگر اين التصاق با نسبت ناقصه بيان مى شد مانند جمله وصفيه و قيديه در آن قيد جارى نمى شد وليكن چون با نسبت تامه شرطيه بيان شده است اطلاق در آن جارى مى شود و ايشان مى گويد اين بيان وجدانى است البته جائى كه اين اطلاق نباشد و مثلاً متكلم در مقام بيان ارتباط سنخ حكم به شرط نباشد مفهومى در كار نيست و جائى كه شرط ديگرى ثابت شود تجوز لازم نمى آيد بلكه اطلاق در نسبت شرطيه و يا در جزاء آن قيد خورده است البته ايشان مى فرمايد فقط يك فرقى مى ماند كه چرا در جمله هاى خبرى تكوينى مفهوم وجود ندارد كه براى آن هم تفسيرى مى فرمايند كه بعدا به آن اشاره مى كنيم .  ولى در اين بيان اشكال است كه اگر ما حرف مشهور را هم قبول كنيم و بگوئيم از جمله شرطيه مشروط بودن و لزوم هم فهميده مى شود باز اطلاق به اين معناى كه ايشان مى فرمايند جارى نيست چون اين مشروط بودن دو معنى دارد يك وقت مى گوئيم كه جزا مشروط و مربوط به شرط است و يك وقت مى گويد شرط مستلزم جزا است و وجودش موجب وجود جزاست و اينها دو نوع نسبت است و مشهور گفته اند لزوم از طرف شرط و استلزامش براى جزاء است اما آن لزومى را كه شما استفاده كرديد و در آن اطلاق جارى كرديد مشروط و مربوط بودن جزا به شرط است كه در اين صورت مفهوم خواهد داشت ولى جمله شرطيه دال بر لزوم از طرف جزاء به شرط نيست و فرق اين دو مانند اين است كه بگوئيم (وجوب اكرام مشروط و مربوط به مجىء اوست) و در اين اطلاق انحلالى هم جارى مى شود كه هر وجوب اكرامى براى زيد مشروط و مربوط به مجىء او است ولى اگر بگوئيم جمله شرطيه ناظر به استلزام از طرف شرط براى جزاست معناى جمله شرطيه اين مى شود كه (مجىء زيد موجب و مستلزم وجوب اكرام او است) كه منافاتى با وجود موجب ديگرى براى صرف الوجود و طبيعى حكم به وجوب اكرام او ندارد.  به عبارت ديگر اگر نسبت لزوميه و استلزام از طرف جزا باشد و لحاظ شود، معنايش آن است كه جزاء مفروغ عنه فرض شده و مى خواهيم ارتباطش را به شرط را بگوئيم و اين جا اطلاق انحلالى هم در آن جارى مى شود ولى اين خلاف مدعاى مشهور است و نمى خواهيم جزا را مفروغ عنه بگيريم بلكه بر عكس شرط را مفروغ عنه مى گيريم و مى گوئيم شرط مستلزم جزاء است و معناى اطلاق در آن اين است كه هر جا شرط باشد جزا هم موجود مى شود و اطلاق اين چنين نسبت ايجادى از طرف شرط دلالت بر مفهوم نخواهد داشت بر خلاف نسبت توقفى و التصاقى كه از طرف جزاء به شرط باشد كه اگر به نحو مفروغ عنه بودن جزا باشد كه در آن اطلاق انحلالى و مطلق الوجودى هم جارى است چون هر چه مفروغ عنه باشد در طرف نسبت تامه كه بخواهيم بر آن مربوط و مشروط بودن را بار كنيم لبّاً و ثبوتاً موضوع مى شود ولى اگر لزوم را از طرف شرط بگيريم شرط مفروغ عنه مى شود و مى گويد هر جا شرط موجود شد جزا است و اطلاق در اين نسبت لزومى ايجادى منافاتى ندارد كه شرط ديگرى هم براى سنخ حكم باشد.  بله، در نسبت لزومى از طرف شرط اگر اطلاق «أوئى» مرحوم ميرزا(رحمه الله) را قبول كنيم مفهوم اثبات مى شود زيرا كه ايشان اطلاق را در كيفيت مربوط و مربوط به جارى مى كند و مى گويد چون كه شرط تعييناً قيد و شرط براى ايجاد سنخ حكم در جزاء شده است ثبوتاً نيز بايد شرط تعيينى باشد نه تخييرى و همچنانكه مستقل است عدل هم ندارد ولذا جواب داده شد به اين كه عدل داشتن، اين نسبت را نه تغيير مى دهد و نه تقييد مى زند. اما اطلاقى را كه شهيد صدر(رحمه الله)در ما نحن فيه جارى مى كنند به اين نحو نيست بلكه اطلاق در مربوط بودن و مشروط بودن سنخ حكم در جزاء به شرط است  كه اگرمفاد شرطيه اين باشد كه بخواهد بگويد سنخ حكم در جزاء مربوط به شرط است نه اين كه شرط موجد جزاء است در اين صورت مقتضاى اطلاق در چنين نسبتى مفهوم است و اين كه سنخ حكم مطلقا و در همه جا مشروط به شرط است كه نتيجه آن همان نتيجه نسبت توفقيه است.  پس از جمله شرطيه لزوم فهميده مى شود و ما مقيد شدن جزا به شرط را قبول داريم ولى به نحو نسبت استلزامى شرط براى جزاء و اطلاق در اين نسبت براى مفهوم كافى نيست و اين مربوطيت به نحو آن استلزام فهميده مى شود نه به نحو آن كه بخواهد حكم كند به اين كه سنخ حكم در طرف جزاء مربوط به شرط است.  پس اين تقريب براى مفهوم هم تمام نيست حتى بنابر تفسير مشهور و بحثى كه ايشان با مرحوم حاج شيخ(رحمه الله)دارند اثرى در بحث مفهوم ندارد يعنى تفسير حاج شيخ(رحمه الله)از ادوات شرط چه صحيح باشد و چه نباشد و تفسير مشهور صحيح باشد مفهوم براى شرطيه از طريق اجراء اطلاق در مدلول نسبت تامه شرطيه (كبراى) حاصل نمى شود.    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص169.  [2]. نهاية الدراية، ج2، ص413.  [3]. اجود التقريرات، ج1، ص418. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (540)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 540 ـ يكشنبه 30/1/1394**    بسم الله الرحمن الرحيم  تقريب هشتم براى مفهوم شرط گذشت و گفته شده بود در آن تقريب كه نسبت شرطيه يك نسبت تامه است و دال بر نسبت توقف جزا و يا التصاق و مربوط بودن جزا به شرط است و اجراى اطلاق در اين نسبت تامه اقتضاى سالبه كليه را دارد كه مفهوم است و ايشان مى فرمود كه با اين بيان مى شود آن وجدان عرفى را كه فقها در فقه از استفاده مفهوم در جمله هاى شرطى قبول دارند را توجيه كنيم چون لازمه توقف و التصاق مفهوم است و همچنين وجدانى بودن عدم لزوم مجازيت در جايى كه شرط ديگرى هم ثابت شود و يا اگر در جائى استعمال شود كه شرط ديگرى هم باشد تجوز در استعمال لازم نمى آيد چون وجود شرط ديگر تقييد اطلاق توقف است نه بيشتر و جائى كه مفهوم ندارد تجوز نيست و همچنين اگر يك شرط ديگر ثابت شود تنها مفهوم به اندازه همان شرط قيد مى خورد نه بيشتر زيرا كه اطلاق نسبت به ساير امور باقى مى ماند و حجت است همانند همه موارد تقييد اطلاق يا عموم و اين وجدان ها را با اين بيان مى شود با هم جمع كرد و فقط يك نكته يا يك وجدان ديگر باقى مى ماند كه آن وجدانيت عدم مفهوم در اكثر جمله هاى شرطيه اى است كه جزائشان خبريه است مثلا اگر بگويد **(ان اكلت المسموم متّ)** يا **(اذا جئتنى اكرمتك)** يا **(لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا**) كه اين شرطيه هاى خبرى مفهوم ندارند و سالبه كليه از آنها در صورت انتفاء شرط استفاده نمى شود. حاصل اين كه ما غالبا از جمله شرطيه خبريه مفهوم استفاده نمى كنيم و حال اين كه اگر جمله شرطيه وضع شده باشد از براى تعليق و يا التصاق جزاء به شرط در اين صورت لازم است از آنها نيز استفاده مفهوم شود و اگر نسبت تامه جمله شرطيه وضع شده است براى نسبت تامه توقفيه پس چرا بين جمله خبريه و انشائيه فرق است.  ايشان اين وجدان را قبول مى كند كه جمله شرطيه خبريه غالبا مفهوم ندارد و توجيهى را براى آن ذكر مى كند كه مقدارى غريب است.  ايشان خواسته اند اين وجدان را ربط بدهند به مبحث فرق ميان نسبت تامه و نسبت ناقصه و مى گويد نسبت ها دو نوع است نسب ناقصه مثل ظرفيت و ابتدائيت كه در ذهن نسبت نيست و در خارج است اما در ذهن به شكل يك مفهوم افرادى و حصه خاصه اى از مقيد مى آيد مثلا الانسان الشريف در ذهن صورت انسان خاصى است كه متصف به شرافت است و تصورى افرادى است كه مقيد است و دو تصور و نسبت ميان آنها در ذهن نداريم مگر بالتحليل به خلاف نسب تامه مانند نسب خبرى است كه آنها بر عكس هستند كه در ذهن نسبت حقيقى است ولى در خارج نسبت نيست بلكه اتحاد محمول با موضوع است مثلاً در (زيد عالم) در خارج يك چيز داريم كه زيد عالم است و دو وجود و يك نسبت ميان آنها نداريم ولى در عالم ذهن يك مفهوم عالم داريم و يك مفهوم ديگر زيد و هر دو اين ها را روى يك مصداق خارجى در ذهن برهم تطبيق مى دهيم و چون دو مفهوم داريم ميان آنها نسبت مى خواهيم كه آن را نسبت تصادقيه ناميديم و صدق و تصادق نسبت ميان مفاهيم ذهنى است ولى در خارج زيد و عالم دو چيز نيست و يك چيز است.  ايشان مى فرمايد متكلم در جمله شرطيه اى كه جمله جزا، جمله خبريه است در حقيقت سعى مى كند كه اين نسبت تصادقيه را متوقف بر شرط كند كه اگر شرط نباشد اين نسبت نخواهد بود و اين رويت و نسبت ذهنى خبرى كه اين دو تا يكى است يعنى آن اخبار نخواهد بود پس آنچه كه موقوف بر شرط است خود اين نسبت اخبارى ذهنيه است كه غير از وجود خارجى و مخبربه واقعى است پس در فرض انتفاء شرط آن اخبار متكلم منتفى مى شود و اين منافات ندارد كه واقع مخبر به در شرط ديگرى باشد و ما اخبار ذهنى خود را و نسبت تامه را كه مفاد جمله خبريه است موقوف و مربوط به شرط كرديم كه در صورت عدم شرط منتفى مى شود نه اين كه مخبر به در خارج منتفى شود زيرا كه آن را به شرط ربط نداديم و مدلول جمله جزا را ربط مى دهيم كه اخبار است.  ولذا نسبت توقفيه شرطيه در جمله خبريه اخبار را نفى مى كند يعنى اگر سم بخورى من اخبار مى دهم كه مى ميرى و اگر سم نخورى من اخبار به مردن نمى دهم شايد بميرى و شايد نميرى و اين بر خلاف جمله انشائيه است كه آن هم يك نسبت تامه است كه موقوف بر شرط شده است ـ مثل نسبت ارساليه در امر ـ در جمله انشائيه هم كه معلق بر شرط شده است وقتى شرط منتفى شد نسبت انشائيه منتفى مى شود ولى چون كه حكم و مجعول شرعى امرى اعتبارى است و وجودى غير از انشا ندارد وقتى نسبت انشائيه منتفى شود مجعول و وجوب هم منتفى مى شود و سنخ حكم منتفى مى گردد و سالبه كليه ثابت مى شود و اگر بخواهيم به ظاهر اين كلام اخذ كنيم اشكالات فراوانى دارد و قابل قبول نيست.  **اولاً:** در جمله خبريه هم درست است كه نسبت خبرى واقعى و ذهنى است و نسبت تامه هميشه ذهنى است به خلاف نسبت ناقصه كه تحليلى است ولى اين نسبت ذهنى محكى خارجى دارد و محكيش همان اتحاد خارجى ميان دو مفهوم ذهنى است و وقتى جمله شرطيه جزايش جمله خبريه شد محكى آن نسبت خبرى مى خواهد معلق شود نه خود نسبت خبرى بلكه خود نسبت ذهنى موجود فعلى است كه معلق نيست و تعليق در آن معقول نمى باشد پس در شرطيه خبرى محكى نسبت تامه خبرى در جزاء را ـ كه موت خارجى زيد است ـ بر شرط معلق مى كنيم يا اكرام من نسبت به او بر شرط آمدن او معلق مى شود نه خود نسبت ذهنيه يعنى در شرطيه خبرى هم مخبربه متوقف مى شود بر شرط كه مفهوم دارد و اين روشن است .  **ثانياً:** اگر اين گونه باشد كه نسبت ذهنى تامه در جزاء معلق مى شود بر شرط در انشا هم مفهوم نخواهد بود چون اگر معلق اين نسبت است اين نسبت انشائى شخصى است و اگر شرط نباشد تنها مجعول اين نسبت و جعل شخصى منتفى مى شود و چرا مجعول جعل ديگرى منتفى باشد، يعنى پس معلق خود نسبت ذهنى مى شود كه شخصى است و با انتفا شرط اين جعل و انشاء كه امر حقيقى است منتفى مى شود نه هر جعل ديگرى و از اين جهت انتفا سنخ حكم را نمى توانيم استفاده كنيم.  **ثالثاً:** اگر در شرطيه اخبارى بگوئيد شخص اين اخبار متكلم معلق بر شرط است نه مخبربه پس اگر جمله شرطيه ما كه حكم را بيان مى كند به نحو اخبار باشد يا به خاطر اين كه حكم ارشادى است و يا متكلم از جمله خبريه استفاده كرده و مى خواهد اخبار از حكم بدهد مثل (ان جاءك زيد وجب اكرامه) بايد مفهوم نداشته باشت با اين كه عرفا بين اين و بين (ان جاء زيد فاكرمه) در فقه فرقى نيست در صورتى كه طبق توجيه ذكر شده اگر به صورت جمله اخباريه باشد تنها اخبار او منتفى شده است و ديگر مفهوم ندارد در صورتى كه اگر جزاى جمله شرطيه بيان حكم باشد چه به صورت جمله خبرى باشد و چه در قالب جمله انشائى على اى حال مفهوم دارد و فقها در فقه بين اين ها فرق نگذاشته اند و در هر دو قائلند كه مفهوم دارد.  در كلام شهيد صدر(رحمه الله) يك نكته مهم آمده است ايشان مى گويد در اين جا بحث ها و تقريب هايى براى مفهوم شرط ذكر شد و در هر كدام اشكالاتى ايراد شد با اين كه در فقه فقها از جملات شرطيه مفهوم استفاده كرده اند و هر جا جمله شرطيه ببينند مى گويد اين جمله مفهوم دارد و با مفهومش اطلاقات را قيد مى زنند و در اكثر ابواب وقتى با جمل شرطيه روبه رو مى شويم كه از جمل شرطيه اى كه حكم را بيان مى كند و حكم را مشروط به شرطى مى كند مفهوم استفاده مى كنند و اگر كسى اين را انكار كند و بگويد همه از باب قرائن خاصه است قابل قبول نيست و اصل بر مفهوم است مگر اين كه قرينه بر خلاف باشد و يا شرط موضوع جزاء باشد و شرطيه براى بيان موضوع باشد و اين مطلب قابل انكار نيست و توجيه لازم دارد البته در رابطه با شرطه مسوق للموضوع نكته اى را لازم است در اينجا توضيح دهيم و آن اين كه مقصود از موضوع تنها آنچه در موضوع جمله جزاء آمده است نيست بلكه أعم از آن است .  توضيح اين كه فقهاء در برخى از جاها مفهوم نگرفته اند با اين كه به ظاهر شرط موضوع جزاء نيست مثلا بين **(اذا افطرت فكفر) و (اذا ظاهرت فكفر)** تنافى نديده اند و براى آنها مفهوم نگرفته اند بخلاف مثل **(اذا اخفى الاذان فقصر) و (اذا خفى الجدران فقصر)** كه از آن ها مفهوم استفاده مى كنند; حل اين مطلب به اين است كه درست است كه در جمله (فكفّر) به حسب ظاهر مكلف و انسان موضوع است ولى شرعا و عرفا موضوع وجوب كفاره فعل گناه و معصيت است و كفاره بر معصيت است و موضوع (كفّر) معصيت است و لهذا شرط ـ افطرت و يا ظاهرت ـ در اين جمله شرطيه ساخته شده است براى بيان موضوع و مثل **(اذا رزقت ولدا فاختنه)** مى باشد ولذا مفهوم ندارد ولذا مى بينيم اگر معصيت را در جزاء اخذ كرده و مفروغ عنه بگيريد مفهوم دارد مثلا بگويد **(المعصيه اذا كان بالافطار العمدى فكفر)** از اين فهميده مى شود كه معصيت ديگرى غير از اين كفاره ندارد و در مثال **(اذا خفى الاذان فقصر)** و **(اذا خفى الجدران فقصر)** موضوع مسافر است كه در هر دو محفوظ است .  پس اين كه در برخى از شرطيه ها در فقه مفهوم نيست به خاطر اين است كه شرط در شرطيه در خيلى جاها عرفاً يا شرعاً موضوع حكم در جزاء است كه اگر شرط براى بيان موضوع حكم جزاء باشد قبلاً عرض شد كه عقلاً حكم منتفى است و جمله مفهوم ندارد و اما اگر شرط مستقل از موضوع جزاء باشد لفظاً و عرفاً و از حالات جزاء باشد وجدان عرفى مى گويد جمله شرطيه در اين موارد مفهوم دارد و در مفهوم داشتن شرطيه برخى مانند صاحب كفايه(رحمه الله)مى گويند به جهت قرينه است ولى وجدان بيش از قرينه خاصه است و اگر قرينه هم باشد بايد يك قرينه عامه اى در كار باشد ولذا تقريبى براى اين وجدان فقهى و تسالم فقهائى بر مفهوم داشتن جمله شرطيه لازم است كه به آن اشاره خواهيم كرد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (541)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 541 ـ دوشنبه 1394/01/31**  بسم الله الرحمن الرحيم  در روزهاى گذشته تقريباتى براى مفهوم در جمله شرطيه ذكر شد چه آنهايى كه مى خواست عليت انحصارى را ثابت كند و چه آنهايى كه خواسته بودند از راه اطلاق تعليق يا نسبت توقفيه جزا بر شرط با آن ركن دوم كه جزاء سنخ حكم است نه شخص حكم مفهوم استفاده كنند و ما وارد اين بحث نشديم كه چگونه ثابت مى شود جزا سنخ حكم است چون روشن است كه جمله جزاء در شرطيه يك نسبت تامه است و مدلول آن در همه حالات موضوعش صدق مى كنند و همه حالات را مى گيرد و اين مدلول تصورى جامع و مطلق جزا كه مجعول و حكم است معلق مى شود بر شرط و يا شرط علت انحصاريش مى باشد و اين نسبت با شرط هم نسبت تامه است ـ چنانكه شايد بعداً به آن هم بپردازيم ـ بنابر اين اطلاق به معناى سنخ حكم در جمله جزاء جارى مى شود و آن بحث ها كه مطرح شده و شايد در آينده به آنها اشاره شود كه نسبت حكميه قابل تقييد نيست هم گفته شده و اشكالاتش هم رفع شده است.  حال اگر عليت انحصارى ثابت شد آن شرط علت سنخ حكم و طبيعى حكم مى شود مثلاً عدالت عالم در جمله (اكرم العالم اذا كان عادلاً) اگر عدالت نبود سنخ حكم و طبيعى آن هم موجود نبود و نتيجه اين مفهوم و سالبه كليه است و نبايد فرد ديگرى باشد و همچنين تقريباتى كه از شرطيه استفاده مى كند كه جزا معلق يا متوقف بر شرط است كه باز هم اگر سنخ حكم را معلق كنيم بر شرط استفاده مى شود كه حصه و فرد ديگرى از اين سنخ وجوب اكرام عالم با شرط ديگرى در كار نيست زيرا كه معناى اطلاق موقوف بودن طبيعى وجوب اكرام عالم بر عادل بودنش اين است كه طبيعى حكم منتفى است و نبايد فرد ديگرى از وجوب اكرام باشد و الا طبيعى بر شرطش معلق نشد و صرف وجودش معلق نشد و نتيجه اطلاق در اين تعليق يا توقف و يا مشروط بودن و مربوط بودن جزاء به شرط مفهوم است.  همه اين تقريبات رد شدند اما عليت انحصارى را گفتيم كه قابل اثبات نيست و تقريب دوم را هم كه گفتيم مفاد جمله شرطيه اگر مربوط بودن جزا به شرط باشد اين حرف درستى است ولى مفاد جمله شرطيه لزوم شرط براى جزا است و افاده استلزام از طرف شرط به جزاء مى كند نه موقوف كردن جزاء به شرط و مى گويد اگر شرط آمد صرف وجود جزا مى آيد .  بعد عرض شد كه على رغم اين اشكالات در اين تقريبات  عرفاً انسان از جمله شرطيه به خصوص جمل شرطيه حكميه مفهوم استفاده مى كند و در فقه براى جمله شرطيه مفهوم قائلند مگر در مواردى كه شرط براى تعيين موضوع جزاء باشد و براى اين وجدان چه بيانى مى شود آورد و بالاخره بايد تقريبى و بيانى باشد كه به نظر مى رسد مى توان اين بيان را ذكر كرد.  **تقريب نهم**: اين تقريب داراى دو مقدمه است .  **مقدمه اول:** اين كه جمله شرطيه چه تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله)صحيح باشد و چه تفسيرى كه شهيد صدر(رحمه الله) به مشهور نسبت داده است به هر حال جمله شرطيه مقيد جمله جزاست كه اگر شرط نبود و فقط جمله جزا را مى گفت و شرط را نمى آورد و مثلا مى گفت (اكرم العالم) حكم اطلاق احوالى داشت يعنى عالم، چه عادل باشد و چه نباشد وجوب اكرام دارد و در حقيقت متكلم با ادوات شرط مى خواهد اين اطلاق را به هم بزند و به فرض خاصى محدود كند كه فرض تحقق جمله شرط است حال چه اين تقييد و تحديد به نسبت ايجادى باشد و يا به نسبت فرضى و تقديرى، كه مطلب حاج شيخ(رحمه الله)است و به هر حال جمله شرطيه مى خواهد اطلاق نسبت حكمى تامه در جزاء را از بين ببرد و جزا مقيد شود كه اگر شرط نبود اين جزا مطلق بود و در همه حالات موضوع صادق بود و اين مطلب روشن و مسلم است.  **مقدمه دوم:** اين كه اين تقييد به دو شكل معقول است يك نوع تقييد اين است كه موضوع وجوب اكرام عالم، عالم نباشد بلكه موضوع مقيد باشد ـ يعنى عالم عادل است ـ و شرط قيد موضوع در جمله حكميه جزاء شود مثل اين كه بگويد اكرم العالم بعد بگويد مقصودم عالم عادل است و تقييد جمله جزاء در شرطيه به شرط مانند جمله وصفيه باشد كه اين هم يك نوع تقييد است ولى اين نحو تقييد خلاف جمله شرطيه است زيرا كه جمله جزاء در شرطيه بر نسبت تامه بودنش باقى است و نسبت شرط يا موضوع جمله در جزاء نسبت ناقصه نمى شود.  نوع ديگر اين است كه تقييد به موضوع جمله حكميه بر نمى گردد و وجوب اكرام عالم در جزاء موضوعش عالم است وليكن شرط در صدد است حكم را مقيد كند و بگويد اين حكم و اين نسبت تامه (اكرم زيداً يا اكرام العالم) همه جا نيست بلكه در جائى است كه زيد بيايد و عالم عادل باشد و اين نحو از تقييد مدلول تصورى طرفين جمله جزاء را تغيير نمى دهد بلكه مفاد صدق جمله حكميه و نفس نسبت تامه را در صدق مقيد و محدود مى كند يعنى بيان اينكه اين حكم در فرض وجود شرط است و اطلاق نسبت حكميه و تامه را مقيد مى كند و تقييد در جمله شرطيه به شكل دومى است و به شكل اولى نيست چون نوع اول نياز دارد كه قيد در جمله جزا داخل شود و استعمال جمله جزا در اينجا تمام شده است و هيچ قيد تصورى و نسبت ناقصه در طرف آن وجود ندارد و (اكرم العالم) تصوراً مطلق است و با شرط مى خواهد صدق و فعليتش را مضيق كند از نظر حكم نه از نظر موضوع و لذا جزاى جمله شرطيه از نظر مدلول تصورى نسبت تامه است و مبدل به نسبت ناقصه نمى شود و كسى نمى گويد (اكرم العالم اذا كان عادلا) همان (اكرم العالم العادل) است و اين مسلم است بلكه گفته مى شود كه جمله جزا از نظر مدلول و معناى تصورى و استعمالى بر همان نسبت تامه خود باقى مى ماند و از جمله حمليه اى كه موضوعش مطلق است به جمله حمليه كه موضوعش مقيد است مبدل نمى شود بلكه فعليت و تحقق آن را كه مطلق بود مضيقش مى كند و مى گويد اين نسبت حكميه مقيد است به اين فرض .  از اين دو مقدمه نتيجه گيرى مى شود كه شرط در جمله شرطيه ظهور دارد در تحديد و رفع اطلاق جمله جزاء و اين تركيب براى محدود كردن و اطلاق جمله جزاء است نه مقيد كردن موضوعش مى گويد اكرم العالم مطلق نيست و در خصوص فرض شرط است و ناظر به اين اطلاق مى باشد و حال كه در مقام تحديد اطلاق نسبت تامه است در اين ظهور پيدا مى كند كه اطلاق را هم رفع بكند يعنى هم جنبه اثبات را در نظر دارد و هم جنبه نفى را چون كه هنوز هم مدلول تصورى جزاء مطلق است و اگر شرط نبود اين اطلاق مراد و مطلوب بود و حكم حالت عادل نبودن را هم شامل مى شد بلكه بعد از شرطيت هم هنوز مدلول تصورى جزاء مطلق باقى مانده است ولى شرط، اين اطلاق تصورى را رفع مى كند با برقرار نمودن نسبت ديگرى كه آن هم نسبت تامه است و نسبت حكميه تامه را در جزاء مشروط مى كند به فرض شرط نه طرفين آن و كانّ ادوات شرط يكى از اسلوب هاى لغوى و ابزارهاى محدود كردن صدق جمله تامه جزا است ولذا ظهور دارد در مقام تحديد طرفين صدق و عدم صدق جزاء و كأنه  مى گويد در فرض شرط حكم هست و آن نسبت تامه مطلق نيست و شرط به اطلاق جمله جزا در مقام تقييد نظر دارد چون تقييد اطلاق نسبت تامه است و آن را محدود مى كند نه اين كه قيدى در موضوع مى آورد و لذا بعد از شرط هم موضوع جزا مطلق است ولى با اين شرط تحقق آن نسبت تامه را محدود كرده مثل جمله اى كه ناظر به جمله ديگر است و مى گويد صدقش در اين فرض است در اين جا ظهور پيدا مى شود در مفهوم تحديد چون در مقام بيان محدوديت در صدق است كه لازمه اش رفع و نفى آن اطلاق است وقتى جزا را جلو بياندازد و بگويد (اكرم العالم اذا كان عادلا) و كأنه گفته است وجوب اكرام در اين فرض است و در غير آن نيست و جمله شرطيه در مقام بيان رفع اطلاق در صدق هم مى شود و نه تنها در مقام بيان ثبوت آن نسبت تامه در فرض ثبوت شرط چون اين نحوه از تقييد ناظر به صدق و تحقق نسبت تامه در جزاء است ولذا اگر به آن تصريح كند و بگويد (ولايجب اكرامه اذا لم يكن عادلاً) كأنه تأكيد همان نفى اطلاق را كرده است كه از سكوتش نيز استفاده مى شد و در اين جا اطلاق «أوئى» مرحوم ميرزا(رحمه الله) درست مى شود و اشكالش رفع مى گردد چون در مقام نفى هم هست پس اگر شرط ديگرى هم باشد بايد مى گفت و از آن سكوت نمى كرد چون در مقام بيان رفع اطلاق جزاء است و اشكالى كه به اطلاق اوئى وارد كرديم در اين جا وارد نيست چون نسبت به مقام تحديد و نفى آن اطلاق وجود شرط ديگرى اطلاق را كمتر رفع مى كند .  خلاصه اينكه چون جزا نسبت تامه حكميه است و اطلاق تصورى اين نسبت تامه حكميه محفوظ است و از نسبت تامه بودن تبديل به نسبت ناقصه نمى شود و شرطيه در مقام محدود كردن اطلاق صدق اين نسبت به فرض وجود شرط است اين تركيب ظهور دارد در اين كه در مقام محدود كردن و نفى و اثبات هر دو است; هم طرف نفى صدق و اطلاق و هم طرف اثبات صدق جزاء و نظير مفهوم تحديد مى شود .  در حقيقت شرط در جمله شرطيه يكى از اسلوب هاى لغوى محدود كردن جمله جزاء است و اين ظهور در تحديد صدق جزاء قابل انكار نيست حال اسمش را هر چه بگذرايم و اين دلالت اطلاقى است و جايى كه عدل ديگرى باشد منافات با سكوت دارد و با مداليل وضعى الفاظ منافات ندارد ولذا تجوز لازم نمى آيد و همچنين قابل تبعيض است يعنى هر مقدار كه شرط ديگرى ثابت شود به همان مقدار رفع يد مى شود نه بيشتر زيرا كه رفع اطلاق نسبت به هر حالتى از آن حالات انحلالى است لهذا نسبت به شروط ديگر اطلاق سكوتى جارى است نه اين كه اصل مفهوم از بين مى رود و قابل تجزيه بودن مفهوم هم معنايش همين است .  اما اين كه گفته شد در جمله شرطيه خبرى  معمولاً مفهوم نيست اين شايد بدين جهت است كه اطلاق در آنها تابع اطلاق جعل است اما در موجودات تكوينى معمولاً متكلم در مقام بيان جنبه اثباتى در جزاء است نه بيشتر البته اگر آنجا هم مقام تحديد باشد اين ظهور موجود است مثل اين كه بگويد (ازوجك بنتى ان كنت كفواً لها) كه دلالت دارد در صورت كفو نبودن تزويج نمى كند.  خلاصه اين كه جمله شرطيه از آنجا كه شرطش، به صدق نسبت تامه در جزا نظر دارد و همين نظر به جزا برايش مقام تحديد را درست مى كند كه ظهور در رفع اطلاق جمله جزاء و محدود كردن صدق آن است و نفى و اثبات هر دو را نظر دارد نه اين كه بخواهد بگويد در فرض شرط هم جمله مطلقه جزاء هست يعنى تقييد مرحله صدق و تحقق نسبت تامه كه غير از تقييد مفهوم تصورى است مستلزم نفى صدق اطلاقى است و همين مقام تجديد صدق جزاء است كه سكوت از ذكر شرط ديگرى ولو به عنوان عدل آن شرط دلالت اطلاقى بر اطلاق تحديد دارد نه اضافى بودن آن لذا اگر بگويد (اكرم العالم اذا كان عادلا و الا يجب اكرامه) تصريح به همان چيزى كه از جمله فهميده مى شد را در لفظ آورده است و دلالت اطلاق و سكوتى تحديد و نفى اطلاق جمله جزاء را به دلالت صريح اثباتى و لفظى تبديل كرده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (542)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 542  ـ  سه شنبه 1394/2/1**    بسم الله الرحمن الرحيم  تقريبى براى مفهوم ذكر شد و گفته شد كه وجدانا نمى شود استفاده مفهوم از جمله شرطيه را به خصوص جمله شرطى اى كه احكام شرعى و مجعولات و اعتباريات را بيان مى كند انكار كنيم و فقها نيز در فقه به آن تمسك مى كنند و همچنين در اقارير و در بيانات و شهادات و وصايا به آن توجه مى كنند .  يك دليل ديگرى هم بعضى از بزرگان سابقا مى آوردند كه شهيد صدر(رحمه الله) در دوره اول مى فرمودند و در دوره اخير آن را حذف كردند كه به نوعى دليل إنّى بر مفهوم است زيرا كه در برخى از روايات آمده است كه امام(عليه السلام) در مواردى به مفهوم شرط تمسك كرده است و اين نشان مى دهد كه جمله شرطيه مفهوم دارد كه حضرت به اين مدلول تمسك كرده است البته اسم مفهوم را نياورده ولى به اين مدلول مفهومى در جمله شرطيه تمسك كرده است و شايد بهترين روايت در اين زمينه معتبره ابى بصير است  (وَ سَأَلَ أَبُو بَصِير أَبَا عَبْدِ اللَّه(عليه السلام) **عَنِ الشَّاةِ تُذْبَحُ فَلَا تَتَحَرَّكُ وَ يُهَرَاقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِيرٌ عَبِيطٌ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ إِنَّ عَلِيّا**(عليه السلام) **كَانَ يَقُولُ إِذَا رَكَضَتِ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُل الرِّجْل)**([1])  يعنى گوسفند را مى كشند و خون زيادى از او مى رود ولى هيچ حركتى نمى كند و دست و پا نمى زند سوال مى شود كه آيا اين ميته است يا مذكى ؟ و حضرت(عليه السلام) در جواب مى فرمايد نخوريد و بعد به حديث امير المومنين(عليه السلام) استشهاد مى كنند كه تمسك به مفهوم قضيه شرطيه است زيرا جواب سؤال سائل در مفهوم قضيه شرطيه اى است كه از امير المؤمنين(عليه السلام) نقل مى كنند كه حيوان وقتى ذبح مى شود اگر حركت و تكان بخورد يادست و پاش تكان بخورد يا اقلا پلكهاى چشمش را بالا و پايين كند حلال و مذكّى است و علامت حيات مى باشد و مفهومش آن است كه اگر حركت نكند حرام است مطلقا حتى اگر خون زياد هم از آن برود كه سوال سائل است زيرا كه فرض كرده است كه تكان نخورده است ولى خون كثير و سياهى از آن بيرون رفته است كه احتمال مى رود آنهم علامت حيات باشد و كافى باشد ولى حضرت(عليه السلام)به مفهوم اين شرطيه تمسك مى كند و مى خواهد بفرمايد كه اگر اين شرطيه نبود ديگر حلال نيست حتى اگر علامت ديگرى باشد و اين پاسخ مبتنى بر استفاده سالبه كليه از جمله شرطيه است كه اگر چنين نباشد اين استناد صحيح نيست .  اين استدلال با اين كه خوب است كه در مسائل اصولى روايات هم آورده شود تا از حالت خشكى بيرون رود قابل مناقشه است.  زيرا كه درست است اين حديث دلالت دارد بر اين كه بيرون آمدن خون كثير در حليت ذبيحه كافى نيست ولى اگر جمله شرطيه مفهوم هم نداشت و جمله وصفيه بود باز هم اين استفاده مى شد زيرا كه اين مفهوم در حقيقت سالبه جزئيه است كه اين مقدار مفهوم لازمه اخذ عنوان تحرك ذبيحه د رحكم به حليت است چون در اين جا ركض الرجل و تحريك چشم اماره بر مرتبه اى از حيات است كه بيش از حالت خروج خون كثير بدون حركت است هر چند آن هم علامت بر مرتبه اى از حيات باشد كأنه مى خواهد بگويد اين مقدار از حيات شرط حليت ذبيحه است كه بايد به اين اندازه باشد و قهراً كمتر از آن كافى نيست و اين غير از مفهوم است و لازمه عقلى اخذ مرتبه بالاتر عدم كفايت مرتبه پايين تر است و الا آن مرتبه بيشتر لازم نخواهد بود و اخذ آن در موضوع حكم و شرطيه قهراً فغو خواهد بود حتى اگر جمله حمليه باشد و شرطيه نباشد مانند اين كه بگويد در نماز سه مرتبه تسبيحات اربعه واجب است كه دلالت دارد بر اين كه يك مرتبه كافى نيست و الا اخذ زائد بر آن لغو بود.  پس اين مفهوم شرط نيست بلكه اين مفهوم اخذ حد بالاست براين كه حد پايين تر كافى نيست علاوه بر كه كلاً استدلال و استشهاد به استعمالات يك يا دو استعمال دليل نمى شود بر اوضاع لغوى كه شايد به جهت قرائن خاصى بوده است ولذا مى گويند كه استعمال اعم از حقيقت است و ممكن است امام(عليه السلام) از جمله شرطيه به نكته اى خاص مفهوم استفاده كند زيرا كه قبلاً اشاره شد كه جمله شرطيه صلاحيت براى افاده مفهوم را دارد و مجرد استعمال مدلول وضعى و يا عرفى و اطلاقى را ثابت نمى كند مگر نكته اى كه ديروز گفتيم كه كلا ببينيم شارع و فقها در همه جا از جمله شرطيه كه شرطش موضوع جزا نباشد و قرينه خاصى بر خلاف نباشد مفهوم استفاده كند و اين شيوع داشته باشد كه در اين صورت اطمينان به مفهوم داشتن جمله شرطيه حاصل مى شود .  اين استدلال به دليل استقرائى است كه ما در اصول كمتر به آن تمسك مى كنيم و بايد از اين نوع ادله استقرائى هم استفاده كرد و برخى از دلالات شرعى و يا عرفى را از استقراء فهم روات و شارع و فقها از روايات استفاده كنيم و از مجموع آنها به يك استقراء مفيد علم يا اطمينان برسيم كه حجت است و اسم اين را مى شود دليل استقرائى گذاشت كه با تتبع بدست مى آيد .  تتمه اى در پايان تقريبات مفهوم باقى مى ماند و آن اشاره به اختلاف اصوليون در مورد معناى ادوات شرط است كه گفته شده است تفسير وتعريف مشهور آن است كه ادوات شرط براى  لزوم و نسبت استلزامى ميان شرط و جزاء وضع شده است ولى مرحوم محقق اصفهانى(رحمه الله)مى گويند ادوات شرط جمله متلوّ يعنى شرط را در موضع فرض و تقدير قرار مى دهد و ادوات شرط براى فرض كردن تحقق جمله شرط وضع شده است و معناى آن اصلاً لزوم و استلزام نيست و ايشن اين مطلب را براى نقد كسانى كه گفته اند از شرطيه لزوم و عليت و انحصاريت استفاده مى شود فرموده اند و به تبادر و قول لغويون و مشابه آن در لغات ديگر مانند فارسى تمسك كرده است و تتبع خوبى هم كرده اند كه البته با آنچه در نقد تقريبات مفهوم شرط گذشت اين بحث تنها بحثى در ادوات شرط و جمله شرطيه است و تأثيرى در بحثهاى انجام شده ندارد.    [1]. من لا يحضره الفقيه، ج3، ص328. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (543)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 543  ـ  شنبه 1394/2/5**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه در اين جا مناسب است اشاره شود به اختلاف و بحثى كه بين محقق اصفهانى(رحمه الله) و مشهور در رابطه با مفاد ادوات شرط واقع شده است كه مشهور مى گويند ادوات شرط دال بر لزوم و استلزام بين شرط و جزا است و خواسته اند از اين نكته، عليت و ترتب و انحصار را هم به ترتيب استفاده كنند و ايشان در مقام اشكال بر آن اصل دلالت ادوات شرط بر لزوم را انكار كرده اند و گفته اند ادوت شرط وضع شده است براى اين كه مدخولش را در موضع فرض و تقدير قرار دهد و به معناى (اگر) در فارسى است و مى فرمايد كه وجدان لغوى هم قائل به همين معناست و منسوب به علماى ادب هم همين است و ادوات شرط ادوات فرض و تقدير متلوّ خودش يعنى جمله شرط است و براى لزوم وضع نشده است و شهيد صدر(رحمه الله) در اين اختلاف وارد شده اند ولذا به نظر ما مناسب است در سه بخش بحث شود.  **بخش اول:** اين كه مدلول ادوات شرط (ان، لو، اذا...) چيست .  **بخش دوم :**  اين كه مدلول هئيت جمله شرطيه چيست يعنى جمله تركيبى از جمله شرط و جزا.  **بخش سوم:**  بحث از اين كه اين اختلافى كه واقع شده است ثمره اش در مفهوم جمله شرطيه چيست؟ و آيا اين بحث در مفهوم داشتن جمله شرطيه موثر است يا خير و يا به تعبير دقيق تر ثمره اين نزاع در اجراى اطلاق در جزا موثر بوده يا در اجزاء اطلاق در خود نسبت شرطيه موثر است و يا در هيچ يك مؤثر نيست؟  **1 ـ اما بحث اول:** مرحوم محقق اصفهانى(رحمه الله)([1]) مى گويد حروف شرط براى فرض و تقدير است و به معناى «اگر» مى باشد و فرض مى كند تحقق شرط را اما ايشان مى گويد از حروف شرط لزوم فهميده نمى شود و اگر باشد از دال ديگرى در جمله شرطيه فهميده مى شود مثلا ممكن است كسى از فاء تفريع جزاء بر شرط ، تفريع و ترتب را بفهمد و يا لزوم بين شرط و جزا را از هيئت جمله شرطيه بفهمد وليكن ربطى به ادوات شرط ندارد.  اين حرف قابل قبول است و قابل انكار نيست البته ايشان وارد اين نشده است كه فاء تفريع يا هيئت شرطيه دال بر لزوم هست يا نه هر چند كه در مورد «فاء» گفته است كه براى اعم از ترتب زمانى و رتبى و طبعى است و فقط گفته ادوات شرط دال بر تقدير است.  اين مطلب صحيح است زيرا كه حتى اگر لزوم هم بخواهد از ادوات شرط استفاده شود با فرض صدق جمله شرط و ترتب جزا بر آن فهميده مى شود چون مفهوم لزوم مفهوم اسمى است و نمى تواند معناى حروف شرط باشد و حروف شرط داخل بر جمله شرطيه مى شوند مثل ادوات استفهام است كه داخل در جمله مى شود و بر مفهوم افرادى داخل نمى شود در اين جا هم (ان زيد) غلط است و (ان جاء زيد) صحيح است و بايد مدخول اين ادوات جمله باشد حال اگر بخواهد لزومى را هم بين جمله شرط و جزاء برساند اين لزوم بين صدق دو تا جمله است يعنى بايد صدق جمله شرط را براى صدق جمله جزا فرض كند و اين مستلزم فرض صدق جمله شرط است و به عبارت ديگر لزوم بين صدق دو جمله چگونه با يك معناى حرفى افاده مى شود؟ وقتى كه فرض صدق شرط شود و اين كه اين فرض مستلزم صدق جزا مى شود پس اگر بخواهيم استلزام را هم برسانيم بايد فرض كنيم تحقق جمله شرط را و بگوئيم هر گاه اولى محقق شد پس دومى هم محقق مى شود و از اين، استلزام را استفاده كنيم بنابراين نمى شود اصل دلالت ادوات شرط بر فرض را انكار نمود.  قائلين به استفاده لزوم هم بايد از حروف شرط فرض صدق شرط را بفهمند تا به لزوم جزاء برسند و طبق قول مشهور هم بايد قبول كرد كه از حروف شرط فرض و تقدير استفاده مى شود و اين استلزام چون به شكل معناى حرفى و بين صدق دو جمله تامه شرط و جزاء است راهى ندارد جز اين كه فرض و تقدير صدق جمله شرط را داشته باشد و لهذا نزاع و بحث در اين مى شود كه آيا ادوات شرط فقط دال بر فرض و تقدير است ـ كه مرحوم محقق اصفهانى(رحمه الله)به اين قائل است ـ و يا زايد بر آن دال بر استلزام هم مى باشد ـ كه مشهور مى گويند ـ پس اختلاف بعد از دلالت ادوات شرط بر تقدير است كه آيا دال بر مجموع دو معنا است و به عبارت ديگر نسبت استلزاميه در صدق جزاء در فرض صدق شرط است و ياتنها دال بر يك معنى يعنى فرض صدق شرط است ايشان مى گويد كه استلزام و لزوم را از حروف شرط نمى فهميم و دال ديگرى مى خواهد ولو هيئت جمله شرطيه يا فاء و تفريع باشد و مشهور مى گويند آن هم از حروف شرط استفاده مى شود و لو به نحو نسبت استلزاميه كه متضمن فرض صدق شرط براى صدق جزاء است حال با اين تحليل روشن مى شود كه حق با محقق اصفهانى(رحمه الله)است و ما از ادوات شرط هم فرض صدق جمله شرط و هم لزوم را استفاده نمى كنيم و اين فى نفسه بعيد است بلكه اگر لزوم هم استفاده شود از هيئت جمله شرطيه فهميده مى شود همچنان كه هئيت جمله حمليه دال بر اتحاد موضوع و محمول به نحو نسبت تصادقيه است در اين جا هم همين طور است اين تلازم در صدق از تطبيق و افاده جزاء در فرض و تقدير تحقق جمله شرط استفاده مى شود و كأنه حمل جمله جزا بر شرط است البته حمل نيست و منظور تصادق دادن جمله جزاء در فرض صدق جمله شرط است كه لزوم را مى رساند و شواهدى هم بر اين هست كه ادوات شرط بر بيش از فرض و تقدير صدق جمله شرط دلالت ندارد .  **شاهد اول :**  از شواهد اين است كه حروف شرط در مواردى كه شرط مسوق براى تحقق جمله موضوع جزا هم هست بدون مجازيت و عنايت استعمال زياد مى شود مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) كه اين جا به معناى لزوم ميان موضوع و حكم نيست بلكه فقط به معناى «اگر» است و اين كه اگر موضوع محقق شده حكمش اين است و اين همان معناى فرض و تقدير است ولاغير.  **شاهد دوم:**  مواردى كه شرط غير از موضوع جزاء است ولى جزا اخبار فعلى است و تعليقى نيست چون آن تقدير اخذ شده در شرط فعلى و منجز است مثلا اين شعر معروف (ان كان دين محمد لم يستقم الا بقتلى فياسيوف خذينى)([2]) اين را مى توان به دو صورت معنى كرد يكى به معناى شرط كه هرگاه دين پيامبر(صلى الله عليه وآله)مستقيم نشود مگر به قتل من، من آماده ام; كه در اين صورت قضيه اى شرطيه است و يك وقت اين گونه معنى مى شود كه حالا كه دين پيامبر(صلى الله عليه وآله)مستقيم نيست اى شمشيرها من را بگيريد و اين نداء فعلى و منجز است و اخبار از آن تلازم نيست و در محاورات هم اين قبيل شرطيه ها رايج است كه جزاء، اخبار و يا انشاء منجز است و لزومى در كار نيست ولى فرض و تقدير فعليت شرط هم شده است ولذا مجازى هم در كار نمى باشد .  **شاهد سوم :**  يكى ديگر از شواهد مواردى است كه مفاد جزا نفى لزوم است مثل (ان جاء زيد فقد اكرمه و قد لا اكرمه) يعنى اگر زيد آمد ممكن است اكرامش نمايم و ممكن است اكرامش نكنم كه در اين جا مى خواهد نفى لزوم اكرام كند و لزوم بين مجى و اكرام كه نيست بين مجى و عدم اكرام هم نيست و لزوم بين مجى و گاهى اكرام و گاهى عدم اكرام هم معنى ندارد پس در اين جا لزوم نيست ليكن فرض آمدن زيد شده است البته ممكن است كسى بگويد اين، برگشت دارد به دو جمله شرطيه سلب لزوم، يعنى (ليس ان جاء زيد اكرمه) و (ليس ان جاء زيد لااكرمه) كه البته چنين مطلبى واضح العنايه و التكلف است و قابل قبول نيست.  **شاهد چهارم :**  شاهد ديگر اين كه اگر حرف شرط را از جمله شرطيه برداريم تنها فرض و تقدير رفع شده و صدق جمله شرط فعلى مى شود و اگر جزاء هم متفرع بر آن ذكر شود لزوم را هم مى رساند مثل (جاء زيد بقاء فاكرمه) و اين شاهد بر آن است كه مدلول حروف شرط تنها افاده فرض و تقدير است اما ترتب و لزوم مربوط به هيئت دو جمله و يا فاء تفريع است.  بنابراين حق با مرحوم اصفهانى(رحمه الله) است كه فرمود ما از ادوات شرط غير از فرض و تقدير شرط چيز ديگرى نمى فهميم اما لزوم و اين كه اين شرط متوقف بر جزاست يا بالعكس اين ها از مفاد حروف شرط خارج است و يك دوال ديگرى دارد و هيئت يا فاء تفريع مى تواند دال بر آن ها باشد اما مفاد ادوات شرط همان (اگر) در فارسى است يعنى فرض و تقدير كه اين را براى لزوم هم نياز داريم چون لزوم بين صدق شرط و جزا است و در صدق نمى شود تلازم استفاد شود مگر اين كه فرض شود كه (اذا صدق هذا صدق ذاك) ولذا شهيد صدر(رحمه الله)مى گويد كه مفاد جمله شرطيه اين است كه (اگر جمله شرط صدق كند جمله جزاء هم صدق مى كند) و لذا صحيح در بحث اول اين است كه ادوات شرط فقط براى فرض و تقدير صدق شرط است ولزوم و استلزام شرط و جزا و يا تعليق و توقف جزا بر شرط ، از ادوات شرط استفاده نمى شود.در اين جا شهيد صدر(رحمه الله)([3]) بحثى را مطرح مى كند و در مقام رد كلام محقق اصفهانى(رحمه الله)است ايشان برهانى ارائه كرده كه ادوات شرط دال بر استلزام است نه فرض و تقدير، ايشان مى گويد اگر حرف مرحوم اصفهانى(رحمه الله)درست باشد حرف شرط بر جمله وارد مى شود و مثل حرف استفهام و ترجى است (هل جاء زيد) كه اگر معنايش اين باشد كه جمله شرط در موقع فرض و تقدير است آيا جمله شرطيه كه نسبت تامه است به نسبت ناقصه و مفهوم افرادى مبدل مى شود كه اين واضح البطلان است و جمله شرط بر نسبت تامه خود باقى مى ماند و اگر اين گونه باشد اين نسبت تامه است پس بايد يصح السكوت عليه باشد همچنانكه با ورود ادوات استفهام يا ترجى و تمنى يصح السكوت عليها است زيرا كه آن جمله تامه فرض و تقدير شد و تمام شد و مخاطب در مثل (ان جاء زيد) مى گويد كلام ناقص است كه اگر (ان) داخل بر جمله نشده بود يصح السكوت عليه بود يعنى اين انتظار و ناتمامى از دخول (ان) آمد پس (ان) فقط دال بر فرض و تقدير نيست بلكه دال بر استلزام تحقق چيز ديگرى هم هست كه با آوردن جزا تمام مى شود كه خلاصه حرف شرط بر نسبت استلزامى دلالت مى كند و چون لزوم تام نيست مگر طرفينش بيايد شرط تنها لا يصح السكوت عليها است ولى اگر معناى حرف شرط فقط فرض و تقدير بود هنگامى كه فرض شد ـ كه اينجا فرض شد ـ بايد جمله تمام مى شد.  **اشكال:** اين مطلب دو اشكال دارد يكى اين كه اين بيان نمى تواند بر نفى اخذ فرض و تقدير در معناى حرف شرط دلالت كند لزوم هم بخواهد باشد گفتيم بايد فرض و تقدير هم در معنايش باشد و ثانياً فرض و تقدير با استفهام و ترجى و تمنى فرق دارد ; در آنها وقتى استفهام شكل بگيرد غرض و مدلول تصديقى تمام است اما در فرض  و تقدير فرض تنها چه فائده اى دارد نه اخبار و نه انشاء است ولذا تا جمله جزاء را نياورد لغو و بى فايده است.  بنابراين، اين درست است كه جمله شرط بدون جزا لا يصح السكوت عليها است ولى اين نه به خاطر اين است كه حرف شرط دال بر لزوم است بلكه به خاطر اين است كه مجرد فرض مفاد يك جمله ـ جمله شرط ـ لغو است فلذا اين، برهانى بر عليه مرحوم اصفهانى(رحمه الله)نخواهد شد پس در اين بخش اول از بحث كه جمله شرطيه براى چه وضع شده است به اين نتيجه رسيديم كه خود ادوات شرط با قطع نظر از هيئت شرطيه لزوم را نمى رساند و تنها براى فرض و تقدير وضع شده است همانگونه كه محقق اصفهانى(رحمه الله)اختيار كرده است.    [1]. نهاية الدرايه، ج2، ص413.  [2]. قصيده شيخ محمد ابو الحب حوبزى، 1235 ـ 1305.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص149. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (544)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 544  ـ  يكشنبه 1304/2/6**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اختلافى بود كه مرحوم محقق اصفهانى(رحمه الله) با مشهور دارد كه ادوات شرط دال بر لزوم هست يا خير و گفتيم بحث در سه بخش است 1) اين كه مدلول ادوات شرط چيست و براى آنچه كه مرحوم اصفهانى(رحمه الله)مى گويد وضع شده ـ يعنى براى اين كه مدخولشان در موضع فرض و تقدير قرار بگيرد ـ و يا بر لزوم دلالت دارد 2) مدلول هيئت چيست 3) آيا اين بحث در مفهوم تاثير دارد يا خير در مورد بحث اول گفته شد كه در واقع بحث در اين است كه آيا فقط براى فرض وضع شده يا دال بر لزوم هم هست كه گفتيم در صورت دلالت بر لزوم دلالت بر فرض و تقدير را هم مى خواهد و شواهدى براى ادعاى محقق اصفهانى(رحمه الله)آورديم و اشكال شهيد صدر(رحمه الله) و برهانى را كه براى قول منسوب به مشهور آورده بود نيز رد كرديم. شهيد صدر(رحمه الله) بيان ديگرى را در دفاع از محقق اصفهانى(رحمه الله) دارد كه ابتداءً آن را تبيين كرده و  بعد آن را رد مى كند ايشان فرموده است كه صاحب حاشيه، دليلى براى حرف خود نياورده است ولى مى شود براى حرف ايشان اين دليل را آورد كه اگر حرف مشهور ثابت باشد حروف شرط كه دال بر لزوم باشد معناى لزوم و يا توقف و تعليق اين است كه جزا معلق است بر شرط و لازم شرط و اگر شرط آمد جزا مى آيد و قبل از آن فعلى نيست حال ممكن است بر عليه اين دليلى آورد و آن جايى كه متكلم جزا را بالفعل آورده باشد و تعليقى در كار نباشد مثل مواردى كه از جزاء استفهام مى كند مثل جمله (ان جاء زيد فهل تكرمه) كه اين جا استفهام فعلى است و تعليقى نيست و بر تحقق شرط معلق نيست و فرق است بين جائى كه از شرطيه استفهام كند و بگويد (هل ان جاء زيد تكرمه) و بين جائى كه از جزا استفهام مى كند در جائى كه از شرطيه استفهام مى شود استفهام فعلى است و از لزوم واصل شرطيه سوال مى كند اما جائى كه از جزا سوال مى كند مثل (ان جاء زيد فهل تكرمه) در اين جا اگر اين را به (هل ان جاء زيد فتكرمه) برگردانيد اين خلاف ظاهر است و اگر هم در اين مثال بشود در برخى مثالها نمى شود (مثل ان جاء زيد فكيف حالك) كه سؤال جزء جمله جزاء است و نمى شود به سؤال از شرطيه برگردد حال اگر ادات شرط دال بر تعليق باشد اين موارد مجاز خواهد بود ولى وجدانا اين گونه نيست اما بنابر مبناى مرحوم اصفهانى(رحمه الله)قابل قبول است و مى شود استفهام از جزاء فعلى باشد چون شرط فعلى فرض شده است و مى شود استفهام كرد ولى طبق تفسير مشهور كه مى گويد ادوات شرط دال بر ملازمه است در اين جا از ملازمه سوال نمى كند و از حالش بعد از مجىء سوال مى كند.  بعد مى فرمايد اين مطلب هم براى ايشان نافع نيست چون ايشان كه نمى گويد كه شرط فرض شرط است كه فعلى است بلكه طبق فرمايش ايشان هم مفروض و محكى شرط ، شرط جزاء است و مفروض اين جا فعلى نيست و اگر بگوئيد فعليت فرض كافى است در اين صورت اگر جزا امر بود آيا وجوب فعلى مى شود؟ اين قطعاً صحيح نيست پس آنچه كه شرط شده است و تقدير جزاء است و محكى شرط است نه خود فرض شرط و محكى شرط فعلى نيست حتى بنابر قول محقق اصفهانى(رحمه الله) با اين كه استفهام فعلى است لهذا بايستى بنابر هر دو قول چنين شرطيه اى را برگشت دهيم ـ ولو به جهت قرينيت توجيه خطاب ـ به اين كه استفهام فعلى است و مستفهم عنه ـ عند مجيئه ـ حال زيد است .  مى توان اين كلام ايشان را اينگونه پاسخ داد كه (ان جاء زيد فكيف حالك) انشاء استفهام است ولى استفهام كه طلب فهم است يك وقت از ثبوت شى براى شيىء و تحقق شيىء است و گاهى سوال از چگونگى و ما هو الثأبت است يعنى سوال از چيستى و چگونگى است كه (كيف حالك) اين گونه است و مى گويد آن حالى كه دارى چگونه و چيست و (ما هو حالك) است و انشاء و قصد استفهام فعلى است اما نسبت انشائى استفهامى كه همان طلب فهم است كه منشأ است در فرض تحقق شرط ـ محكى شرط ـ است و سؤال از چگونگى حال او است در فرض مجىء زيد نه مطلقا و انشا اين سوال فعلى است ولى منشا كه طلب فهم چگونگى حال او است بر فرض مجىء زيد است و آنچه كه معلق است استفهام انشائى است و طلب فهم است نه نفس انشاء يعنى از آنجا كه امور انشائى اعتبارى هستند مى شود آنها را مقيد به قيد و شرطى انشاء كرد و منشأ مشروط و غير فعلى باشد و اين تحليل طبق تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله) كه حرف شرط را براى تقدير مى داند مشخص و قابل قبول است حتى در مثل (ان جاء زيد فكيف حالك) كه استفهام از چگونگى حال على تقدير شرط كرده است و منشأ هم طلب فهم و چگونگى حال بر تقدير مجى است هر چند انشاء آن فعلى است اما طبق تفسير مشهور در اين جا استلزام از چيست آيا استلزام ميان شرط و سؤال است كه چنين استلزامى نيست و يا سؤال از ملازمه ميان شرط و جزاء است مانند (هل ان جاءك زيد فتكرمه) كه اين هم در اينجا معقول نيست زيرا كه سؤال از ثبوت حالى در جزاء و ملازمه آن با شرط نيست بلكه سؤال از چگونگى حال است كه مدلول جمله جزاء است فقط يعنى سؤال از محمول در جزاء و چيستى آن است نه ملازمه ميان شرط و حالت معينى در جزاء و اين هم شاهد ديگرى است كه حروف شرط بيش از دلالت بر فرض و تقدير شرط براى صدق جزاء مدلول ديگرى ندارد و لزوم و يا استلزام و تعليق مدلول آن نيست .  2 ـ بحث دوم بحث از مدلول جمله شرطيه است  يعنى هيئت جمله شرطيه كه مركب از شرط و جزا است معنايش چيست چون عرض شد هيئات هم در لغت عربى داراى معنى هستند مثل هيئت جمله حمليه كه دال بر نسبت تصادقى و حملى است اين هيئت شرطيه با ادواتش هم معنى دارد و دو جمله شرط و جزا از هم مستقل نيستند و به هم ربط دارند و اين ربط و تقييد بيان دو جمله شرط و جزاء از جمله شرطيه فهميده مى شود  چه بگوئيم از ادوت استفاده مى شود و يا از هيئت دو جمله با هم بالاخره بايد بگوئيم كه اين ربط چيست و چگونه تقييدى است و نكته ديگر در مفاد هيئت شرطيه اين است كه جمله شرطيه دو مدلول تصديقى ندارد بلكه يك اخبار و يا انشا مقيد است و يك جمله تامه است كه هر جمله تامه اى يك مدلول تصديقى اخبارى و يا انشائى بيشتر ندارد حال اين سؤال مطرح مى شود كه اين مدلول تصديقى در شرطيه به ازاى جمله جزاء است و يا به ازاى جمله شرطيه است و بعد اين كه معلوم است به ازاى اين جمله شرط نيست چون كه شرطيه در موضع فرض و تقدير است و متكلم نمى خواهد از آن اخبار دهد.  اما حقيقت اين نسبتى كه گفتيم شرط جزا را قيد مى زند اين نمى تواند تقييد به نحو نسبت ناقصه باشد يعنى شرط نمى خواهد موضوع جزا را قيد بزند و قيد را در موضوع نمى برد به طورى كه جمله (اكرم العالم ان كان عادلاً) معنايش (اكرم العالم العادل) باشد بلكه مدلول تصورى جزا موضوعاً و محمولاً بر اطلاق خودش باقى مى ماند و اكرم العالم اكرم العالم است و هيچ قيدى در موضوعش ندارد و حروف شرط نسبت ناقصه اى در آن ايجاد نمى كند و همچنين مجموع جمله (اكرم العالم)  را در جزاء هم تبديل به جمله ناقصه و جمله اضافه (وجوب اكرام العالم) نمى كند بلكه جمله شرط و جمله جزاء بر تماميت خودشان تصوراً باقى هستند حتى بعد از دخول ادوات شرط و هيئت شرطيه بر آنها بنابراين دو نسبت دو طرف جمله شرطيه بر تمام بودن خود هستند و حال كه نسبت تامه خود را حفظ كرده اند سؤال مى شود كه اين چه نحو تقييدى است كه ميان دو نسبت تامه معقول شده است و اين شرط كجا و چه بخشى از جزاء را قيد مى زند با اين كه دو جمله شرط و جزا تصورا و استعمالا در معناى خودشان كه نه موضوعشان و نه محمولشان قيد مى خورد باقى مى مانند؟ و اگر مدلول استعمالى شرط و جزا قيد نمى خورد پس چه چيزى قيد مى خورد.  پاسخ اين سوال اين است كه اين تقييد در حقيقت تقييد در صدق قضيه تامه و جمله جزاء است چون ما قبلاً گفته ايم كه نسبت تامه ـ كه نسبت ذهنى است ـ داراى سه ركن است و نسبت تامه نسبتى است ذهنى كه در خارج و محكى آن نسبت نيست بلكه ذهن، آن روابط و نسبت را ميان مفاهيم و تصورات ذهنى براى حكايت از خارج ايجاد مى كند ـ كه تفصيل آن در بحث نسبت تامه و ناقصه گذشت ـ و اين نسب تامه خبرى و يا انشائى كه ذهنى است سه ركن دارد يكى دو طرفى كه مى خواهد اين نسبت ميان آنها ايجاد شود و يك ركن سوم ديگر هم دارد كه ركن صدق اين نسبت و ظرف تحقق آن است چون كه قضيه و نسبت تامه آن مى خواهد از خارج حكايت كند و اين ظرف تحقق و يا خارج ركن سوم نسبت تامه است كه دو مفهوم و نسبتى كه بينشان را ايجاد كرده را در مصداق خارجى فانى مى كند حال انشاءً و يا اخبارا و اين بر فرض صدقش همان مدلول تصديقى جمله است كه غير از قصد متكلم است كه مدلول تصديقى به معناى ديگرى است و اين ديدن دو مفهوم در دو طرف نسبت تامه و نفس نسبت تامه در خارج از ذهن موطن و ظرف تحقق قضيه تامه است و اين هم يك ركن در نسبت تامه است و اين ركن هم كه تصورى است قابل تقييد است و شرط در قضيه شرطيه قيد به اين ركن سوم در جمله جزاء است كه صدق جمله جزاء را در فرضى كه شرط باشد محدود مى كند نه اين كه موضوعش را مقيد كند و صدقش را قيد مى زند و مى گويد اين صدق در جائى است كه شرط صادق باشد و به تعبير ديگر مرآتيت اين نسبت تامه از خارج ذهن كه ظرف صدق آن است را قيد زده است كه اين نسبت مطلقا در خارج نيست و اين تحقق مقيد به وجود شرط است و ما سابقاً تعبير مى كرديم كه جمله شرط مقيد صدق جمله جزا است  و تقييد ركن سوم نسبت تامه است چون همان طور كه در نسب تامه دو مفهوم و طرفين نسبت داريم ظرف تحقق نسبت را هم داريم و ما اين را قيد مى زنيم و از اين تقييد هم ممكن است مفهوم استفاده شود كه قبلاً گذشت.  ما غير از اين راهى نداريم براى تقييد جمله جزاء زيرا يا بايد بگوئيم كه جزا تبديل به نسبت ناقصه مى شود كه اين خلاف ظاهر و مقطوع العدم است و يا بايد بگوييم كه قيد از براى ظرف صدق نسبت تامه جزاء و ركن سوم آن است و راه ديگرى تصوير ندارد و از اين تقييد استفاده مى شود كه صدق جمله جزاء و تحقق آن مقيد است و مطلق نيست و اين تقييد در مدلول تصورى ركن سوم يعنى مرآتيت نسبت تامه ثابت مى شود ولذا اگر جمله شرطيه را از ديوار هم بشنويم ـ كه قصد جدّى ندارد ـ باز هم تقييد مذكور را تصور مى كنيم وليكن به لحاظ ركن سوم جمله جزاء نه موضوع آن و از اين محدود شدن انتزاع عنوان و مفهوم لزوم مى شود كه وقتى اين شرط محقق باشد جمله جزاء صدق مى كند و محقق مى شود و تحقق مقيد به تحقق قيد آن است ولى اين استلزام به شكل طولى انتزاع مى شود و يك مفهوم اسمى است و خودش مدلول حرف شرط و يا هيئت شرطيه نيست و آن هم جائى كه شرط هميشگى و انحلالى باشد و ثابت مى شود و الا استلزام در كار نيست چون در استلزام دوام و كليت لازم است ولى اين استلزام در طول محدود كردن صدق جزاء به شرط با آن نسبت تقديرى است يعنى استلزامى كه علماء گفته اند مدلول هيئت شرطيه يا ادوات شرط است اين مدلول اصلى نيست و تعبير از آن به نسبت استلزامى و يا ايجادى، آن را نسبت نمى كند بلكه لازمه مدلول است چون تقييدى را كه ما درصدد هستيم كه آن را در ذهن خودمان ايجاد كنيم تقييد در صدق جمله جزاء است كه اگر اين ركن مقيد نشود جزا در صدق و تحقق، مقيد به شرط نخواهد بود و اين تقييد در صدق بايد در تصور بيايد كه راهى ندارد به جزء تقييد ركن سوم جمله تامه جزاء و بعد مفهوم لزوم از آن انتزاع مى شود و اين كه شهيد صدر(رحمه الله)فرموده اند حروف شرط براى نسبت ايجادى يا توقفى وضع شده است به اين معنا كه (اذا صدق الشرط صدق الجزا) و اين را يك نسبت استلزامى حساب نموده اند ما مى گوئيم اگر مقصود از اين نسبت ايجادى همان نسبت تقييدى صدق جزا بر فرض شرط است اين مفهوم لزوم را ندارد بلكه همان نسبت تقييد صدق جزاء به فرض تحقق شرط است و بيش از اخبار يا انشاء جزاء در فرض آن شرط را افاده نمى كند. اگر مقصود آن است كه مفهوم لزوم و استلزام از جمله استفاده مى شود اين مفهوم اولاً در طول آن نسبت تقديرى استفاده مى شود و آن هم اگر شرط انحلالى و دائمى باشد و ثانياً استلزام و لزوم يك مفهوم اسمى است و خودش يك حكم است كه بايد بر دو شىء متلازم حمل شود مثل اين كه بگوئيم (آتش با حرارت متلازمين هستند) و يا (زوجيت لازمه اربعه است) و اين لزوم خودش حكم است كه خارج از مدلول جمله شرط و جزاء است و نسبت ذهنى نيست بلك نياز به دال اسمى و حمل آن بر دو نسبت جمله شرط و جزاء دارد و تفصيل آن در مبحث نسبت تامه و ناقصه گذشت. بنابراين طبق اين تحليل مدلول جمله شرطيه همان نسبت تقييدى صدق جمله جزاء به فرض و تقدير صدق جمله شرط است و ممكن است از آن لزوم استفاده شود آن هم جائى كه شرط دائمى و انحلالى باشد  وليكن لزوم و استلزام معناى مستعمل فيه هيئت شرطيه و يا حروف شرط نمى باشد بلكه در طول آن نسبت تقييدى ممكن است فهميده شود و در همه جا هم آن نسبت تقديرى مستلزم لزوم نيست و قبلاً شواهد و مثال هاى زيادى عرض شد كه در مورد جمله شرطيه فرض و تقدير هست ولى لزوم از آن استفاده نمى شود مثل شرطيه هائى كه شرط موضوع جزاء است و عرفاً افاده لزوم ميان آن و حكم در جزاء مستهجن است و يا جمله شرطيه اى كه جزايش نفى لزوم است و يا جاهايى كه شرط انحلالى نباشد مثلا (ان جئتنى ما اكرمتك) كه در اين جا نمى خواهد ملازمه ميان مجىء و اكرام را بگويد بلكه ناظر به آمدن يك بار است بخلاف اين كه بگويد (كلما جئتنى اكرمتك) ولذا اگر بپرسد (هل ان جاءك زيد تكرمه) و در جواب بگويد (لا) استفاده مى شود كه اگر همان يك بار هم بيايد اكرامش نمى كند و مقصود اين نيست كه ملازمه ميان آمدن زيد و اكرام او را نفى كند، اين اكرام با اكرام يك بار و دو بار منافات ندارد و اين دليل بر آن است كه جمله شرطيه براى ملازمه بين شرط و جزاء نيست و الا نبايد اكرامش بر خلاف جواب به (لا) باشد با اين كه قطعاً منافات دارد و اين دليل بر آن است كه مدلول جمله شرطيه همان صدق و لاصدق جمل جزاء در فرض و تقدير شرط است چرا اگر بگويد (هل كلما جاءك زيد تكرمه) و جواب بدهد (لا) در اينجا ملازمه و يا كليت صدق جزاء بنابر صدق شرط نفى مى شود كه منافات ندارد با اكرام يك بار و دو بار . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (545)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 545  ـ  دوشنبه 1394/2/7**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مدلول هيئت شرطيه بود اين كه چه نستبى است عرض شد كه نسبت تقييديه صدق جزا در فرض صدق شرط است و همچنين عرض شد كه يك بحث ديگرى اين جا شده است و آن بحثى است كه شهيد صدر(رحمه الله)([1]) مطرح كرده است كه مدلول تصديقى در جمله شرطيه به ازاء كدام نسبت تامه است زيرا كه شرطيه داراى سه نسبت تامه است (اذا جاء زيد وجب اكرامه) يك نسبت تامه در جمله شرط است (جاءك زيد) و ديگرى در جمله جزا است كه (وجب اكرامه) كه اين دو تامه هستند و يكى هم ربط بين جمله جزا و شرط كه اين هم مى تواند نسبت تامه ذهنى باشد، حال سؤال اين است كه مدلول تصديقى به ازاء كدام يك از اين نسبت ها است قطعاً بازاء جمله شرط نيست چون آن را فرض مى كند و نمى خواهد از آن اخبار دهد بلكه مى خواهد بگويد در اين تقدير ، و مدلول تصديقى آن چيزى است كه مى خواهد از آن خبر بدهد و يا آن را انشاء كند و از اين نمى خواهد خبر بدهد و شايد زيد تا آخر هم نيايد پس مدلول تصديقى يا بايد به ازاى جمله جزا باشد يا نسبت بين شرط و جزا.  البته اين روشن است كه در هر جمله اى يك مدلول تصديقى بيشتر نيست و جمله شرطيه هم يك جمله است و يك مدلول تصديقى بيشتر ندارد و دو مدلول تصديقى جدا در آن نداريم و لذا اين بحث پيش مى آيد كه اين مدلول تصديقى در رابطه با كدام يك از اين دو نسبت است و مصب و مركزش آيا نسبت ايجاديه بين شرط و جزاست و مى خواهد از تلازم آنها خبر بدهد و قصد اخبار به اين تلازم تعلق گرفته است و يا اين كه مى خواهد از صدق جزا در فرض تحقق شرط خبر بدهد و مدلول تصديقى اخبار مشروط از جمله جزاء است اگر خبرى باشد و يا انشاء مشروط آن است اگر انشايى باشد.  ايشان در دوره سابق فرموده بودند كه مدلول تصديقى به ازاى جمله جزا است و دليلى هم داشتند كه ذكر مى شود و درست هم هست اما در دوره جديد ظاهرا چون مى خواسته اند از طريق اطلاق در نسبت ايجادى و الصاقى مفهوم را درست كنند گفته اند مدلول تصديقى، در جمله شرطيه نسبت ملازمه بين شرط و جزا است و جمله شرط و جزا تنها مدلول تصورى دارند و فارغ و خالى از مدلول تصديقى مى باشند و هر دو جمله شرط و جمله جزا طرف اين نسبت است و نمى خواهد از آن خبر دهد بلكه مى خواهد از تلازم و ارتباط ميان آن دو معناى تصورى خبر بدهد مثل اين گفته باشد (مجى زيد و اكرامش متلازمين هستند) پس مدلول تصديقى صدق اين ملازمه است .  ليكن طبق تحليلى كه ما روز گذشته عرض كرديم و گفتيم نسبت و هيئت در جمله شرطيه بر تقييد و ربط جزاء به شرط دلالت مى كند ولى اين ربط به نحو تقييد در معانى موضوع يا محمول جمله جزا نيست بلكه اين تقييد در تحقق و صدق نفس نسبت تامه در جمله جزا است و صدق نسبت تامه كه ركن سوم جمله جزا است را تقييد مى زند كه صدق جزا در فرض شرط است و در طول اين تقييد ظرف و وعاء صدق جزاء، استلزام بين شرط و جزا هم فهميده مى شود پس استفاده تلازم در طول آن است كه جزا در تقدير شرط صدق كند و منشا تلازم اين صدق مشروط است و اگر اين نباشد تلازم ميان دو معناى تصورى جمله جزاء و شرط در كار نيست و اين دو با هم تلازم دارند لهذا طبق اين تحليل اين بحث به اين بر مى گردد كه مدلول تصديقى در جمله شرطيه كدام يك از اين دو معنا است كه آن مدلول مطابقيش است و ديگرى لازمه اش مى باشد يعنى آيا هيئت شرطيه مى خواهد بگويد اين دو مطلب (مجى زيد و وجوب اكرامش) متلازمين هستند تا چون متلازمين هستند پس بالملازمه فهميده مى شود كه اگر شرط باشد جزا صدق مى كند و تحقق مى يابد مثل اين كه بگوئيم (آتش و حرارت متلازمين هستند) و لازمه اش آن است كه هر جا آتش موجود باشد و صدق كند حرارت هم موجود است و صدق مى كند يا نه از اول مى خواهد اين دومى را بگويد كه اگر شرط باشد جزا صدق مى كند يعنى اخبار مى كند از صدق جزاء در فرض صدق شرط و باللملازمه از آن فهميده مى شود كه بين اين دو مضمون (مجىء زيد و وجوب اكرامش) تلازم است.  به تعبير مختصر براى اينكه ببينيم كدام يك مدلول مطابقى جمله است لازم است بگوئيم كه يك وقت ما از تلازم خبر مى دهيم و اين مدلول تصديقى است و لازمه اش اين است كه هر جا آتش باشد حرارت است ولى ما از وجود آتش على تقدير حرارت خبر نداديم و اما اگر گفتيم در فرض شرط جمله جزاء صادق و محقق است مدلول تصديقى اخبار از جزا على تقدير شرط است و به ازاى جمله جزاء است كه ممكن است در طول آن ملازمه هم فهميده شود و ما معناى ديگرى براى اين نزاع نمى فهميم بله، اگر كسى اين گونه خيال كند كه اين كه مدلول تصديقى به ازاء جزا است مى خواهد اخبار فعلى از تحقق تنجيزى جزا بدهد كه الان جزاى مقيد به شرطش محقق است يعنى نهارى كه مقيد به طلوع شمس است موجود است اين معنا خلاف ظاهر جمله شرطيه است و جمله شرطيه چنين مدلول تصديقى را ندارد ليكن اين خلاف مقصود محقق اصفهانى(رحمه الله)و قائلين به مشروط بودن جمله جزاء به تقدير شرط است و آنها نسبت تقديرى را ميان جمله جزاء و شرط قبول دارند و آن را به تحليلى كه عرض كرديم به تقييد صدق جمله جزاء برگشت مى دهند كه مدلول تصديقى شرطيه اخبار از اين صدق مشروط و يا انشاء آن است .   كسى ادعا نكرده است كه در شرطيه از وقوع مقيد خبر مى دهد بلكه اخبار از وقوع جزاء على تقدير وقوع شرط مى دهد و همان صدق تقديرى نسبت تامه جزاء را ارائه مى نمايد و به آن تصديق مى كند و آن را قصد مى كند و همين معناى آن است كه مدلول تصديقى به ازاى جمله جزاء است و نسبت شرطيه نسبت تقييدى ركن سوم جمله جزاء و محدود كردن صدق آن است و متكلم تحقق جزاء را اراده كرده و مى خواهد همين را بگويد ليكن نه مطلق بلكه على تقدير جزاء و قائل به اين كه مدلول تصديقى به ازاء جمله جزا است اين معنى را مى گويد و كسى كه مى گويد مدلول تصديقى به ازاى نسبت شرطيه و ملازمه است بايد بگويد كه از نسبت تلازمى و تلازم ميان دو نسبت تامه خبر مى دهد و كأنه مى گويد (دو نسبت تامه در جمله شرط و جزاء با هم متلازمند) و اخبار از اين تلازم مى دهد كه لازمه آن اخبار از صدق جزاء در فرض تحقق شرط است .  پس بايد ببينيم مدلول مطابقى جمله شرطيه اخبار از تلازم است و اخبار از صدق جمله جزا بر تقدير صدق شرط بالملازمه از آن فهميده مى شود و يا بالعكس است كه اگر بگوئيم مدلول مطابقى صدق جزا على تقدير صدق شرط است در اين صورت مدلول تصديقى به ازاء جزا مى شود و اگر ملازمه باشد مدلول التزامى خواهد شد و اين كه مى گوئيد (ان كان هذا كان ذاك) مدلول شرطيه است اگر اخبار از صدق جزاء باشد اين همان مى شود كه عرض كرديم كه مدلول تصديقى به ازاء جزا است زيرا كه (كان ذاك) اخبار از صدق جزاء است و اگر مقصود اين باشد كه ابتداء اخبار از ملازمه بدهد بايد مخبر به حكم اين دو نسبت باشد كه تلازم آنها است كه در اين صورت مدلول تصديقى اخبار از ملازمه مى شود و لازمه اش اخبار از صدق جزاء در فرض شرط است .  اين كه گفته مى شود صدق قضيه شرطيه مستلزم صدق طرفين نيست و اين را شاهد گرفته اند كه مدلول تصديقى تلازم است درست نيست چون در صدق تقديرى هم همين گونه است و آن هم چون تقديرى است صدق تقديرى مستلزم صدق فعلى طرفين آن نيست و تا تقدير محقق نشود فعليت جزا محقق نمى شود و اين مطلب با هر دو مى سازد حال كه نزاع به اين بر مى گردد روشن است كه حق با معناى اول است زيرا كه :  **اولاً:** مفادجمله شرطيه طبق تحليلى كه گذشت هم در مرحله مدلول تصورى و هم مدلول تصديقى آن تصديق به صدق جزا على تقدير شرط است و استلزام و لزوم ميان دو طرف جمله منتزع از آن است و قبلاً عرض شد كه اصلاً تلازم و ملازمه نسبت ذهنى نيستند هر چند از آن به نسبت ايجادى يا استلزامى تعبير شود و براى اين برهان آورديم كه ملازمه امر خارجى به معناى واقعى است كه در ذهن به نحو مفهوم افرادى مى آيد نه نسبت ايجادى ذهنى بنابراين مدلول تصديقى هم اخبار و يا انشاء جزاء على تقدير است و استلزام يك مفهوم اسمى است و يا يك نسبت خارجى تحليلى است كه در طول آن نسبت ذهنى تقديرى انتزاع مى شود و وجدان لغوى هم همين را مى گويد نه اين كه لزوم ابتداء مدلول هيئت جمله شرطيه باشد .  **ثانياً:** مواردى گفته شد كه جمله شرطيه دال بر تقدير و فرض شرط براى صدق جزاء بود اما استلزام و لزوم را افاده نمى كرد كه در آن موارد قطعاً مدلول تصديقى به ازاى همان تحقق و صدق جزا على تقدير تحقق شرط است نه لزوم و استلزام چون كه استلزامى در آن موارد در كار نيست پس جائى داريم كه مدلول تصديقى نمى تواند غير از اخبار و يا انشاء جزا على تقدير صدق شرط باشد و اين شاهد است كه در جاهاى ديگر هم همين طور است زيرا كه احتمال فرق ميان انواع شرطيه از اين جهت نيست .  **ثالثاً:** دليل سوم بر صحت اين احتمال مطلبى است كه خود ايشان در دوره سابق به آن اشاره كرده اند و گفته اند كه مدلول تصديقى به ازاء جمله جزا است چون اگر جزاى جمله شرطيه خبرى باشد خبرى مى شود و اگر جزاش انشائى باشد جمله انشائى مى شود مثلاً (اذا طلعت الشمس فالنهار موجود) مى گويند خبرى است اما جمله (اذا جائك زيد فاكرمه) و يا (ان جاءك زيد فكيف حالك) را مى گويند انشائى است و تقسيم جمله شرطيه به خبرى و انشائى به لحاظ جزاء آن است حال اگر مدلول تصديقى جمله شرطيه عبارت از اخبار از تلازم دو مدلول تصورى شرط و جزاء باشد مثل اين است گفته باشد (مجى زيد و وجوب اكرام متلازمان است) كه مدلولش اخبار از تلازم و خبر است و در اين صورت همه جمله هاى شرطيه خبرى مى شوند و ديگر جمله شرطيه انشائى نخواهيم داشت  چون همه جا مى خواهيم بگوئيم اين تلازم هست و اخبار از تلازم هميشه اخبارى است هر چند بالملازمه دلالت مى كند بر اين كه انشاء وجوبى هم موجود است و ديگر اين تقسيم دقيق نيست مگر به لحاظ لازمه و مدلول التزامى جمله شرطيه. اين مطلب قابل قبول نيست بلكه روشن است كه مدلول مطابقى (ان جاء زيد فاكرمه) انشائى است و اخبار از چيزى نيست مگر به نحو انتزاعى و طولى و آن هم جايى كه شرط انحلالى و دائمى باشد و به معناى (كلما جاء زيد فاكرمه) و اين هم دليل خوبى است بر صحت احتمال اول و خود ايشان در دوره سابق به اين تمسك كرده اند و در دوره دوم مدلول شرطيه را تلازم قرار داده اند وليكن از آن به جمله (اذا صدق الشرط صدق الجزا) تعبير كردند كه ما عرض مى كنيم مفاد اين جمله همان اخبار تقديرى از صدق جزاء است و مدلول تصديقى در آن به ازاء جزا مى شود نه تلازم و اگر بخواهد شرطيه از ملازمه حكايت كند و مدلول تصديقى به ازاى آن باشد بايد تلازم را بر دو جمله شرط و جزاء حمل كند نه اين كه تحقق جزاء را در فرض تحقق شرط صدق دهد كه اين به معناى اخبار از جمله جزاء است و مدلول تصديقى را به ازاء آن قرار مى دهد. پس به اين سه دليل مدلول تصديقى جمله شرطيه به ازاى جمله تامه در جزا است بله لازمه آن انتزاع مفهوم تلازم است البته نه در همه موارد بلكه با شرائطى كه قبلاً به آن اشاره شد. خلاصه اين كه در اين بحث دوم هم صحيح اين است كه مركز مدلول تصديقى در جمله شرطيه تحقق و صدق جمله جزا است يعنى نسبت تامه اى كه در جزااست حال يا اخبارا و يا انشائا و به همين جهت هم اگر جزاى جمله شرطيه خبرى باشد خبرى است و اگر انشائى باشد انشائى است.   [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص154. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (546)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 546  ـ  سه شنبه 1394/2/8**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد در اختلاف بين حاج شيخ(رحمه الله) و ديگران سه بحث وجود دارد كه دو بحثش گذشت.  3 ـ بحث سوم اين است كه آيا اين اختلاف در تقريباتى كه براى اثبات مفهوم گذشت دارد يا خير؟ يعنى اگر كه تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله) را قبول كنيم كه وضع جمله شرط براى صدق جزاء در فرض و تقدير شرط است و مدلول تصديقى به ازاء جمله جزا است و يا آنچه كه منسوب به مشهور است كه جمله شرطيه و يا حروف شرط دال بر استلزام و ترتب جزا بر شرط است و مدلول تصديقى به ازاء نسبت استلزاميه و لزومى كبراى شرطيه است نه جمله جزاء آيا اين دو تفسير براى جمله شرطيه بر تقريباتى كه براى مفهوم گذشت اثرى دارد يا خير؟  در اين جا به ذهن مى رسد كه اصل اين كه شهيد صدر(رحمه الله) و برخى ديگر وارد اين بحث شده اند به خاطر اين است كه اين نزاع، بر تقريبات مفهوم اثر مى گذارد يعنى طبق تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله)در ضابطه مشهور براى مفهوم هر دو ركن آن را از دست مى دهيم زيرا كه قبلاً عرض شد كه استفاده مفهوم نزد مشهور متوقف است بر دو ركن يكى اينكه جزا سنخ حكم باشد و سنخ لازم شرط باشد و ركن دوم اين بود كه شرط علت انحصارى براى سنخ حكم باشد و اين دو بايد موجود باشد تا مفهوم و سالبه كليه به دست بيايد و همچنين طريق ديگرى هم براى مفهوم اين بود كه سنخ حكم معلق و متوقف بر شرط باشد و اطلاق در تعليق و توقف جارى شود يعنى لازم است كه در جزا اطلاق جارى كنيم و سنخ حكم را جزا قرار دهيم و در شرط هم اطلاق جارى كنيم اطلاقاتى كه گذشت و اثبات كنيم كه شرط سبب منحصر است و يا اطلاق در توقف و تعليق سنخ حكم بر شرط جارى شود و از اين دو ركن مفهوم را به دست بياوريم و مرحوم اصفهانى(رحمه الله) اين تفسير را مطرح نموده تا ضابطه مفهوم را خراب كند و طبق نظر ايشان نتيجه همين مى شود چون اگر جمله شرطيه مدلول حرف شرطش مجرد فرض و تقدير جمله شرط باشد و جزايش هم عبارت از صدق جزا بنابر اين تقدير باشد و مدلول تصديقى هم به ازاى جمله جزا باشد معنايش آن است كه مى گويد جزا را جعل كردم بر فرض اين شرط و بنابر اين ديگر اين انشا ايجاد شده بر آن تقدير مطلق نيست و شامل جعل ديگرى نيست چون كه مدلول تصديقى به ازاء جمله جزا شد يعنى جزاء شخص اين انشا على تقدير است و ديگر سنخ حكم نمى شود و اطلاق در آن جارى نمى شود و يك جعل و مجعول از براى وجوب اكرام است نه سنخ و طبيعى وجوب و اين منافاتى ندارد كه جعل ديگرى باشد براى وجوب اكرام در فرض و تقدير ديگرى و از اين جهت مثل جمله وصفيه مى شود و معناى انتفاء شرط اين است كه مجعول اين جعل شخص منتفى مى شود و اين كه يك جعل ديگرى در موارد انتفا شرط هست يا خير ربطى به اين جعل ندارد و اين كه گفته شود درست است كه اين جعل يك جعل شخصى است ولى خصوصيت شخصى بودنش ملغى است و در فرض استفاده عليت انحصارى براى شرط سنخ حكم منتفى خواهد شد اين هم قرينه يا دالّى مى خواهد و دالّى بر آن نيست.  خلاصه طبق تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله)گفته مى شود اولاً: جزاء ديگر سنخ حكم نخواهد بود به خلاف تفسير ديگر كه مى گويد جمله شرطيه براى لزوم و استلزام وضع شده و مدلول تصديقى هم با ازاء لزوم و استلزام است و مى گويد بين وجوب اكرام زيد و مجىء زيد تلازم هست يا مجىء زيد مستلزم وجوب اكرام زيد طرف اين مدلول تصديقى است و وجوب اكرام زيد مدلول تصورى كه طرف مدلول تصديقى نسبت استلزامى قرار مى گيرد كه در اين صورت در آن اطلاق جارى مى شود و مى گوئيم طرف ملازمه طبيعى و سنخ وجوب اكرام زيد است چون اشاره به جعل خاصى ندارد لهذا جزاء طبيعى و سنخ حكم مى شود و ثانياً: طبق تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله)مدلول تصديقى ثبوت نسبت تامه بين وجوب اكرام براى زيد است و شرط،  طرف اين مدلول تصديقى نيست تا اطلاق در آن جارى شود ولذا شهيد صدر(رحمه الله)در دوره دوم مدلول تصديقى را به ازاى جمله شرطيت و نسبت استلزامى ميان شرط و جزاء قرار داده است براى اين كه بتواند اطلاق را تعليق و توقف هم جارى كند و سالبه كليه را اثبات نمايد چون اگر جمله شرطيه دال بر نسبت استلزامى باشد و مدلول تصديقى به ازاى آن باشد وجوب اكرام مى شود طرف اين نسبت و مدلول تصورى محض است و مثل اين كه بگوئيم وجوب اكرام زيد مترتب يا متوقف بر شرط است كه اين جامع و سنخ وجوب اكرام است و هر جعلى صادق است و سنخ حكم طرف آن قرار مى گيرد و نگفته است استلزام با اين جعل وجوب يا با آن جعل وجوب است و اطلاق در آن تمام مى شود همچنين در نفس اين حكم و نسبت توقفيّه و استلزاميه نيز اطلاق جارى مى شود زيرا كه مدلول تصديقى را به ازاء استلزام قرار داديم و اطلاق در نسبت تامه و مدلول تصديقى جارى مى شود أما طبق تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله) ، هم ركن اول كه سنخ حكم است را از دست مى دهيم و هم ركن دوم را از دست مى دهيم چون مدلول تصديقى نسبت جزا كه جعل حكم است مى شود يعنى متكلم حكم را انشاء مى كند پس مدلول تصديقى عبارت از انشا وجوب اكرام براى زيد است منتها نه مطلقا بلكه در ظرف تحقق شرط پس آنچه كه مركز قضيه است خود اين انشا حكم براى زيد است نه تعليق آن بر شرط و اين تقييد مدلول تصديقى نيست و اطلاق در مدلول تصديقى جارى مى شود و آن اطلاقى را كه با آن انحصاريت ثابت مى كرديم در جائى است كه مدلول تصديقى استلزام باشد تا بتوانيم بگوييم اين استلزام مطلق است ولى طبق تفسير مرحوم اصفهانى(رحمه الله) مدلول تصديقى انشاء و جعل وجوب است منتها جعل در فرض خاصى و نسبت استلزامى نيست تا در طرف آن كه شرط است اطلاق جارى كنيم و بگوييم همه جا اين شرط لازم است و از آن انحصار استفاده كنيم بنابراين اطلاق تعليق و توقف و يا اطلاق سببيت جائى است كه مدلول تصديقى در جمله شرطيه به ازاى افاده ترتب و تلازم جزا يا توقف آن بر شرط باشد البته اگر آن اشكالات ديگر را وارد ندانيم .  خلاصه اين تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله) به ضميمه آن نكته كه مدلول تصديقى به ازاء جزا باشد لازمه اش اين است كه اين دو اطلاق را از دست بدهيم; هم اطلاق در نسبت استلزامى و توقفى بين شرط و جزا و هم اطلاق در جزا كه با آن سنخ حكم را ثابت مى كرديم و بدين ترتيب هر دو ركن ضابطه مفهوم را از دست خواهيم داد اما تقريبى را كه ما از براى مفهوم شرط گفتيم آن دو ركن در آن تقريب موثر نيست و بنابر تفسير محقق اصفهانى(رحمه الله) هم صحيح است زيرا كه نكته آن ظهور شرطيه در تقييد و رفع اطلاق مجعول در جمله جزاء است كه در موضوعش قيد اخذ نشده است و لازمه اش اطلاق رفع وجوب است ولى گفته مى شود تقريباتى كه آقايان مى گفتند متوقف است بر اين كه مدلول تصديقى به ازاى جمله جزاء نباشد پس كسانى كه مدلول تصديقى را بازاء جمله كبرى مى گيرند به مفهوم نزديك ترند كه اگر آن اشكالى كه گذشت كه استلزام از طرف شرط است نه توقف جزاء بر شرط نبود و مفهوم روشن بود و مدعاى مرحوم اصفهانى(رحمه الله)سبب مى شود كه در هر دو ركن خلل ايجاد شود.  ولى بالدقه مى شود گفت بنابر تفسير مرحوم اصفهانى(رحمه الله)نيز اگر توقف و تعليق را از جمله شرطيه بفهميم باز هم از آن مفهوم استفاده مى شود ولى اشكال اصلى همان است كه گفتيم استلزام از طرف شرط براى جزا است و از طرف جزا براى شرط نيست چون اگر مدلول تصديقى به ازاء جمله جزا هم باشد و گفتيم جمله شرطيه، وجوب اكرام عالم را در شرط و تقدير اينكه عادل باشد انشاء مى كنند اين جعل هر چند يك جعل شخصى است و اطلاق ندارد ولى مدلول و منشأ به اين جعل وجوب اكرام عالم است كه در موضوعش ـ كه عالم است ـ قيد عادل تصوراً اخذ نشده است و قبلاً مشروحاً عرض شد كه شرط عادل بودن در داخل جمله جزاء نيامده است و با جمله وصفيه از اين جهت فرق دارد پس منشا و متعلق اين جعل شخصى اطلاق دارد تصورا نسبت به حالات وجود شرط يا عدم وجود شرط پس همانگونه كه در تقريب خود گفتيم كه ظهور در تحديد دارد و اين كه وجوب اكرام زيد كه در مطلق حالات زيد صادق است را مقيد به فرض وجود شرط مى كند و رفع مى كند.  بنابراين تقريبات ديگر هم گفته مى شود چون منشا اين جعل نسبت به شرط مطلق است و طبيعى وجوب اكرام زيد است تصورا پس مقتضاى تطابق بين عالم ثبوت و اثبات هم اين است كه مطلق وجوب اكرام بر اين شرط معلق است و معلق از اين باب سنخ حكم است و اين بيان قابل قبول است پس جعل ديگرى هم براى وجوب اكرام زيد در كار نيست و اگر باشد بايد اين جامع وجوب معلق بر شرط قيد بخورد به غير از آن وجوب ديگر مجعول با اين كه مطلق است پس به لحاظ ركن اول اطلاق به اين بيان ممكن است سنخ حكم مجعول باشد هر چند جعل آن شخصى است و نسبت به اطلاق دوم يعنى اطلاق تعليق را هم مى توان جارى كرد از اين باب كه اين نسبت نيز نسبت تامه و ذهنى است حتى اگر مدلول تصديقى به ازاء آن نباشد و اطلاق در اطراف نسبت تامه ذهنى جارى مى شود و در نسبت هاى ناقصه جارى نمى شود زيرا كه مفهوم افرادى هستند يعنى نسبت ناقصه و طرفينش يك مفهوم قيد افرادى در ذهن است و نسبت حقيقى و دو طرف در ذهن نيست تا در طرف آن اطلاق جارى شود بر خلاف نسبت تامه ذهنى كه نسبت حقيقى با دو طرف در ذهن وجود دارد و مى شود در طرف آن اطلاق جارى كرد و گفت اين استلزام همه جا هست و مثل نسبت ناقصه قيد و وصف نسبت كه اطلاق در طرف آن قابل اجرا نباشد و اين كه گفته مى شود در اطراف مدلول تصديقى اطلاق جارى مى شود به اين نكته است و در حقيقت در اطراف نسبتهاى واقعى در ذهن اطلاق جارى مى شود چه مدلول تصديقى به ازاى آن باشد و چه نباشد و به گونه ديگرى مقيد آن نسبت ذهنى در ذهن باشد. پس بالدقه اين اختلاف بين حاج شيخ و مشهور اثر مهمى در تقريبات گذشته نمى گذارد و آن تقريبات بنابر نظر مرحوم اصفهانى(رحمه الله)هم جارى است با قطع نظر از اشكالاتى كه بر آنها وارد شد. البته يك بحث ديگرى در اينجا هست كه شرط نمى تواند قيد حكم باشد يعنى حرفى كه مرحوم شيخ(رحمه الله)زده است و گفته است كه چون نسبت حكميه معناى حرفى است و معناى حرفى جزئى است و جزئى قابل تقييد نيست و آلى است نه استقلالى و آن هم مانع از امكان تقييد است و اشكال در بحث واجب مشروط ذكر شده است كه اگر درست باشد اين جا اشكال مى شود يعنى شرط نمى تواند قيد نسبت تامه جزا قرار بگيرد و فرقى نمى كند كه وجوب در جزا با صيغه امر باشد مثل اكرم زيدا يا با مفهوم اسمى وجوب اكرام باشد مثل يجب اكرامه چون ما مى خواهيم نسبت جمله جزاء را مشروط به شرط كنيم نه اينكه شرط را به عنوان قيد در محمول يا موضوع جمله جزاء داخل بكنيم و نسبت در هر دو جمله ذكر شده معناى حرفى است. ولى پاسخ اين اشكال در همانجا گفته شده است كه جزئيت در معانى حرفى به معناى طرف داشتن است و جزئيتى طرفى است نه به معناى قابل صدق نبودن بر مصاديق متعدد پس قابل تقييد از نظر صدق مى باشد همچنين آليت معانى حرفى با امكان تقييد آن منافات ندارد مخصوصاً اين كه نسبت تامه ذهنى ملحوظ بالاستقلال است و مانند نسبت ناقصه تحليلى نيست. بدين ترتيب بحث از تقريب مفهوم شرط و تحليل هايى كه در نزاع بين حاج شيخ(رحمه الله) و ديگران لازم بود ذكر شود تمام مى شود و نوبت به تنبيهاتى مى رسد كه بحث هاى كاربردى و مهم است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (547)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 547  ـ  شنبه 1394/2/19**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث از اصل مفهوم شرط تمام شد و عرض شد كه در تنبيهاتى بحث شده است كه برخى از آنها بحث هاى مهمى است و تطبيقات مهمى براى مفهوم شرط در ابواب مختلف فقهى است.  **تنبيه اول:** در مورد نكته اى است كه در خلال بحث از مفهوم شرط هم از آن بحث شد و آن عدم مفهوم در جمله اى است كه شرطش تحقق موضوع جزاء باشد كه به آن گفته مى شود شرطيه اى كه شرطش مسوق است براى تحقق جزا مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) كه اين به معناى (اختن ولدك) است و گفته اند امثال اين جمل شرطيه مفهوم ندارد و مفهوم نداشتن اين جملات روشن است چون مفهوم شرط عبارت است از انتفا حكم به انتفا شرط در همان موضوع حكم به نحو سالبه به انتفاى محمول نه سالبه به انتفا موضوع كه سالبه به انتفا موضوع انتفاعش عقلى است و در هر جمله اى ـ حتى جمله حمليه ـ ثابت است و چنين جمل شرطيه سالبه به انتفا محمول در آنها متصور نيست زيرا كه با انتفا شرط موضوع جزاء هم منتفى مى شود و انتفا حكم از باب سالبه به انتفا موضوع عقلى است بله، اگر گفتيم نفس جمله جزاء كه جمله لقبيه است مفهوم دارد اين هم مفهوم خواهد داشت كه قطعاً چنين نيست و به عبارت ديگر اگر منظور اين باشد كه حكم مخصوص اين موضوع است و موضوع ديگرى اين حكم را ندارد اين ربطى به جمله شرطيه ندارد و مفهوم لقب يا وصف است كه صحيح نيست و اصل اين مطلب روشن است .  ولى مطلبى را مرحوم محقق عراقى(رحمه الله)([1]) در مقالات مطرح كرده است و فرموده است كه اختلافى بين مرحوم شيخ(رحمه الله)([2])و مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([3]) در مفهوم داشتن يا نداشتن جمله شرطيه اى كه شرطش محقق موضوع است موجود است كه در آيه نبأ مطرح شده است كه اگر شرطيه اى شرطش مسوق براى موضوع جمله جزا باشد مثل (ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا)([4]) كه مجىء فاسق محقق خبر و موضوع وجوب تبين است كه اگر نيايد خبرى در كار نيست در اين جور جاها ايشان مى گويد بين اين دو علم اختلاف شده است كه ايشان در چنين جائى اين گونه فرموده اند كه اگر ما بوديم و جمله جزا به تنهايى مفهوم نداشت ولى حال كه در سياق شرط قرار گرفته و متكلم تحقق موضوع را شرط آن قرار داده است و جمله جزا را بر اين شرط معلق كرده است در اين جا از كلام نوعى تعليق هم استفاده مى شود كه اگر اين تعليق نبود جمله حمليه بود و مفهوم نداشت چون در سنخ حكم آن اطلاق جارى نيست و حكم قبل از موضوعش مهمل است چون هنوز به موضوع تعلق نگرفته است اما اگر همين جمله حمليه را به نحو قضيه شرطيه بر تحقق موضوع معلق كرد در اين جا خود جمله شرط بنابر اين كه سنخ حكم در آن معلق است بر مفهوم دلالت مى كند يعنى غير از اين موضوع موضوعات ديگر هم اين حكم را ندارند و ديگر سالبه به انتفا موضوع نمى شود و از آن استفاده مى شود كه غير از ولد هم وجوب ختنه ندارد و يا نبأ غير فاسق وجوب تبين و عدم حجيت را ندارد و داراى حجيت است و ايشان مى گويد بين اين دو بزرگوار در اين قبيل جمله هاى شرطيه اختلاف رخ داده است.  مرحوم شيخ(رحمه الله)مى گويد چنين جمله حمليه در سياق شرط و جزاى آن هم قرار بگيرد مفهوم ندارد و صاحب كفايه(رحمه الله)گفته است كه اگر در سياق شرط قرار بگيرد مفهوم دارد و مرحوم محقق عراقى(رحمه الله) اين اختلاف را به اين مطلب برگشت داده است كه در جمله شرطيه سنخ حكم بر آن شرط و موضوع معلق مى شود وقتى سنخ حكم در سياق تعليق قرار مى گيرد ولو شرطش موضوع محمول باشد در اين حال اين سياق شرطيه باعث مى شود كه سنخ آن حكم منتفى باشد حتى از موضوع ديگرى و مى فرمايد حق با مرحوم آخوند(رحمه الله)است زيرا كه جمله حمليه اقتضاى مفهوم را ندارد نه اين كه اقتضاى عدم را داشته باشد و وقتى شرطيه اقتضاى مفهوم را داشته باشد ما له الاقتضاء مقدم است بر ما ليس له الاقتضاء .  شهيد صدر(رحمه الله)([5])مى خواهد در تنبيه اول اين بيان را رد كند و بفرمايد كه اين مطلب تمام نيست اين از اين باب تزاحم ماله الاقتضاء و يا ماليس له الاقتضاء نيست و اين نحو سنخ حكم گرفتن براى جمله شرطيه غلط است بلكه سنخ حكمى كه در جمله شرطيه معلق است بر شرط، طبيعى حكم در جزا باموضوعش است نه بدون موضوعش يعنى وقتى مى گوئيم (ان رزقت ولدا فاختنه) وجوب ختان ولد بر وجود ولد معلق است نه وجوب ختان كلى و بدون موضوعش تا اين كه بگوئيد وقتى سنخ وجوب ختان بر ولد معلق است پس غير ولد هم حكم ختان را ندارد .  به تعبير ديگر تعليق جزاء بر شرط كه سبب استفاده مفهوم است در طول و بعد از تقييد حكم در جزاء موضوعش مى باشد نه در عرض آن پس سنخ حكم در جزاء بدون موضوعش معلق نيست بلكه اطلاق به معناى سنخ حكم در نسبت حكميه تمام شده و در متعلق حكم نسبت به  موضوعش جارى است و اين مطلب هم عرفى است و هم قابل تحليل برهانى است زيرا كه نسبت متعلق حكم به موضوعش يعنى (ختان الولد) نسبت ناقصه است كه نسبت افرادى است كه در طرف نسبت تامه و قبل از آن است نه هم عرض با آن و الا چنين مفهوم مقيد افرادى لايصم السكوت عليه و ناتمام خواهد ماند زيرا كه طرف نسبت تامه قرار نگرفته است ولهذا هميشه اين نسب تقييديه تحصيصيه كه نسب ناقصه هستند قبل از حكم لحاظ شده و در طرف نسبت تامه قرار مى گيرند و اگر در طول نسبت تامه و هم عرض با نسبت تامه باشند پس تتمه مى خواهند و اين مطلب همانند اين است كه انسان مفهوم افرادى را بدون محمول آن بگويد كه ناقص است و يصح السكوت عليه نيست .  با اين برهان ثابت مى شود كه همواره نسب ناقصه در رتبه متقدمه بر نسب تامه هستند و نسب تامه بين اين مفاهيم افرادى مركبات ناقصه و اطراف ديگر نسب تامه شكل مى گيرد و نسبت حكميه مى شود و اطلاق در اين نسبت حكميه كه موضوعش هم مشخص شده جارى شده و سنخ آن بر شرطش معلق شود كه در اين صورت سنخ حكم سنخ حكم وجوب ختان الولد است نه وجوب ختان بدون ولد پس سنخ حكم با اين برهان اطلاق ندارد و اين، هم عرفا اين گونه است ـ كه تعليق بعد از نسبت ناقصه است ـ و هم برهان تحليلى عقلى آن را ثابت مى كند پس چنين جمل شرطيه اى كه شرطش تحقق موضوع براى جمله جزاء است مقتضى مفهوم نيست .  به عبارت ديگر اين نوع تعليق بر شرط تقييد اضافه اى بر تقييد حكم در جزاء به موضوعش را در بر ندارد و مفهوم جائى است كه در تقييد به شرط تقييد اضافى بر جمله جزاء باشد كه در جمله جزا نبوده است و (ان رزقت ولدا) تقييد زائدى ندارد و كأنه گفته است (اختن ولدك) و لذا اقتضاى مفهوم ندارد چون مفهوم لازمه آن تقييد زائد بر جمله حمليه است كه از آن مفهوم فهميده مى شود.  و هيچ يك از تقريبات اثبات مفهوم در اين چنين شرطيه ها موضوع ندارد زيرا كه همه آنها مبتنى است بر وجود تقييد اضافى بر جمله حمليه يا لقبيه در جزاء بنابراين هم برهانا و هم وجدانا چنين جمله هايى مفهوم ندارد منتها اين جا چند نكته است كه بايد به اين نكته ها پرداخت.  **نكته اول:** يك نكته همان نكته اى است كه قبلا عرض شد كه در چنين شرطيه ها مدلول تصديقى جمله شرطيه روشن است كه به ازاى جمله جزا است نه به ازاء جمله كبراى شرطيه يا تلازم ميان شرط و جزاء زيرا گفتن ملازمه بين موضوع و حكمش لغو و مستهجن است عرفاً و اين خود شاهدى است بر اين كه مدلول جمله شرطيه اثبات جزاء على تقدير شرط است و مدلول تصديقى به ازاى جمله جزاء است و بايد به آثارى كه بر اين نوع تفسير از جمله شرطيه است را ملتزم شد .  **نكته دوم:** اين است كه اگر شرط حصه اى از موضوع جزاء را محقق مى كرد نه همه افراد آن را آيا اين جا هم مفهوم هست يا خير؟ مثلا در آيه نبأ (ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا)([6]) اتيان فاسق به خبر محقق خبر واحد است كه موضوع وجوب تبين را درست مى كند ولى ممكن است كه خبر واحد به توسط عادل بيايد پس اين شرط در آيه نبأ يك حصه اى از موضوع جمله جزاء را درست مى كند در اين گونه موارد آيا مفهوم هست يا خير؟ اين همان بحثى است كه ميان مرحوم شيخ(رحمه الله) و صاحب كفايه(رحمه الله)در آيه نبأ واقع شده است و مرحوم عراقى(رحمه الله)آن را به گونه ديگرى تفسير كرد كه صحيح نبود در اينجا گفته شده است كه آيه (ان جاءكم فاسق بنبا)([7]) درست است كه مجىء فاسق محقق موضوع خبر واحد است ولى محقق يك فرد از موضوع است و فرد ديگر هم براى اين موضوع متصور است مرحوم شيخ(رحمه الله)مى گويد چنين شرطيه اى هم مفهومى ندارد و نمى خواهد تقييد زائدى بر جمله جزاء بياورد ولذا مفهوم ندارد ليكن صاحب كفايه(رحمه الله)مى فرمايد كه در اين قبيل موارد شرطى كه آمده يك فرد را محقق مى كند و همه خبرها كه خبر فاسق نيستند و ممكن است عادل خبرى را بياورد و اين چنين جمله شرطيه مى تواند مفهوم داشته باشد و با اطلاقش بگويد اگر فرد ديگرى هم محقق شد باز هم تبين لازم نيست و در اين جا صاحب كفايه(رحمه الله) با مرحوم شيخ(رحمه الله)اختلاف دارد كه آن چه كه شرط شده است يك فرد از موضوع جزا است و در اين جا آيا مى توانيم به اطلاق تمسك كنيم و بگوئيم جائى كه اين شرط نيست اين حكم هم نسيت حتى اگر فرد ديگرى از خبر واحد موجود شود يا نه و اين اطلاق در مفهوم شرط است كه اگر اين بيان مد نظر ايشان باشد بايد اين گونه گفت كه بايد در اين قبيل جمل شرطيه در رتبه سابق اين مطلب را روشن كنيم كه موضوع در جمله جزا چيست (فتبينوا عن النبا) يا (فتبينوا عن نباء الفاسق) است يعنى اگر موضوع در جمله جزاء كه طرف تعليق و شرطيه است طبيعى نباء باشد حرف صاحب كفايه(رحمه الله)درست است و مجىء فاسق تقييد زائدى بر آن است و مثل تقييد به حالتى از حالات آن موضوع كلى است و اين هم تقييد زائدى است كه مفهوم دارد و بالدقه شرط محقق موضوع جزا نيست زيرا كه جزاء طبيعى نبأ است اين تقييد مفهوم دارد حال يا به جهت اطلاق «اوئى» و يا استفاده تعليق سنخ آن حكم بار شده بر طبيعى نبأ و يا به جهت نكته اى كه ما گفتيم اما اگر موضوع در جمله حكميه در جزاء نبأ فاسق بود در اين صورت مفهوم ندارد چون شرط محقق اين موضوع مى شود و سنخ حكم تبين از نبأ فاسق بر شرط معلق است بنابراين بايد اين نزاع را اين گونه حل كرد كه از اين قبيل موارد مانند آيه نبأ چه مى فهميم؟ آيا نبأ فاسق بالخصوص موضوع وجوب تبين است و يا مطلق يا نبأ موضوع آن حكم در جزاء است .  **نكته سوم:**  اين نكته  هم قبلا گفته شده است كه منظور از موضوع در جمله جزا موضوع به حسب فهم عرفى است نه موضوع ادبى و نحوى يا عقلى يعنى گاهى از نظر لغوى، شرط موضوع در جمله جزاء نيست ولى عرفا موضوع آن است مثل (ان افطرت فكفر) چون درست است نگفته كفر عن الافطار ولى اين عرفا اخذ شده است چون كفاره عقوبت بر معصيت و تخلف است و موجب كفاره است و موجب آن موضوعش مى باشد و تكفير موجب مى خواهد كه افطار عمدى موجبش است گرچه در لفظ نيامده باشد لهذا اين قبيل جمل شرطيه هم مفهوم ندارد و به اين نكته برگشت دارد كه شرط در آنها محقق موجب و موضوع حكم در جزاء است و اين ها هم از مصاديق شرطيه مسوق براى بيان موضوع است .  [1]. نهاية الافكار، ج3، ص110.  [2]. فوائد الاصول، ج1، ص257.  [3]. كفاية الاصول، ص296.  [4]. سوره حجرات، آيه 6.  [5]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص176.  [6]. سوره حجرات، آيه 6.  [7]. سوره حجرات، آيه 6. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (548)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 548  ـ  يكشنبه 1394/2/20**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه دوم:** از تنبيهات بحث شرط در رابطه با يك اشكالى است كه ممكن است بر مفهوم داشتن جمله شرطيه وارد شود حتى اگر تقريبات مفهوم را قبول كنيم ; حاصلش اين است كه در جمله شرطيه يك منطوق داريم و يك مفهوم مثلا وقتى مى گويد (ان جاءك زيد فاكرمه) يا (ان كان العالم عادلا فاكرمه) اين جا يك منطوق داريم كه وجوب اكرام زيد در فرض مجىء و وجوب اكرام عالم در فرض عدالتش است و يك مفهوم داريم كه در فرض انتفا شرط اكرام واجب نيست و منطوق شرطيه وجوب مطلق اكرام است نه اكرام خاص مثلاً بالضيافه يعنى اگر پرسيده شود در فرض تحقق شرط كه چه اكرامى واجب است گفته مى شود مطلق اكرام نه اكرام بالضيافه بالخصوص و در متعلق وجوب، اين قيود با اطلاق نفى مى شود و مطلق اكرام واجب مى شود و اطلاق را در متعلق امر جارى مى كنيم همانگونه كه اگر جمله حمليه هم بود همين را مى گفتيم مثلاً اگر گفت (اكرم زيداً) اين جا هم در متعلق وجوب اطلاق جارى مى شود و اثبات شود كه مطلق اكرام واجب است.  حال اشكال اين است كه اگر منطوق وجوب مطلق اكرام باشد بنابراين همين وجوب مطلق اكرام در طرف مفهوم بر شرط معلق مى شود و اين وجوبى كه بر مطلق اكرام عارض است در فرض انتفا شرط منتفى مى شود ولى اگر وجوب اكرام خاصى باشد مثلا وجوب اكرام بالضيافه اين وجوب منتفى نمى شود چون آن وجوب وجوب مطلق اكرام نيست و وجوب اكرام خاص است و مفهوم نفى وجوبى است كه در منطوق است به نحوه سالبه كليه مثل عكسش كه اگر گفت (ان جاءك زيد فاكرمه بالضيافه) معنايش اين است كه اگر زيد نيايد اكرام بالضيافه منتفى است ولى ممكن است وجوب اكرام ديگرى و يا مطلق اكرام باشد پس در طرف اطلاق منطوق هم بايد مطلب همين گونه باشد در صورتى كه قائلين به مفهوم بيش از اين قائلند و مى گويند مطلق وجوب اكرام در فرض انتفاء شرط نيست نه خصوص وجوب مطلق اكرام كه اگر اين باشد مفهوم مضيق مى شود مثل جائى كه در منطوق اكرام خاصى اخذ شده باشد كه در اين صورت هم مفهوم مضيق است به انتفاى اين سنخ از وجوب .  لازم است اين اشكال را جواب دهيم و شهيد صدر(رحمه الله)([1]) در اين جا تحليلى دارد ايشان مى فرمايد كه در اين جا دو اطلاق در جزا داريم يك اطلاق در جزا جارى مى شود قبل از تعليق كه موضوع تعليق است و يك اطلاق در متعلق وجوب در جزاء در طول تعليق و بعد از آن است .  1 ـ اطلاق اول در طرف تعليق است يا هر تقريب ديگرى كه از آن استفاده مفهوم مى شود يعنى در اين طرف نسبت استلزاميه تعليقيه يا تقييديه يا هر چه اسمش را بگذاريد اطلاق جارى مى شود و مى گوييد آنچه كه معلق يا مقيد است سنخ حكم وجوب اكرام زيد است و طبيعى حكم به وجوب اكرام معلق است و يا علت منحصره اش شرط است و اين اطلاق كه سنخ حكم را ثابت مى كند همان اطلاقى است كه مفهوم را درست مى كند و اين اطلاق در موضوع تعليق قرار دارد و تعليق بر آن عارض است و مى گويد سنخ حكم و جامع حكم هر جا صادق باشد بر شرط معلق است كه نتيجه آن نفى حتى وجوب اكرام خاص است زيرا كه وجوب اكرام بر اكرام خاص هم صدق مى كند و وجوب اكرام بالضيافه هم وجوب اكرام را دارد بله با يك اضافه پس وقتى مى گوئيم مطلق و جامع وجوب اكرام زيد معلق است نتيجه اين است كه هر جا اين جامع صدق كند در آنجا هم تعليق و يا انحصاريت شرط و يا اطلاق «اوى» هست و جامع بر هر دو صدق مى كند مثل جامع طلب كه هم بر طلب وجوبى و هم بر طلب استحبابى صدق مى كند قهراً اين اطلاق در موضوع تعليق است ـ كه حتى براى وجوب اكرام هاى خاص ـ اقتضاى  سالبه كليه را دارد كه اين اطلاق همان اطلاقى است كه براى استفاده مفهوم نافع است و مطلق وجوب اكرام را نفى مى كند.  2 ـ اطلاق دوم، اطلاق در منطوق جمله شرطيه است كه مى گويد در زمان وجود آن شرط هم جامع وجوب اكرام هست و اين جامع در ضمن وجوب مطلق اكرام است و اين اطلاقى در طول اطلاق تعليق است يعنى در اين جا مى خواهيم منطوق را بگوئيم خصوص وجوب مطلق اكرام است نه جامع بين وجوب مطلق اكرام و وجوب اكرام بالضيافه كه معلوم نباشد كدام مراد است بلكه از عدم ذكر قيد (بالضيافه) اطلاق ديگرى استفاده مى شود كه وجوب فعلى شده نسبت به اكرام قيدى ندارد و الا بايستى ذكر مى شد چون متكلم در مقام بيان منطوق هم هست و مى خواهد بگويد در فرض تحقق شرط وجوب را جعل كرديم كه اين وجوب يا مطلق است و يا مقيد و از سكوت مى فهميم اين جامعى كه در منطوق جعل شده جامعى است كه در ضمن وجوب مطلق اكرام است و اكرام قيدى ندارد و اگر قيدى داشت بايد آن قيد را مى آورد پس يك مقام بيان ديگرى در طول تعليق براى منطوق درست مى شود  كه مجراى اطلاق ديگرى است كه قيد خاص را براى اكرام نفى مى كند و وجوب مطلق اكرام را در طرف منطوق ثابت مى كند كه نتيجه اش تقييد جامع وجوب اكرام به خصوص وجوب مطلق اكرام است و اين اطلاق چون كه در طول تعليق است ضررى به اطلاق اول ـ كه موضوع تعليق است و نفى مطلق وجوب اكرام را در فرض انتفاى شرط مى كند ـ نمى زند .  ايشان مى فرمايد اين دو اطلاق هم وجدانى است و هم برهان تحليلى دارد و براى برهان سراغ بحثى رفته اند كه در اصل مفهوم شرط بيان كرده اند كه ايشان اختيار كردند كه مدلول تصديقى در جمله شرطيه به ازاء جمله كبرى است يعنى حكايت از تعليق و تلازم بين جزا و شرط است و مدلول تصديقى به ازاء جمله جزا و انشاء وجوب نيست و مى خواهد بگويد ان صدق هذا صدق ذاك و نمى خواهد وجوب را انشاء كند مى فرمايد كه اگر اين را ما قبول كرديم طبق اين تحليل مدلول تصديقى هر جا قرار بگيرد دو طرفش مدلول تصورى محض مى شود و وجوب اكرام زيد مدلول تصورى خواهد بود و طرف مدلول تصديقى توقف و تعليق مى شود و در اين صورت قهرا اطلاق در متعلق وجوب در جمله جزاء قبل از تعليق جارى نمى شود تا كه بگوئيد وجوب مطلق اكرام معلق شده است زيرا كه وقتى مى شود اين اطلاق را جارى كرد كه مدلول تصديقى به ازاى جزاء باشد و انشاء وجوب براى متعلق در جزاء باشد كه اين خلف تفسير شرطيه است لهذا قبل از تعليق و در موضوع آن اطلاق در متعلق وجوب جارى نيست چون مدلول تصديقى در جزاء نيست و فقط مدلول تصورى است و حال كه مدلول تصورى است نمى توانيم نسبت به طرف خود اين نسبت وجوب به اكرام اطلاق جارى كرده و بگوييم خصوص وجوب مطلق اكرام معلق است بر شرط زيرا بايد اطلاق را در طرف مدلول تصديقى جارى كنيم و اكرام متعلق مدلول تصديقى انشاء وجوب نيست پس اطلاقى كه در موضوع نسبت تعليقى جارى مى شود همان اطلاق اول است نه اطلاق دوم و اطلاق دوم كه نتيجه اش اختصاص وجوب و تعلق آن به مطلق الاكرام است محال است در موضوع تعليق اخذ شده باشد بلكه در طول تعليق جارى مى شود به بيانى كه گفته شد كه متكلم در فرض تحقق شرط وجوب را جعل كرده و بيان نكرده كه مقيد است لذا قهراً وجوب مطلق ثابت مى شود.  اصل مطلب ايشان درست است و اين اشكال بر قائلين به مفهوم وارد نيست و قائلين به مفهوم از جمله شرطيه حتى انتفاء وجوب اكرام خاص بر فرض انتفا شرط را استفاده مى كنند و اين امر وجدانى است و مفهوم شرط نفى خصوص وجوب مطلق اكرام نيست بلكه نفى مطلق وجوب اكرام است هر چند منطوق وجوب مطلق اكرام است و دربحث وجدانى ايشان بحثى نيست كه هم اين اطلاق كه نتيجه اش تقييد و خصوص وجوب مطلق اكرام است در منطوق جارى است و هم آن اطلاق در مفهوم صحيح است كه مطلق وجوب اكرام نفى مى شود نه خصوص وجوب مطلق اكرام و ميان اين دو مطلب تنافى نيست و قياس وجوب مطلق اكرام به وجوب اكرام خاص اگر در منطوق اخذ شده باشد مع الفارق است و صحيح نيست ليكن بحث و اشكال در تحليل ايشان است كه ما بر اين تحليل ايراد داريم.    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص178. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (549)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 549  ـ  دوشنبه 1394/2/21**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مفهوم شرط بود و گفته شد در مفهوم شرط يك منطوق هست و يك مفهوم منطوقش در (اذا جاء زيد فاكرمه) حكمى است كه در فرض تحقق شرط مى باشد و در آن حكم اطلاق جارى مى كنيم و مى گوئيم در طرف منطوق مطلق اكرام واجب است و قيود را نفى مى كنيم و وجوبى كه متعلقش مطلق اكرام است را مى گوئيم ثابت است و اين يك حصه از وجوب اكرام است و يك حصه اش هم وجوب اكرام خاص مثلا بالضيافه است و مفهوم اين مى شود كه وجوب مطلق اكرام منتفى است و وجوب اكرام بالضيافه نفى نمى شود و نتيجه اطلاق در منطوق نفى وجوب مطلق اكرام است و نه نفى مطلق وجوب اكرام مثل عكسش كه اگر منطوق وجوب اكرام خاص باشد مفهومش انتفا اكرام خاص در فرض نبود شرط است نه مطلق وجوب اكرام با اين كه شما مى خواهيد از مفهوم انتفا مطلق وجوب اكرام را استفاده كنيد.  و شهيد صدر(رحمه الله)جواب داد كه دو اطلاق داريم يك اطلاق قبل از شرط كه مفهوم را ثابت مى كند و شامل همه انواع وجوب اكرام مى شود و يك اطلاق ديگرى هم هست كه در طول تعليق در متعلق وجوب اكرام در منطوق جارى مى شود و نفى لزوم نحو خاص در اكرام واجب را ثابت مى كند و چون كه جمله شرطيه مدلول تصديقيش به ازاء نسبت تعليقيه است اطلاق دوم نمى تواند قبل از تعليق باشد بلكه در طول آن است و اطلاق اول است كه در موضوع و قبل از تعليق است زيرا كه تصورى محض است و مدلول تصديقى ندارد يعنى تصور وجوب اكرام زيد است كه اطلاق در وجوب اكرام زيد به لحاظ طرفيت از براى تعليق كه مدلول تصديقى است جارى مى شود و شامل وجوب اكرام خاص هم مى شود و اما در اكرام اطلاق جارى نمى شود و به لحاظ نسبتش و طرفيتش با وجوب زيرا كه وجوب مدلول تصديقى نيست پس محال است اطلاق در اكرام قبل از تعليق باشد و اگر گفته شود كه بنابر اين تحليل در منطوق چگونه مى گوئيد كه اگر شرط بيايد مطلق اكرام است نه اكرام خاص مى گويند اين اطلاق ديگرى است چون متكلم طرف منطوق را هم در مقام بيان است كه اگر شرط محقق شد وجوب هم فعلى مى شود حال در متعلق اين حكم اطلاق جارى مى كنيم و اين اطلاق در طول تعليق است و قبل از تعليق نيست تا موجب مقيد شدن متعلق شود به حصه وجوب مطلق اكرام و نه مطلق وجوب اكرام يعنى وقتى تعليق تمام شد  در فرض وجود شرط مى گوئيم بايد اين حكم باشد در اين مرحله در متعلق حكم يعنى اكرام واجب اطلاق جارى مى كنيم و مى گوييم اين وجوب فعلى شده از براى مطلق اكرام است نه اكرام بالضيافه و الا بايد قيد ضيافت را ذكر مى كرد بنابراين يك اطلاق در وجوب جارى مى شود قبل از تعليق كه اثبات تعليق سنخ وجوب را مى كند و شامل وجوب اكرام خاص هم مى شود چون كه بر آن منطبق است و اين مفهوم را به نحوه سالبه كليه ثابت مى كند و يك اطلاق هم در طول تعليق در منطوق و اكرامى كه وجوبش فعلى مى شود جارى مى كنيم چن بالاخره متكلم مى خواهد بگويد برفرض وجود شرط اكرامى واجب مى شود و اين وجوب به اكرام مطلق تعلق گرفته است زيرا كه اگر قيدى  بود بايد بيان مى شد و اين دو اطلاق هم وجداناً و هم با برهان تحليلى ثابت مى شود.  عرض ما اين است كه اصل اين كه اين دو اطلاق جارى مى شود صحيح است ولى تحليل مذكور را اشكال داريم و مى گوييم بنابر تفسير جملات شرطيه به  اين كه مدلول تصديقى آن ملازمه باشد قابل قبول نيست بلكه ما عكس اين را مى گوئيم كه مدلول تصديقى بايد به ازاء جزا باشد تا اين دو اطلاق جارى شود و اگر به ازاء استلزام و تلازم باشد اطلاق دوم جارى نخواهد بود و از براى توضيح بيشتر مطلب اشكالات يا بيانات متعددى را مى شود ذكر كرد .  **بيان اول:** اين كه گفتيد مدلول جزاء تصورى و موضوع تعليق كه مدلول تصديقى دارد قرار مى گيرد و اطلاق در آن جارى مى شود و سنخ و مطلق وجوب اكرام را معلق مى كند كه وجوب اكرام خاص را در مى گيرد اين اطلاق طبق آن تفسير درست است وليكن در طرف منطوق كه مى خواهيد اطلاق در اكرام كه متعلق وجوب است جارى كنيد ما مى گوئيم اين اطلاق دوم دو تقريب دارد.  1 ـ يكى اين كه چون وجوب در منطوق تعلق به اكرام گرفته است پس مثل جمله حمليه مى شود كه بگويد (اكرم زيدا) كه در متعلق وجوب كه اكرام است اطلاق جارى است و قيد را نفى مى كند كه از تعبير به اطلاق در متعلق امر مى شود و مى گوئيم ثبوتاً هم ذات طبيعت متعلق امر است بدون هيچ قيدى .  اين اطلاق اگر بخواهد جارى شود اين فرع بر اين است كه وجوب و امر كه تعلق به اكرام گرفته است مدلول تصديقى داشته باشد و شما فرض كرديد كه مدلول تصديقى تلازم است و وجوب را فقط تصوراً اضافه به اكرام كرديد و انشاء ايجاب و نسبت ارساليه اى در طرف جزاء نيست و حال كه مدلول تصديقى ايجاب نداريد پس متعلق ايجاب هم نداريد تا كه بگوئيد متعلق امر انشاء شده در عالم ثبوت و مدلول تصديقى جامع اكرام است بلكه اخبار از تحقق مطلقه وجوب اكرام زيد على تقدير تحقق شرط است .  2 ـ تقريب ديگرى از براى اطلاق در منطوق در طول تعليق تصوير دارد كه بگوئيد چون متكلم در مقام بيان منطوق هم مى باشد و گفته است كه مطلق وجوب اكرام در فرض شرط محقق است قهراً اين وجوب اكرام به يكى از دو شكل بايد باشد يا به نحو وجوب مطلق اكرام باشد يا به نحو وجوب اكرام خاص باشد يعنى همان سنخ و مطلق وجوب اكرامى كه بر فرض نبود شرط منتفى نيست در فرض تحقق شرط در منطوق محقق است وليكن اين وجوب يا متعلقش مطلق اكرام است يا اكرام خاص است و نمى شود طبيعت مهمله باشد و چون اكرام خاص مونه زائده مى خواهد مى گوئيم وجوب بر مطلق اكرام تعلق گرفته است يعنى چون كلام دال بر طبيعت جامع است و جامع بايد در ضمن يكى از دو فرد محقق شود و يك فرد آن مونه زائده مى خواهد بر خلاف ديگرى لذا مى گوئيم اگر آن مؤنه زايد را ذكر نكرد كشف مى كنيم ثبوتاً متعلق همان فردى است كه مؤنه اى زائد بر جامع ندارد و اين تقريب در بحث دلالت أمر بر وجوب به اطلاق گذشت كه كسانى كه مى گويند امر دال بر جامع طلب اعم از وجوب است و وقتى امر را آورد دلالت بر جامع طلب مى كند اما بالاخره اين جامع بايد يا در ضمن استحباب باشد و يا در ضمن وجوب و به حدّ جامعى قابل تحقق نيست و چون طلب استحبابى قيد زائد را مى خواهد و آن اذن در ترك است و اين مونه زائده بر مدلول لفظ كه جامع طلب است مى باشد پس بيان مى خواهد اما طلب وجوبى اگر چه خصوصيتى زايد بر آن جامع دارد كه شدت و لزومى بودن طلب است ولى آن شدت هم از جنس طلب است و بيان اضافى نمى خواهد پس حال كه سكوت كرده استفاده مى شود جامعى كه مدلول صيغه امر است و انشاء شده است ضمن فردى است كه مونه زائده ندارد اگر اين تقريب را بخواهيد در اين جا بگوئيد و بگوئيد اطلاق را در متعلق امر جارى نمى كنيم چون امر تصديقى نداريم و مدلول تصديقى تلازم ميان جمله شرط و جزاء است وليكن چون كه جامع وجوب اكرام در فرض تحقق شرط فعليت دارد و بايد متعلقش به يكى از دو نحو باشد و وجوب اكرام مقيد مؤنه زايده مى خواهد پس آن نفى مى شود و وجوب مطلق اكرام ثابت مى شود يعنى اين جامع وجوب اكرام كه مدلول تصديقى جزاء است يا ضمن وجوب مطلق اكرام در طرف منطوق ثابت است يا ضمن وجوب اكرام خاص ثابت است كه اگر ضمن وجوب مطلق اكرام است بيان نمى خواهد و اگر ضمن وجوب اكرام خاص باشد بيان آن خصوصيت را مى خواهد پس با سكوت از آن وجوب اكرام خاص نفى مى شود و با اين تقريب اطلاق ايشان مى خواهند مطلب را ثابت كنند. ولى اين بيان هم تمام نيست و جوابش اين است كه اين مطلب در صورتى درست است كه آن جامع كه دو حصه دارد نشود در حدّ جامعيش باشد و اين در جائى است كه مقام انشا و مدلول تصديقى انشائى در كار باشد كه جامع به حدّ جامعيش نتواند متعلق انشاء باشد و اما جايى كه مدلول تصديقى اخبار از ملازمه و استلزام بين جامع وجوب اكرام و شرط باشد اخبار از تحقق آن جامع اشكال ندارد و اين انشا وجوب است كه بايد به يكى از دو حصه تعلق بگيرد و اما اگر كسى بخواهد خبر بدهد كه مولا در فلان فرض جامع طلب اكرام را دارد اعم از وجوب و استحباب و يا اعم از وجوب مطلق اكرام يا اكرام خاص بالضيافه چنين اخبارى اشكالى ندارد و اطلاق به تقريب دوم در آن جارى نيست اين جا هم كه مدلول تصديقى شرطيت اگر تلازم باشد پس دارد اخبار مى دهد كه جامع وجوب اكرام در فرض عدم شرط نيست و در فرض تحقق شرط هست و اين كه اين جامع متعلقش چيست مطلق اكرام يا اكرام بالضيافه است بايد از دليل ديگر استفاده شود مگر اين كه بگوئيد كه جمله شرطيه دو مدلول تصديقى دارد و انشا وجوب هم على تقدير شرط مى كند كه اين خلف اين تفسير است و هر جمله چه حمليه و چه شرطيه يك مدلول تصديقى دارد نه بيشتر .  اشكال ديگر اين است كه اين اطلاق دوم را اگر هم قبول كنيم معنايش اين است كه اطلاق اصلى در مفاد شرطيه همان اطلاق اولى در موضوع تعليق است كه در وجوب اكرام جارى است و نه در اكرام ولى گفته مى شود كه چون بالاخره متكلم منطوق را هم مى خواهد بيان كند از اين جهت در طرف منطوق هم يك اطلاق طولى در اكرام جارى مى شود كه حكمى را كه انشاء كرده است در فرض تحقق شرط متعلق به مطلق اكرام است كه مؤنه زايدى نمى خواهد ولى اين مدلول انشائى طبق تفسير مذكور از شرطيه يك مدلول التزامى آن است نه بيشتر و اگر مدلول تصديقى اخبار از تلازم و تعليق باشد اين هم خلاف ظاهر است كه انشاء وجوب در منطوق مدلول التزامى شرطيه باشد و هم اطلاق در مدلول التزامى جارى نمى شود زيرا كه مقام بيان به اندازه مدلول مطابقى معمولاً مى باشد و اينها عناياتى است كه نمى توان ملتزم به آن شد.  مطلب ديگر اين است كه اگر اين دو اطلاق را از هم جدا بدانيم كه طبق تفسير مذكور جدا و مستقل از هم هستند يك نقضى وارد مى شود كه اگر اطلاق دوم را قيد بزنيم نبايد اطلاق اول قيد بخورد و محدود شود مثلاً اگر بگويد (ان جاءك زيد فأكرمه و يجب ان يكون اكرامه بالضيافه) اطلاق اول نبايد مقيد شود و مطلق وجوب اكرام در فرض انتفاء شرط نفى شود زيرا كه دو اطلاق تلازمى با هم ندارند و شبيه اين جمله است كه بگوييم (وجوب اكرام زيد معلق على محبيه و اذا جاء فليكن اكرامك له بالضيافه) كه در اين جمله اطلاق دوم جداى از اطلاق اول مقيد مى شود و از صدرش اطلاق تعليق استفاده مى شود حتى نسبت به وجوب اكرام خاص و آن هم نفى مى شود با اين كه نسبت به فرض مجيىء وجوب اكرام بالضيافه استفاده مى شود ولذا اگر طبق آن تحليل متكلم خواست اطلاق دوم را قيد بزند اطلاق اول نبايد قيد بخورد زيرا كه مستقل از آن است در صورتى كه در جمله شرطيه مى بينيم هرگاه كه اطلاق منطوق مقيد مى شود اطلاق مفهوم هم محدود به انتفاى آن وجوب اكرام مقيد مى شود و نه بيشتر يعنى ميان دو اطلاق تلازم هست و جداى از يكديگر نمى باشند و اگر گفت (اكرم زيدا ان جائك و ليكن اكرامك بالضيافه) مفهوم هم مقيد مى شود و انتفاى وجوب اكرام بالضيافه استفاده مى شود كه منافاتى با وجوب نوع اكرام ديگرى در فرض انتفاى شرط ندارد.  تحليل صحيح اين است كه بگوئيم مدلول تصديقى در جمله شرطيه به ازاى جمله جزاء است و متكلم انشا وجوب على تقدير شرط مى كند پس مدلول تصديقى به ازاء جمله جزا است كه در اين صورت اطلاق دوم درست مى شود چون كه اكرام طرف نسبت تامه ارساليه مدلول تصديقى نفى قرار مى گيرد و اطلاق منطوق همانند جمله حمليه در متعلق جارى است و مى گوئيم نسبت طلبيه به طبيعت اكرام تعلق گرفته است و چون طبيعت اكرام طرف مدلول تصديقى قرار گرفته است اگر قيدى داشت بايستى ذكر مى شود و با سكوت و اطلاق وجود قيد ثبوتاً نفى مى شود اين اطلاق در طرف منطوق همانند اطلاق متعلق در ساير متعلقات اوامر است و اما مفهوم نفى شدن مطلق وجوب اكرام از اين باب است كه فرق است بين تقييد و اطلاق تقييد مدلول تصورى را هم تصوراً مضيق و  مقيد مى كند ولى اطلاق مدلول تصورى را مقيد نمى كند و همان جامع و طبيعت باقى مى ماند و ثبوتاً وجود قيد را نفى مى كند يعنى مدلول اسم جنس كه جامع اكرام است با مطلق اكرام يكى است كه وجوب آن صادق بر وجوب اكرام مقيد هم مى شود پس از تقيد مدلول تصورى جمله جزاء كه وجوب مطلق اكرام است و يا تعليق آن بر شرط انتفاى وجوب اكرام خاص هم استفاده مى شود يعنى از اين نسبت ذهنى بين جزا و شرط اگر مفهوم استفاده شد مفهومش نفى مطلق وجوب اكرام است زيرا كه در مفهوم و مدلول تصورى جمله جزاء بيش از طبيعت و جامع قيدى اخذ نشده است و تغييرى حاصل نشده است به خلاف اين كه اگر متعلق امر مقيد به قيدى باشد كه قيد در مدلول تصورى اخذ مى شود و سنخ حكم مى شود سنخ حكم مقيد پس نكته حل اشكال اين است كه وقتى اطلاق در متعلق امر جارى مى شود قيد تصورى اضافى در لفظ اضافه نمى شود و همان ذات طبيعت وجوب اكرام تصوراً معلق يا مقيد بر شرط مى شود كه اگر از نسبت تقييدى به شرط به هر تقريبى از تقريبات گذشته مفهوم استفاده كرديم سنخ و جامع وجوب اكرام كه بر وجوب اكرام خاصى هم صدق مى كند معلق بر شرط مى شود كه انتفاى شرط مستلزم انتفاى همه آنها است و اطلاق در طرف منطوق مى گويد در عالم ثبوت طبيعت قيدى ندارد نه اين كه اطلاق، قيد تصورى را در مدلول لفظ اضافه بكند بلكه مى گويد همان معناى جامع هم متعلق مدلول تصديقى وجوب است و هم همان نسبت تامه كه صادق بر وجوب اكرام مقيد و خاص هم هست مقيد يا معلق بر شرط است كه از آن مفهوم استفاده مى شود و مركز هر دو اطلاق مدلول درتصورى جمله جزاء است قبل از مدلول تصديقى و در اطراف آن است و به همين سبب است كه اگر اكرام در منطوق مقيد به اكرام خاصى شود دلالت مفهومى نيز محدود مى شود و اين ها دو اطلاق طولى و مجزاى از هم نمى باشند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (550)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 550  ـ  سه شنبه 1394/2/22**  بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه سوم**: از تنبيهات مفهوم شرط در مورد شرطيه هايى است كه در جمله جزاى آن يك حكم عامى آمده است و عموم دارد و اين حكم عام بر يك شرطى معلق شده است و بحث مى شود كه آيا مستفاد از چنين شرطيه اى سلب عموم است يا عموم سلب است يعنى ظاهر اين جمله شرطيه اين است كه متكلم مى خواهد بگويد اگر شرط منتفى شود عموم آن حكم منتفى مى شود ولى ممكن است برخى از مصاديق همان حكم را داشته باشد و آيا اين را سلب عموم مى گويند يا اينكه عموم سلب است و مى خواهد بگويد آن حكم از تك تك آن افراد منتفى مى شود و يكى از آنها هم فعلى نيست و اين سلب عموم است.  مثال فقهى آن كه شايد اين مثال بيشتر سبب و موضوع اين بحث شده است ـ البته مثال هاى زياد ديگرى هم در فقه دارد ـ بحث فقهى انفعال ماء قليل به ملاقات متنجس كه خالى از عين نجاست است، مى باشد كه آيا دليلى بر آن داريم يا خير در مورد انفعال ماء قليل به عين نجاست دليل داريم و اما نسبت به انفعال آب قليل با متنجس استناد شده است به مفهوم روايتى كه در باب آب كر آمده است كه جمله شرطيه است و جزائش جمله نكره در سياق نفى است كه آن جمله شرطيه مى گويد (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شى) چون نكره در سياق نفى است گفته مى شود از آن عموم فهميده مى شود يعنى هيچ نجسى چه عين نجاست باشد و چه متنجس ـ در صورتى كه آب به اندازه كر شود ـ منجس آن آب نيست و مفهومش اين است كه (اذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شىء) كه اگر عموم سلب از مفهوم استفاده كنيم دليل بر نجاست ماء قليل با ملاقات با متنجس خالى از عين نجاست هم مى شود ولى اگر مفهومش سلب عموم باشد معنايش اين است كه آب قليل مثل آب كر نيست كه هيچ نجسى آن را تنجيس نمى كند ولى ممكن است برخى از متنجسها آب قليل را هم نجس نكند و بيش از اين فهميده نمى شود كه ماء قليل به برخى از منجسات نجس مى شود كه قدر متيقن آن ملاقات با عين نجاست است ولى اين كه با متنجس هم نجس مى شود از مفهوم اين روايت فهميده نمى شود چون كه مفهومش سلب عموم است نه عموم سلب و اين يك بحث فقهى است ولى از اين يك بحث كلى اقتباس كرده اند كه به طور كلى آيا شرطيه هايى كه جزائش مشتمل بر عموم است و حكم در جزا عموم دارد و اين حكم عام معلق بر شرط شده است در اين نوع شرطيه ها مقتضاى ظاهر آنها تعليق عموم و سلب عموم است يا عموم سلب ؟ در اين بحث كلى هم بين اصوليين اختلاف شده است و هر كدام از دو قول، داراى قائلى و شهيد صدر(رحمه الله) و برخى ديگر تفصيلى هم داده اند كه خواهد آمد.  شهيد صدر(رحمه الله)مى گويد ابتدا بايد ببينيم كه ثبوتاً در اين نوع شرطيه ها چند تصوير داريم و ابتدائا بايد يك فرض از بحث خارج شود و آن جايى است كه موضوع حكم در جزا عام مجموعى باشد و مثلاً گفته شود (ان رزقت ولدا فاكرم مجموع هولاء) كه اين جا يك موضوع و يك حكم است كه يك امتثال و عصيان دارد و مثل عدد است كه بگويد (اكرم عشرة نفرات) كه اگر يكى را اكرام نكند اصلاً امتثالى نشده است و در چنين شرطيه اى يك حكم واحد در جمل جزاء معلق بر شرط شده است كه همان هم در طرف مفهوم منتفى مى شود مانند ساير جمله هاى شرطيه و انتفاى آن حكم واحد بر موضوع مجموعى در فرض انتفاى شرط منافات ندارد كه برخى از آن افراد خارج واجب الاكرام باشند زيرا كه آن حكم ديگرى است و به آن حكم مجموعى منتفى شده ربطى ندارد.  اما اگر در جزا عموم استغراقى و انحلالى باشد كه احكام متعددى بوده و هر فرد وجوبى مستقل دارد غير از وجوب فرد ديگر از آن عام مثل (ان رزقت ولدا فاكرم كل فقير) كه هر فقير يك وجوب اكرام دارد و اگر يكى را اكرام كرد و ديگرى را اكرام نكرد يك امتثال كرده و يك عصيان كرده است در اين جا بحث است كه اگر شرط منتفى شد آيا همه آن حكام منتفى مى شود و در طرف مفهوم عموم سلب است و يا عمومش منتفى مى شود و سلب عموم است مى فرمايد در اين جا ثبوتا سه تصوير داريم.  1 ـ يك تصوير اين است كه متكلم بخواهد عموم وجوب را در جمله جزاء بر شرط معلق كند كه اگر ثبوتاً اين مقصود باشد قهراً مفهومش سلب عموم است .  2 ـ تصوير دوم اين است كه مى خواهد ذات عام را يعنى آن احكام متكثر و انحلالى را بر شرط معلق كند نه عمومش را و كانّه مى گويد (ان رزقت ولدا فاكرم هذا الفقير و ذاك الفقير و هكذا) و همه را با يك عبارت مختصر عام آورده است و لازمه اش عموم سلب و انتفاء تك تك آن وجوبات انحلالى است.  3 ـ تصوير سوم اين است كه عام در منطوق انحلالى است و در طرف مفهوم هم مى خواهد عام را بر شرط معلق كند نه عمومش را ولى مى خواهد عام را به ما هو عام معلق بر شرط كند يعنى اين جعلى را كه موضوعش عام استغراقى است و يك صورت وحدانى در ذهن دارد معلق بر شرط مى كند كه قهراً مفهوم آن اين است كه اگر شرط منتفى شد اين جعل عام وحدانى منتفى مى شود و اين منافاتى ندارد با اينكه وجوب اكرام ديگرى براى برخى از افراد به عناوين ديگرى بر ايشان ثابت باشد پس باز هم نتيجه سلب عموم است نه عموم سلب البته طبق برخى از تقريبات براى مفهوم شرط كه گذشت در اين فرض هم مفهوم به نحو سلب عموم قابل اثبات است مثل تمسك به قاعده الواحد و يا اطلاق احوالى شرط كه اين تقريبات در اين شق ثالث هم جارى است و اقتضاى عموم سلب مى كند زيرا كه در فرض تحقق شرط ديگر نسبت به يك فرد از افراد آن عام اگر وجوب اكرامى باشد در فرض اجتماع در شرط صدور واحد از كثير يا اجتماع مثلين و امثال آن لازم مى آيد كه محال است ولى آن تقريبات فى نفسه درست نبود.  پس ثبوتا سه تصوير داريم اول عموم معلق بر شرط باشد كه نتيجه آن سلب عموم است و دوم اينكه ذات افراد عام و احكام آنها بر شرط معلق باشد كه نتيجه اش عموم سلب است و سوم اينكه عام بما هو عام بر شرط معلق شده باشد كه باز هم اقتضاى سلب عموم دارد نه عموم سلب .  أما اينكه اثباتاً جمله شرطيه در كدام يك از اين سه تصوير ظهور دارد در اين جا شهيد صدر(رحمه الله) ضابطه اى را ارائه مى دهند كه شايد در كلمات برخى از اصوليين نيز آمده باشد و آن اينكه ادوات عموم دو دسته اند يك دسته ادوات عموم اسمى كه بر مفهوم عموم دلالت دارد مثل (كل) و (جميع) و (عموم) كه اين ها معانى اسمى عموم است و مفهوم عموم را در متعلق حكم مى گيرد و گفته مى شود جائى كه در موضوع حكم مفهوم عموم باشد مثل (اكرم جميع الفقرا) اين جا متعلق حكم و عنوان آن مفهوم عموم است پس اگر شرط منتفى شود حكم اين متعلق كه عنوان عموم است نيز منتفى مى شود و مقتضاى آن سلب عموم است زيرا كه اين مفهوم و اين صورت ذهنى بر شرط معلق شده است كه با انتفا شرط اين عنوان منتفى مى شود و اين با استغراق در طرف منطوق هم منافات ندارد زيرا كه در طرف مفهوم تعليق عموم مناسب و معقول است بر خلاف طرف منطوق اما اگر دال بر عموم در جمله جزاء معناى حرفى باشد مثل الف و لام در جمع محلى بلام مثل اين كه بگويد (ان رزقت ولدا فاكرم العلماء) در اينجا گفته مى شود اين مثل اطلاق است كه بگويد (ان رزقت ولداً فاكرم العالم) كه مفهومش عموم سلب است و تنها عالم به نحو متكثر شده در افرادش ديده شده است.  البته در اين جا يك بحث است كه آيا جمع محلى بلام اطلاق است و يا عموم و همچنين در بحث عموم نكره در سياق نفى هم اين بحث است. حاصل اين كه در اين نوع موارد گفته مى شود مفهوم و معناى عموم مستقلاً در طرف جزاء ملحوظ نشده است بلكه حكم منحل و متكثر لحاظ شده است و بر شرط معلق شده است و اين در تصوير دوم ظهور دارد كه ذات اين احكام متعددى كه در جزا تكثرش و عمومش را به نحو معناى حرفى ديده شده بر شرط معلق مى كنيم كه در نتيجه همه آن احكام هم در فرض انتفاى شرط منتفى مى شود و نتيجه عموم سلب مى شود و تك تك آن احكام منتفى مى شوند مگر قرينه خاصه اى بر خلاف آن باشد كه گفته شده است در همين مثال (اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شىء) قرائنى است كه اين ضابطه كلى را منتفى مى كند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (551)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 551  ـ   يكشنبه 1394/2/27**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تنبيه سوم در رابطه با جمله هاى شرطيه اى بود كه جزائش جمله اى است كه در آن حكم عامى بيان شده ; اگر بخواهيم از اين جمله شرطيه مفهوم بگيريم آيا مفهومش سلب عموم است يا عموم سلب؟ و گفتيم يك مثال فقهى معروفى هم دارد البته مثال هاى زياد فقهى و عرفى دارد جائى كه جمله جزا عام است و آن مثال (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شى)([1])يعنى اگر آب به مقدار كر باشد هيچ چيزى آن را نجس نمى كند اما اگر به اندازه كر نبود اين گونه نيست كه هيچ چيز آن را نجس نكند بلكه برخى از چيزها نجسش مى كند و ممكن است برخى از چيزها هم نجسش نكند و لازم نيست مفهوم سالبه كليه باشد بلكه سالبه جزئيه هم باشد درست است مثلاً ملاقات با عين نجاست آن را نجس مى كند ولى با متنجس نجس نمى شود.  عرض شد برخى از بزرگان مانند مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2])(رحمه الله)در اين جا سه تا مطلب دارد.  **مطلب اول:** كه اصل همين تفصيل است كه اگر عموم به نحو معناى حرفى باشد چونكه ملحوظ بالاستقلال نيست و حالتى در طرف است و جزا مشتمل است بر عده اى از احكام مفهومش هم تعليق همه آن احكام و عموم سلب و يا سالبه كليه است اما گر عموم با معناى اسمى بيان شده باشد مثل (كل) و (جميع) اين جا معلق است بر شرط عموم انتفا اين معلق نفى و سلب عموم است كه نتيجه هم سالبه جزئيه است و اين مبحث را مبتنى بر مبناى خود در معناى حرفى كرده است كه عمومى كه با معناى حرفى فهميده شود چون كه معناى مستقلى نيست و نفس احكام ملحوظ هستند پس وقتى احكام معلق شوند نتيجه سالبه كليه و عموم سلب خواهد بود ولى اگر به نحو معناى اسمى باشد آن قابل لحاظ مستقل و تعليق است و عموم معلق مى شود كه نتيجه سالبه جزئيه و سلب عموم است است اما اگر به نحو معناى حرفى باشد عموم قابل تعليق نيست و حكم معلق است.  **مطلب دوم:** اين كه گفته شده است كه نقيض موجبه كليه، سالبه جزئيه است و نقيض سالبه كليه سالبه جزئيه است اين از نظر منطقى درست است ولى از نظر عرفى اين گونه نيست و منافات ندارد منطوق و مفهوم كه نقيضش است هر دو كلى باشند.  **مطلب سوم:** ايشان در مورد اين حديث معروف است چون در اين حديث عموم به نحو معناى حرفى است و مفهوم اسمى در آن نيامده است و از معناى حرفى كه هيئت نكره در سياق نفى است عموم فهميده شده است كه بايد مفهومش طبق تفصيل ايشان عموم سلب باشد ولى مى فرمايد تطبيق قاعده اى كه گفتيم در اين جا تمام نيست چون منظور از لا ينجسه شى مطلق شىء حتى شى طاهر نيست بلكه مراد شىء است كه اقتضاى نجاست داشته باشد يعنى شى اى كه منجس آب قليل است و اقتضاى تنجيس آن را دارد اگر اين شى به آب كر برسد نجسش نمى كند پس منجس بودن او براى آب قليل در موضوع شيىء در منطوق اخذ شده است و در اين صورت چون كه از نظر فقهى فرقى بين متنجس و متنجس ديگر نيست لهذا اين بحث لغو است اين سه مطلب به اين شكل هر سه قابل اشكال است .  **اشكال اول:** أما مطلب اول كه معناى حرفى قابل لحاظ استقلالى نيست اين قبلا گفته شده كه معانى حرفى هم قابل لحاظ است مخصوصا معانى حرفى تام مثل هيئت جمله جزاء كه تامه است و فرضا آن مبنى هم درست باشد معنايش آن است كه نفس عموم به نحو معناى حرفى قابل لحاظ و تعليق نيست اما عام كه قابل تعليق است و عام به ما هو عام با سالبه جزئيه منتفى مى شود و نتيجه اش سلب عموم است .  **اشكال دوم :** اينكه ايشان فرمود كه در عرف نقيض سالبه كليه سالبه جزئيه نيست اگر منظورشان اين است كه عرف اين را نمى فهمد اين واضح البطلان است و بعيد است مقصود ايشان اين باشد چون عرف هم اين را درك مى كند و اگر مفهوم جمله شرطيه نقيض منطوق باشد اين را عرف هم به نحو منطقى مى فهمد. بله، نكته ديگرى در اينجا هست كه اين گونه نيست كه مفهوم نقيض منطوق به شكل منطقى باشد و دلالت لفظ ممكن است به گونه اى باشد كه عين اطلاقى كه در منطوق جارى است در طرف دال بر مفهوم هم در جمله شرطيه جارى باشد كه بايد اين را ديد ولذا ربط دادن بحث به بحث منطقى از اين جهت درست نيست نه اين كه نقيض منطقى در ذهن عرف نيست بلكه در ذهن عرف هم، همه جا نقيض موجبه كليه سالبه جزئيه است و بالعكس و نكته اى كه بر اساس آن بخواهيم عموم سلب را استفاده كنيم يك دال خاصى بر عموم سلب مى خواهد كه بايد ديد آن دلالت خاص در مفهوم كه مدلول التزامى منطوق است باشد و آيا مى شود اطلاق يا عموم در آن جارى كرد كه عموم سلب استفاده شود يا خير و قوانين دلالات چه دلالات لفظى و چه غير لفظى ـ اطلاقى ـ در طرف مفهوم جمله شرطيه هم جارى است يا خير كه اگر مجرى داشت مى توان سالبه كليه استفاده كرد و اگر مجرى نداشت معنايش اين است كه بيش از سلب عموم نمى شود استفاده كرد.  **اشكال سوم:** مطلب سوم ايشان هم تمام نيست زيرا اولا درست است (لا ينجسه شى) شامل شى طاهر نيست و شامل شى نجس است كه مقتضى منجسيت در آن باشد ولى نه مقتضى منجسيت آب بالخصوص بلكه مقتضى منجسيت فى الجمله را داشته باشد ولو براى جامدات يا مايعات ديگر غير از آب پس فى الجمله در چنين نجسى مقتضى تنجيس ثابت است و عموم منطوق شامل آن هم هست حال اگر از مفهوم جمله عموم سلب استفاده شود مى شود دليل بر انفعال ماء قليل با ملاقات متنجس كه اگر اين مفهوم نباشد نمى شود حكم آب را از دليل منجسيت متنجس استفاده كرد زيرا كه در غير مورد آب آمده است و تعدى از غير آب به آب درست نيست و الغاء خصوصيت هم نمى شود كرد ولى اگر اين مفهوم را داشتيم و مفهوم عموم سلب شد دليل فقهى ما خواهد شد و ثانيا لغويت را نبايد گفت و فرضا دليل خاص هم بر نجس شدن آب قليل داشته باشيم ، آن يك دليل مى شود و اين هم يك دليل و نبايد بگوئيم اين لغو است مخصوصا اگر آن دليل در غير آب آمده باشد و بخواهيم با الغا خصوصيت به آب تعدى كنيم و تعدد دليل باعث لغويت نيست و على كل حال نتيجتاً مرحوم ميرزا(رحمه الله) آن تفصيل را بيان كرده اند .  مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([3])(رحمه الله)را قبول نكرده و بر همان نكته منطقى تكيه كرده اند و گفتند مفهوم انتفا منطوق است و انتفا همان نقيض منطقى است و وقتى عامى بر شرط معلق شد انتفا قضيه كليه و عام به نقيضش است و اين هم عرفى و منطقى يك چيز است و نقيض كليه سالبه جزئيه است و فرقى هم نمى كند كه عموم با الفاظ عموم اسمى رسانده شده باشد يا با هيئت و معناى حرفى و يا حتى با مقدمات حكمت و اطلاق مثل نكره در سياق نفى كه اطلاق است و بعد هم مثال هايى مى زند و مى گويد همه اين مثالها مثل (اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شىء) است كه مفهوم و نقيض منطوق در همه اين ها سالبه جزئيه و سلب عموم است مثلاً مى گويد (اذا غصب الامير لا يحترم احدا) (اذا جدّ زيد فى درسه لايفوقه أحد) و يا (اذا ليس زيد لامة حربه لايخف احد) و مفهوم آن اين نيست كه اگر درس نخواند همه از او جلو مى افتند و يا اگر غضب نكند همه را احترام مى كند و يا از همه مى ترسد علتش بر مى گردد به همان نكته منطقى كه مفهوم انتفا جزا به انتفا شرط است و انتفا يعنى نقيض و مفهوم كه كليه سالبه باشد نقيض كليه سالبه جزئيه است و ايشان مى گويد همه اين موارد از باب سلب عموم است و عموم سلب نيست .  ما بايد در اين جا چند نكته را عرض كنيم تا تشويش حاصل در اين بحث رفع شود زيرا كه در چند مورد كه در منطوق عموم است در مفهوم آنها هم قطعاً عموم و انحلال هست و مفهوم در آنها عموم سلب است و لازم است اين ها را از محل بحث خارج نمود و نكات آنها را توضيح داد .  **نكته اول :** يك مورد جائى است كه شرط هم مانند حكم در جزاء انحلالى است و براى هر حكم از احكام انحلالى جزا شرط خاص خودش هست (اكرم كل عالم اذا كان عادلا) كه مفهومش آن است كه هر عالمى كه عادل نباشد وجوب اكرام ندارد چون عدالت در هر عالمى شرط اكرام او بالخصوص است و خود شرط هم انحلالى است و در اين صورت مفهوم اين حكم عام در جزاء هم عموم سلب است چون شرط براى هر عالمى غير از شرط براى عالم ديگر است و حكم هر فردى از آنها هم  بر شرط در آن فرد معلق شده است و اين بر خلاف جايى است كه يك شرط براى كل حكم عام در جزاء است مثل (ان رزقت ولداً فاكرم كل فقير) .  **نكته دوم:** مورد دوم كه باز هم بايستى در آن عموم سلب را در مفهوم قبول كرد مطلق است يعنى جائى كه موضوع عام يك طبيعت است و انحلالش از باب عموم نيست بلكه از انطباق عقلى جامع و طبيعى در هر فرد است در لفظ تعدد و تكثر اخذ نشده است بلكه همان عنوان واحد جامع و ذات طبيعت اخذ شده است و انحلالش در مرحله انطباق است كه مانند (ان رزقت ولدا فاكرم الفقير) (و ان فرغت من صلاة الجمعه حلّ لك البيع) كه چون در موضوع حكم در جمله جزاء، فقير و بيع قرار گرفته است اطلاقش انحلالى است يعنى هر فقير و هر بيع ،وليكن از باب انحلال عقلى و انطباق قهرى طبيعت بر مصاديقش است ولهذا مفهوم آن هم مطلق است يعنى عدم وجوب اكرام فقير در فرض عدم رزق ولد است و حرمت بيع است در وقت نماز جمعه كه بر تمام افراد آن صادق است زيرا كه مفهومش هم انتفا همان قضيه است كه بر همه مصاديق آن صادق است يعنى نكته اى كه در تنبيه دوم گفتيم در اين جا صادق است كه سنخ و هر چه بر آن وجوب اكرام فقير صدق كند در فرض انتفاء شرط منتفى است پس اگر يك فرد فقير هم واجب الاكرام باشد اين هم يكى از مصاديق منطوق و جمله جزاء است كه بايد سنخ و طبيعى آن منتفى باشد و ما قبلاً اين اطلاق را نسبت به متعلق حكم در جزاء جارى مى كرديم و در مطلقات نسبت به موضوع حكم در جزاء هم جارى است و فرقى نمى كند و نكته اش يكى است و آن همان تعليق سنخ و طبيعى مدلول جمله جزاء بر شرط است لهذا كلام مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) كه مطلق را به عام ملحق كرد اين گونه نيست و قابل قبول نيست و الا به اطلاق متعلق در تنبيه قبل نقض مى شود و آن اشكال ذكر شده در آن تنبيه وارد مى شود كه  چرا آنجا را قبول كرديد كه وجوب مطلق اكرام منتفى نباشد كه سالبه جزئيه و وجوب اكرام خاصى در فرض انتفاء شرط منافات نداشته باشد و اما مثال هايى كه ايشان فرمودند و مفهوم آنها را ظاهر در سلب عموم است پاسخ دارد زيرا كه در آنها نكته خاصى وجود دارد كه مستفاد از آنها سلب عموم است چون مى خواهد در آنها نفى فرد اعلى را بيان كند و اين كه حتى فرد اعلاء آن هم موجود نخواهد بود كه اين نكته ظهور پيدا مى كند در اينكه در طرف مفهوم نظر به سلب عموم است و يا نفى آن فرد أعلى در طرف مفهوم مثلاً (اذا غضب الامير لم يحترم احدا) ناظر به اين است كه حتى فردى كه محترم است و همه او را احترام مى كنند او را هم احترام نخواهد كرد و مفهومش سلب اين عموم است و اين نكته در (لا ينجسه شى) هم هست كه نظرش به عصمت آب كر در مقابل فرد اعلاى نجاست است كه اعيان نجسه هستند و لذا در تعليق عموم و سلب عموم ظهور دارد و نه عموم سلب و الا مثال هاى زيادى هست كه موضوع در جمله جزاء طبيعت مطلقه است و مفهومش هم عموم سلب است مثلاً اگر بگويد (اذا بلغ الماء قدر كر لاتنجسه عين النجاسه) مفهومش هم مانند منطوق طبيعى عين النجاسه بوده كه بر همه اعيان نجسه منطبق مى باشد يا اگر بگويد (اذا حللتم فاصطادوا و يا حل لكم اكل الصيد) مفهومش حرمت صيد و يا اكل صيد مطلقا در حال عدم احلال يعنى در حال احرام است .  بنابراين اگر طبيعت در موضوع و يا متعلق حكم در جزاء انحلالى هم باشد اين انحلالى در طرف مفهوم نيز محفوظ خواهد ماند و تحليل آن هم مشخص شد مگر در جايى كه منظور از مطلق، فرد أعلى آن جامع باشد كه قرينه بر تعلق آن فرد و يا عموم بر شرط است.  [1]. وسائل الشيعه، ج11، ص159.  [2]. اجود التقريرات، ج1، ص421 و فوائد الاصول، ج2، ص485.  [3]. دراسات فى علم الاصول، ج2، ص201. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (552)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 552  ـ   دوشنبه1394/2/28**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تنبيه سوم بود در جائى كه جمله جزا عام بود و حكم عامى را بيان مى كرد و معلق شده بود بر شرط گفتيم اين جا  بحث شده است كه مفهوم اين چنين جمله اى مثل (اذا رزقت ولداً فاكرم كل فقير) (اذابلغ الماء قدر كر لا ينجسه شى)([1]) بنابراين كه نكره در سياق نفى مفيد عموم است در اين موارد آيا مفهوم سلب عموم است يا عموم سلب  است مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2]) تفصيلى داده بود كه با نقدش بيان شد و گفتيم بايد چند مورد بررسى شود يكى موردى بود كه شرط هم انحلالى باشد و براى هر حكم شرط خودش باشد مثل (اكرم كل عالم ان كان عادلاً) كه قطعا مفهوم آن هم عموم سلب است و شايد اين مورد خارج از بحث باشد و مورد دوم اين بود كه حكم روى ذات طبيعت واحدى در طرف موضوع يا متعلق حكم رفته باشد مثل اكرم الفقير كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([3]) اينجا را به بحث عام ملحق كرده بود و نكره در سياق نفى از اين قبيل است و اطلاق است نه عموم در اين گونه موارد هم گفتيم كه مفهوم عموم سلب است مگر قرينه اى بر خلاف باشد چون كه يك عنوان واحد در جزاء قرار گرفته كه طبيعت و جامع است و انحلالش از باب انطباق عقلى است و ظهور شرط در اين است كه سنخ اين حكم واحد در جزا بر شرط معلق است و آن را در جائى كه شرط نباشد رفع مى كند زيرا وقتى كه سنخ حكم در جزا معلق شود بر شرط چه به لحاظ موضوعش و چه به لحاظ متعلقش پس نمى تواند اكرام يك فقير هم بدون آن شرط واجب باشد و الا مصداق آن سنخ حكم خواهد بود و مثال هايى هم كه ايشان براى نفى عموم سلب زدند در همه آنها قرينه خاصه موجود است كه تعليق براى عموم است و آن نظر داشتن به اكمل و أشد الافراد است ـ همانگونه كه مشروحاً ذكر شد ـ لهذا اين نكته را بايد قبول كرد كه هر جا موضوع حكم و يا متعلق حكم در جزا به نحو اطلاق و طبيعت بود و قرينه اى هم نبود كه مى خواهد فرد اكمل از آن را معلق كند در اين جا عموم سلب استفاده مى شود و اطلاق در طرف مفهوم هم در آن طبيعت واحد جارى مى شود و مثال هاى زيادى هم دارد مثلاً اگر مى گفت (اذا بلغ الما قدر كر لم تنجسه عين النجاسه) در اين صورت مفهومش هم اين است كه اگر به قدر كر نرسيد هر عين النجاسه اى نجسش مى كند و يا (اذا حللتم فاصطادوا الصيد) مفهومش حرمت مطلق صيد قبل از خروج از احرام است.  3 ـ مورد سوم جائى است كه عموم در طرف حكم و در جمله جزا چه در موضوع و چه در متعلق حكم بدلى باشد نه شمولى چون عام بر دو نوع است يك وقت عام استغراقى و شمولى است و يك وقت بدلى است مثل (أى) كه اگر در جمله جزا عموم بدلى  بود و گفت (اكرم فقيرا اى فقير) يا (اعتق رقبه اى رقبه) در اينجا آيا مفهومش سلب عموم بدلى است يا عموم سلب است در اين جا هم از نظر لغوى مفهوم عموم سلب است يعنى در صورت انتفاء شرط هيچ فقيرى واجب الاكرام نيست زيرا كه در اين جا هم درست است كه عموم ملحوظ است ولى چون كه بدلى است پس سنخ يك حكم بيشتر نيست كه معلق شده است بر شرط و بر اكرام هر فقيرى صادق است كه انتفاى سنخ و طبيعت به انتفاى همه آنها است و اين مطلب در متعلق هم همين گونه است كه اگر بگويد (اذا جاء زيد فاكرمه باى اكرام شئت) بازهم مفهومش عدم وجوب مطلق اكرام در فرض انتفاى شرط است زيرا اگر يك نوع از اكرام واجب باشد مصداق سنخ و طبيعت حكم در جزا قرار مى گيرد كه بر آن شرط معلق شده است و بايد منتفى باشد و نسبت به موضوع حكم در جزاء هم همين گونه است و اگر اكرام يك فرد از فقير هم واجب باشد اين هم مصداق سنخ حكم وجوب اكرام فقير است و بايد در فرض انتفاى شرط منتفى باشد پس اگر عموم در متعلق و يا موضوع جزاء بدلى بود در اين صورت باز هم مفهوم عموم سلب است و نكته ذكر شده در مورد قبل در آن جارى مى شود .  4 ـ مورد چهارم جايى است كه متعلق حكم و يا موضوعش عموم شمولى باشد مثل (اذا جائك زيد فاكرم كل فقير) و يا (اكرمه بكل اكرام) در اين فرض تكثر و استغراق و شمول در حكم در جزاء اخذ شده است يعنى در جمله جزا حكم بر عنوان تكثر و با متكثر بار شده است و بر يك عنوان واحد جامع طبيعى بار نشده است و كثرت موضوع با متعلق وجوب قرار گرفته است و طبيعت موضوع قرار نگرفته است كه از تعليق سنخ آن انتفاى طبيعت آن حكم حتى در يك فرد استفاده شود زيرا كه وقتى كثرت و عموم و يا متكثر متعلق وجوب قرار گرفت سنخ در آن جارى مى شود و مصداق كثرت بايد كثرت باشد و وجوب يك فرد مصداق كثرت و متكثر نيست لهذا ضابطه و ملاك مفهوم اقتضاى اطلاق و عموم سلب را در طرف مفهوم نمى كند بلكه نتيجه همان سلب عموم و متكثر است كه با سالبه جزئيه سازگار است ولهذا مقتضاى قاعده اين است كه در اين قسم از عموم مفهوم سلب عموم باشد يعنى در فرض انتفاى شرط سنخ وجوب اكرام كل فقير منتفى است و اين با وجوب اكرام بعض فقرا منافاتى ندارد زيرا كه مصداق سنخ حكم در جمله جزاء نيست و در اين جهت فرقى هم نيست بين اين كه عموم و استغراق به نحو دال اسمى استفاده شود يا به نحو دال حرفى و در هر دو صورت با وجوب اكرام يك فقير سنخ حكم مجعول در جمله جزاء منتفى است و آن حكم مصداقش نيست و در متعلق حكم هم مطلب همين گونه است يعنى اگر گفته بود (اذا جاءك الفقير فاكرمه بكل اكرام) در اين صورت منطوق اين مى شود كه اگر آمد بايد همه انواع اكرامها را انجام بدهد و مفهومش اين است كه اگر نيامد همه اكرامها واجب نيست ولى ممكن است يك نوع از آن اكرام ها واجب باشد پس مقتضاى قاعده اين است كه اين قبيل جمله ها كه در طرف جزا عموم استغراقى به نحو كثرت افرادى اخذ شده باشد ـ چه در متعلق حكم و چه در موضوعش و چه به نحو معناى اسمى و چه حرفى ـ در اين صورت مفهوم سلب عموم است نه بيشتر و سقوط حكم در يك فرد منافاتى با انتفا سنخ چنين حكمى ندارد و ما آن تفصيل را قبول نداريم .  بله، در برخى از اوقات عموم مذكور در جزاء عرفاً در حكم اطلاق و اخذ طبيعت است و عموم بيشتر از تاكيد بر انحلاليت اطلاقى نيست در اين جا ها مفهومش عموم سلب است نه سلب عموم مانند مثال معروف (اذا بلغ الصبى جرى عليه قلم التكاليف كلها) كه مفهومش اين است كه (اذا لم يبلغ لم يجر عليه التكاليف) كه در مفهوم نيز اطلاق نفى ثابت است زيرا در اينجا قرينه است بر اين كه مقصود تعليق طبيعى و جامع تكليف بر بلوغ است كه باز هم فرقى ندارد عموم به صورت معناى حرفى فهميده شود و يا معناى اسمى و چنين مواردى در حكم تعليق مطلق است.  بنابراين تفصيل ميان اقسام چهارگانه را اين گونه بايد بيان كرد كه در مطلق عموم سلب است و در عام بدلى هم عموم سلب است چون در حكم يك حكم است و در عامى كه شرط هر حكمى غير از شرط ديگرى و انحلالى است عموم سلب استفاده مى شود و جائى كه مورد بحث است جائى است كه عموم و تكثر استغراقى باشد نه بدلى در اين صورت مقتضاى قاعده سلب عموم است مگر اين كه قرينه اى باشد كه ذكر ادوات عموم از باب تاكيد بر عدم قيد است و مى خواهد بگويد جامع و طبيعت معلق است بر شرط كه در اين صورت در حكم تعليق مطلق است .  تنبيه چهارم تنبيه روشنى است كه گفته شده است گاهى در جمله شرطيه شرط متعدد مى شود و دو جمله شرط براى يك جزا مى شود و گاهى جزا متعدد مى شود اگر شرط متعدد شد مثلا بگويد (اذا جاءك زيد و كان صائماً فاكرمه) در اين صورت تعدد شرط و عطف آنها به (واو) مشخص است كه معنايش اين است كه مجموع آن دو شرط است نه اين كه هر كدام شرط مستقلى است يعنى مجموع آن ها شرط است نه هر كدام مستقلاً هستند والا بايد (او) مى گفت نه (واو) ولذا گفته اند تعدد شرط موجب تضييق منطوق و توسعه مفهوم مى شود چون منطوق در جائى صدق مى كند كه هر دو شرط باشد و منطوق مضيق مى شود كه مجموع الشرطين باشد ولى مفهوم موسع مى شود چون اگر يكى  از آن دو هم نباشد باز مفهوم هست و جزا منتفى است و اين روشن است ولى بحث در طرف جزاست كه وقتى جزا متعدد شد و گفت (اذا جاءك زيد فاكرمه و صل ركعتين) آيا مفهوم آن است كه در صورت نيامدن زيد هر دو منتفى مى شود يا يكى از آن دو منتفى مى شود و جمله شرطيه ظهور در كدام يك دارد زيرا كه ممكن است ثبوتاً مى خواهد كه مجموع آن دو حكم را بر شرط معلق كند ممكن است هر كدام مستقلا معلق باشد حال مفهوم چنين جمله شرطيه كدام است تعليق مجموع يا تعليق جميع يعنى كل واحد مستقلاً از ديگرى.  [1]. وسائل الشيعه، ج1، ص159.  [2]. اجود التقريرات، ج1، ص421 و فوائد الاصول، ج2، ص485.  [3]. دراسات فى علم الاصول، ج2، ص201. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (553)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 553  ـ   سه شنبه 1394/2/29**  بسم الله الرحمن الرحيم  تنبيه چهارم پيرامون اين مساله بود كه اگر در جمله جزا دو جمله بر يكديگر عطف شده باشد آيا در اين صورت مجموع آنها معلق شده است يا اين كه هر كدام از اين دو حكم مستقلا بر شرط معلق مى باشد.  نكته اى كه اين مساله را حل مى كند اين است كه بايد ديد آيا عطف در طول تعليق است يا تعليق در طول عطف ، مثلاً گفته شده (اذا جائك زيد فاكرمه و صل ركعتين) يك احتمال اين است كه عطف در طول تعليق و بر تعليق باشد يعنى كأنّه گفته است (اذا جائك زيد فاكرمه و اذا جائك زيد فصل ركعتين) و عطف مى كند حكم و جمله دوم را بر جمله اول نسبت به حكم به تعليق و مى گويد حكم و جمله دوم جايگزين جمله اول است در تعليق و اين معناى آن است كه عطف در طول تعليق است پس هر كدام يك تعليق مستقلى از ديگرى است و انتفاى شرط موجب انتفاى هر دو مى شود.  احتمال دوم اين است كه مى خواهد مجموع دو حكم را بر شرط معلق كند و تك تك را در نظر ندارد مثل جايى كه اكرام خاص اكرام مجموع دو نفر را معلق كند پس اول اين دو حكم را به هم عطف كرده و بعد مى خواهد مجموع آنها را بر شرط معلق كند و در اين جا در فرض انتفا شرط مجموع منتفى مى شود نه جميع .  احتمال سوم آن كه تعليق در طول عطف باشد ولى بدون اين كه دو حكم را مجموعى نگاه كند يعنى عنوان وحدانى مجموع به آنها نمى دهد يعنى دو جمله را به هم عطف مى كند و بعد آنها را بر شرط معلق مى كند ولى معلق وحدت اعتبارى ندارد و اين جا هم ذات هر دو حكم معلق مى شود و تعليق به ذات هر كدام مستقلا تعلق مى گيرد و نتيجه اين خواهد بود كه اگر شرط منتفى شد هر دو حكم منتفى مى شود و يكى هم نبايد باشد.  نتيجه احتمال اول و سوم نفى جميع و انتفا هر دو است و نتيجه احتمال وسط نفى مجموع است ولى اين احتمال اثباتاً خلاف ظاهر است زيرا اين كه دو حكم را يك چيز حساب كنيم و امر واحد اعتبارى ببينيم اين نيازمند قرينه است مانند عنوان مجموع و امثال آن و اين عنايت زائد بر مدلول  دو جمله و عطف آنها بر يكديگر است زيرا كه عطف به معناى مجموعيت نيست و لذا مقتضاى عالم اثبات در جائى كه قرينه اى بر لحاظ مجموع و امثال آن نباشد تعليق ذات حكمين است بنابراين در عالم اثبات يكى از دو احتمال اول يا سوم متعين است كه در نتيجه مفهوم جمله انتفاى هر دو حكم است .  شهيد صدر(رحمه الله) در اينجا مى فرمايد ممكن است كسى بگويد احتمال اول را هم ـ كه عطف در طول تعليق باشد ـ رد كنيم و احتمال سوم متعين مى ماند چون عطف نسبت ناقصه است و نسبت ناقصه نسب افرادى است و بايد طرفش يك مفهوم اسمى باشد زيرا كه نسبت ناقصه تقييد و تحصيص مفاهيم استقلالى اسمى است و نمى تواند طرفش نسبت تامه باشد و عطف طرفش تعليق و در طول آن باشد كه نسبت تامه است بلكه طرفش بايد مفهوم اسمى در جمله جزاء باشد ولذا مى بينيم كه نسبت عطفيه يصح السكوت عليها نيست مانند ساير نسبتهاى ناقصه پس احتمال اول ازنظر تحليلى باطل است.  سپس ايشان پاسخ مى دهد و مى گويد اين مطلب درست نيست و عطف يك نسبت ذهنى است و نسبت خارجى نيست تا ناقصه باشد و اين كه لا يصح السكوت عليه است به جهت نسبت تخصيصى و ناقصه بودن نيست بلكه به جهت اين است كه اين نسبت ذهنى مانند نسبت ذهنى فرض و تقدير به تنهاى مفيد فايده نيست و تا حكم مشتركى ـ كه با عطف مى خواهد بيان شود ـ در كلام نيايد مخاطب چيزى استفاده نكرده ولهذا لايصح السكوت عليه است  و برهان بر اين عطف نسبت ذهنى است نه در خارج علاوه بر اين عطف در خارج معنا ندارد و مثل طرفين و ابتدائيت نيست اين كه دو نسبت تامه هم بر هم عطف مى شوند و مثلاً مى گوئى (جاء زيد و ذهب عمرو) كه معنايش اين است كه دو طرف نسبت عطفى نسبت تامه و جمله است .  بنابراين موطن عطف عالم ذهن است و نسبت خارجى نيست و در خارج عطف نيست و عطف در ذهن است و مى خواهد يك تصور و معنا را تكرار كرده و با معطوف ربط دهد كه در مانحن فيه همان نسبت ذهنى تعليق و يا تقدير و تقييد به صدق شرط است ولذا ايشان مى فرمايد با اين تحليل احتمال سوم به احتمال اول بر مى گردد و ديگر بيش از دو احتمال نداريم.  اين كه در شق سوم گفتيم كه ثبوتا ممكن است تعليق در طول عطف باشد اين درست نيست چون جمله دوم در جزا را بر حكم جمله اول عطف كرده است كه همان تعليق است پس عطف در طول تعليق است و صورت سوم معقول نيست و امر دائر است بين احتمال اول و دوم كه يا مى خواهد مجموع را معلق كند و يا اين كه همان تعليقى كه در معطوف عليه است به معطوف سرايت دهد كه عطف در طول تعليق و تكرار آن خواهد بود و چون كه احتمال دوم خلاف ظاهر است بنابراين متعين همان احتمال اول مى شود.  ما عرض مى كنيم كه مطلب ايشان در عطف جمله بر جمله صحيح است ولى گاهى اوقات دو حكم در جزاء از باب عطف جمله بر جمله نيست بلكه عطف مفرد بر مفرد نسبت به حكم جزاء است كه در آن معطوف و معطوف عليه هر دو جزو جمله جزا هستند مثل (اذا جائك زيدا تصدق على زيد و عمرو و بكر) كه در اينجا عطف ها داخل در جمله جزاست و قبل از تعليق است و تعليق در طول آنها است و احكام متعدد هم انحلالى هستند نه اين كه اكرام مجموع آنها يك واجب باشد در امثال اين گونه موارد تعليق در طول عطف است نه عطف در طول تعليق و در اينجا احتمال سوم معقول مى شود نه احتمال اول يعنى امر دائر مى شود بين احتمال دوم و سوم زيرا كه هر چند از نظر ادبى و لغوى عطف به لحاظ حكم جزاء است نه حكم تعليق ليكن چون كه دو حكم انحلالى و مستقل از هم هستند هر دو بر شرط معلق شده اند اين بحث پيش مى آيد كه آيا در فرض انتفاى شرط ، هر دو منتفى شده و يا مجموع آنها منتفى مى شود .  پس در اين جا ـ كه تعليق در طول عطف است ـ بايد ديد كه آيا ظهور در اين دارد كه دو تعليق مستقل از يكديگر است يا خير؟ مجموع دو حكم معلق به شرط است و برخى اين جا گفته اند ظهور در انتفا هر دو ندارد و اين جا به روشنى عطف جمله بر جمله نيست و آن بيان تحليلى ذكر شده در عطف جمله بر جمله در اين جا موضوعيت ندارد ولى باز هم اين حرف درست است گرچه به روشنى حالت اول نيست يعنى باز هم جائى كه قرينه اى بر لحاظ مجموعيت دو حكم در مقام تعليق نيست ظاهر آن است كه هر يك از دو وجوب به طور مستقل بر شرط معلق است و عرفاً اين هم مانند عطف جمله بر جمله مى باشد اگر احكام متعدد در جزاء مستقل از يكديگر باشند و فرقى نيست ميان اين كه بگويد (اذا جاءك زيد فتصدق عليه و تصدق على عمرو) يا بگويد (اذا جاءك زيد فتصدق عليه و على عمرو) و اين كه دومى اختصار همان اولى است مگر اين كه يك حكم بر مجموع باشد كه خلف فرض است.  پس احتمال سوم هم تصور دارد و نتيجه اش همان است كه ايشان گفته اند كه وقتى شرط منتفى شد، هر دو ـ در جايى كه هر كدام حكم مستقل باشد ـ منتفى مى شود.  **تنبيه پنجم:** شهيد صدر(رحمه الله) در اين تنبيه يك اشكالى رامطرح مى كند و پاسخ مى دهد اشكال اين است كه شما كه جزا را معلق مى كنيد بر شرط و از تقييد حكم به شرط مفهوم استفاده مى كنيد اگر جائى آن شرط قيد حكم شد بدون ادوات شرط آنجا هم بايد قائل به مفهوم شويد و انتفاء سنخ حكم به انتفاء آن قيد را استفاده كنند حال يا از طريق اطلاق اوئى و واوى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى فرمود و يا از باب اطلاق در تقييد يا علت انحصارى بودن قيد و امثال آن و بگوئيد اگر آن قيد منتفى شود سنخ حكم منتفى مى شود و نتيجه اش سالبه كليه است چون اگر چه جمله شرطيه نيست ولى قيد براى موضوع نيست بلكه براى حكم است مثل (اكرم زيدا عند مجيئه) كه (عند) ظرف زمانى براى حكم وجوب اكرام است و لذا برخى هم گفته اند هر جا قيد راجع به حكم شد مفهوم دارد  چه بگويد ان جائك زيد فاكرمه و چه بگويد اكرم زيدا عند مجيئه و اين هم مثل تقييد به شرط قيد حكم سنخ است.  شهيد صدر(رحمه الله) اين شبهه را دفع كند و دفع اين شبهه هم به اين است كه ما در مفهوم شرط دو ركن نياز داشتيم يكى اين كه معلق بر شرط سنخ حكم باشد نه شخص حكم و انتفا شخص حكم مفهوم را نمى رساند و يكى هم اين كه در ترتب جزاء بر شرط اطلاق جارى شود به نحوى كه با اطلاق، ترتب و يا علت انحصارى شرط ثابت شود و يا اطلاق تعليق يا التصاق و توقف يا ارتباط سنخ حكم به آن شرط ثابت شود كه اقتضاى مفهوم و سالبه كليه را داشته باشد پس ارتباط جزاء به شرط بايد  به گونه اى مقيد باشد كه بشود در اين تقييد اطلاق جارى كرد و اين دو ركن براى استفاده مفهوم از جمله لازم است و در جائى كه جمله شرطيت باشد اگر يكى از آن تقريبات درست باشد اين دو ركن تمام است اما در جائى كه قيد به نحو ظرف زمانى در جمله حمليه آمده باشد هيچ يك از دو ركن مذكور جارى نيست ولذا مفهوم ندارد چون وقتى قيد آمد اين قيد ظرفيت يك نسب ناقصه است و وقتى نسب ناقصه شد طرف آن بايد موضوع يا محمول جمله حمليه باشد زيرا كه يك نسب ناقصه است كه حتى اگر به حكم برگردد به نسبت تامه در جمله حمليه بر نمى گردد بلكه به موضوع يا محمول آن بر مى گردد و كانّه گفته است وجوب عند المجى را انشا مى كنم و اين نسبت ناقصه اى است كه در طرف نسبت تامه انشائيه حكميه قرار مى گيرد و مخصص يك طرف نسبت تامه است و قبل از نسبت حكميه است كه نسبت تامه است  و در اين صورت ديگر نه مى توان اطلاق سنخ حكم را در طرف آن جارى كرد و نه مى توان اطلاق را در تعليق و يا تقييد به آن جارى كرد زيرا كه در طرف نسب ناقصه به لحاظ خود نسبت ناقصه اطلاق جارى نمى شود بلكه اطلاق در اطراف نسبت تامه و به لحاظ آن نسبت تامه جارى مى شود همانگونه كه قبلاً مشروحاً بيان شده است پس اگر قيد در جلمه حمليه آمد و نسبت ناقصه اى را كه تحليلى است و ذهنى نيست در برداشت دستمان از هر دو اطلاق خالى مى ماند به خلاف جمله شرطيه كه مشتمل بر نسبت ذهنى است ميان دو نسبت تامه شرط و جزاء كه نسبت تامه جزا را معلق و يا مربوط به صدق نسبت تامه جمله شرط كرده است كه هم در طرف جزاء نسبت حكميه تامه را داريم و مى توانيم با اطلاق سنخ حكم را ثابت كنيم و هم نسبت تقديرى و يا تعليق را داريم كه مى توانيم در آن هم اطلاق جارى كنيم و عليت انحصارى و يا اطلاق «اوى» و يا عموم تعليق و يا رفع اطلاق جزاء را به دست بياوريم كه مستلزم سالبه كليه است .  به تعبير مختصرى كه در صدر بحث مفهوم شرط گفتيم شرط در جمل شرطيه بعد از تماميت حكم و نسبت حكميه در جزاء است بر خلاف قيود در جمله حمليه كه  قبل از نسبت حكميه تامه است حتى اگر قيد حكم باشد لهذا هيچ كدام از آن دو اطلاق در آن جارى نيست و در نتيجه هيچ يك از تقريبات مثبت مفهوم شرط در آن موضوع پيدا نمى كند بلكه با انتفاى آن قيد شخص آن حكم منتفى مى شود همانند انتفاء ساير قيود و اوصاف در جمله حمليه و در اين تحليل فرقى هم نمى كند كه بگوييم مدلول تصديقى در جمله شرطيه به ازاء جمله جزا است و يا به ازاء تعليق است زيرا كه بنابر مبناى دوم باز هم نسبت تقدير و فرض ميان شرط و جزاء نسبت ذهنى و تامه است نه ناقصه ولهذا قائم بين دو نسبت تامه جمله شرط و جزاء در صدق است همانگونه كه گذشت ولذا اطلاق در مدلوى تصورى نسبت به جمله جزاء جارى مى شود و سنخ حكم را اثبات مى كند كه مقيد به فرض تحقق و صدق جمله شرط است تا از اطلاق اين دو مفهوم استفاده شود بر خلاف فرض اين كه قيد دال بر نسبت ناقصه و ربط خارجى ظرفيت و امثال آن در داخل جمله حمليه باشد و نسبت حكميه در طول آن باشد زيرا ديگر نسبت تامه ذهنى ديگرى نداريم كه نسبت حكميه تامه در طرف آن قرار گرفته باشد تا بتوان بااطلاق سنخ نسبت حكميه را معلق يا مشروط و مقيد به صدق آن كرد و از دو اطلاق مذكور مفهوم استفاده نمود بلكه مجراى هر دو اطلاق در چنين جمله اى منتفى مى باشد و در حقيقت چنين تقييدى مانند قيود و اوصاف موضوع حكم است كه با انتفايش شخص آن جعل و نسبت حكميه منتفى مى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (554)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 554  ـ   شنبه 1394/3/2**  بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه ششم:** شهيد صدر(رحمه الله) استثنا نموده است از مفهوم شرط جائى را كه ادوات شرط مفاهيم مستقل اسمى باشند و خودشان موضوع حكم در جزا قرار مى گيرند مثل «من» و «ما» شرطى كه در اين گونه موارد جمله شرطيه مفهوم نخواهد داشت مثل (من اكرمك فاكرمه) زيرا كه (من يكرمك) كه شرط قرار گرفته است قيد در موضوع جزا مى شود و موضوع جزا مقيد مى شود به آن مفهوم اسمى در جمله شرط و چنين جمله هايى مفهوم ندارد چون وقتى «من» موضوع جزا شد در اين جمله يعنى (اكرم من ...) در نتيجه انتفا شرط مستلزم انتفا موضوع جزا است و مثل شرطيه هاى مسوق براى تحقق موضوع جزا مى شود و مانند (ان رزقت ولدا فاختنه) مى شود كه انتفا شرط در آن مستلزم انتفا موضوع جزا است و انتفاء از باب سالبه موضوع است كه در هر جمله حمليه است و مفهوم نيست و مفهوم عبارت از آن شرطى است كه به انتفائش موضوع جزا ثابت باشد و حكم در آن نباشد از باب سالبه محمول اما جائى كه به انتفا شرط موضوع جزا منتفى باشد اين سالبه به انتفا موضوعش است كه حكم را از موضوعات ديگر نفى نمى كند پس ايشان اين را استثنا كرده و نكته استثنا را هم، اين گونه بيان كرده است كه «من» و «ما» كه ادوات شرط اسمى هستند موضوع جمله جزا قرار مى گيرد و قهرا موضوع اكرام مقيد به شرط مى شود.  اين بيان ايشان فى الجمله درست است ولى ظاهر عبارت ايشان اين است كه در صدد است كلاً ادوات شرط اسمى و مستقل را استثنا كند كه  ما اين كليت را قبول نداريم و صحيح آن است كه در مواضع مختلف فرق مى كند و بايد ديد «من» شرطيه و «ما» شرطيه كه در موضوع شرط قرار گرفته در جزا هم با آن خصوصيت صله آن موضوع است يا ذاتش موضوع است و صله اش شرط است يعنى يكرمك كه صله و محمول در جمله شرط است اين هم در جزا به نحو قيد اخذ مى شود يا خير برخى از جاها اين قيد اخذ نمى شود و محمول جمله شرط ، شرط مى ماند و ذات شرط موضوع جزا مى شود كه اگر اين گونه شد شرط در حقيقت (اكرامه لك) مى شود و خارج از موضوع جزا مى شود درست است كه ضمير به «من» بر مى گردد ولى ذات آن موضوع در جمله شرط بدون صله اش موضوع جزا قرار مى گيرد و شرط قيد موضوع جزا قرار نمى گيرد كه در اين صورت مفهوم دارد ولى اگر ظاهر جمله جزا اين باشد كه من با صله اش موضوع جزا است در اين صورت از باب سالبه به انتفا موضوع مى شود و (مثل ان رزقت ولدا فاختنه) مى شود ولى اگر عرف اين گونه استظهار كرد كه تنها ذات «من» شرطى در جزا اخذ شده است مثل «من استطاع اليه سبيلا» در آيه حج كه در اينجا موضوع الناس است و استطاعت شرط شده است بدون اين كه در موضوع جزا مستطيع قيد شده باشد لهذا آيه شريفه مفهوم دارد بنابراين ميزان اين نيست كه ادوات شرط اسمى و مستقل باشند و يا حرفى در برخى موارد اگر به جاى «من»، «اذا» هم مى آورد همان معنى را مى فهماند و در اين جهت ميزان عرف و قرينه و مناسبت حكم و موضوع است همانگونه كه در آيه حج به قرينه «ناس» استفاده مى شود كه آنچه موضوع جزا است «ناس» است و (من استطاع اليه سبيلا) شرطيت استطاعت را افاده مى كند و قهراً مفهوم خواهد داشت يا (من عمل خيرا فاكرمه) كه ظاهر در اين است كه عمل خير شرط است در اكرام انسانى و موضوعش كل احد است و عرفا فرقى نمى كند (من) بگويد يا بگويد (اذا عمل احد خيراً فاكرمه) و هر دو از حيث داشتن مفهوم على حد واحد هستند پس همه جا صله شرط و محمول جمله شرط قيد در جزا قرار نمى گيرد و به اختلاف موارد مختلف است خيلى از جاها در ادوات شرطى كه اسم هم نبوده و حروف هستند همين گونه است و مفهوم ندارد مثل (ان اكرمك احد فاكرمه) كه مى خواهد بگويد (اكرم من يكرمك) و مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) است پس هر جا عرف خصوصيت جمله شرط را قيد جزا قرار داد در اين صورت انتفا شرط مستلزم انتفا موضوع جزا است و ديگر مفهوم ندارد و اگر عرف استفاده كرد كه موضوع جزا مقيد نيست به صله در شرط و جزا، فقط ذات «من» يا «ما» است در اين صورت تقريبات مفهوم جارى مى شود .  رسيديم به تنبيه هفتم و هشتم كه دو تنبيه مهمى هستند كه در فقه هم مثال هاى زيادى دارند .  **تنبيه هفتم:** در مورد تعارضى است كه بنابر مفهوم بين دو جلمه شرطيه كه جزاى آنها واحد است ولى شرط آنها متعدد است شكل مى گيرد مثلا در باب حد ترخص و وجوب قصر يك روايت آمده است و گفته است (كه اذا خفى الاذان فقصر) و عدم سماع و شنيده نشدن اذان را معيار قرار داده است و حد ترخص را اين گونه مشخص كرده كه شايد صحيحه عبدالله بن سنان باشد و در روايت ديگر آمده است (اذا خفى الجدران او توارى فليقصر)([1]) يعنى اگر انسان به قدرى دور شد كه آخرين ديوار را نبيند يا  او را از آنجا نبينند در اين صورت نماز را شكسته بخواند و يك حكم در جزاء هر دو با دو شرط است و هر كدام مى گويد معيار اين است كه اگر مفهوم داشته باشند تعارض پيدا مى شود و مفهوم هركدام با منطوق ديگرى معارض مى شود يعنى اگر مفهوم در جمله شرطيه نباشد اين تعارض موجود نيست چون دو حكم مثبتين هستند و اين مى گويد آن موجب قصر است و ديگرى مى گويد اين هم موجب قصر است و اين دو منافاتى با هم ندارد اما اگر شرطيه داراى مفهوم باشد تعارض شكل مى گيرد و در حقيقت اين تعارض دو شرط دارد.  1) اين كه شرطيه مفهوم داشته باشد.  2) اين كه نسبت بين دو شرط عموم و خصوص من وجه باشد اما اگر نسبتشان تساوى باشد در صدق كه گفته شده است اين چنين است كه هر گاه خفاء جدران باشد خفاء اذان هم هست در اين صورت هم ديگر تعارضى ندارد و تعارض وقتى است كه شرطها مورد افتراق داشته باشند و مورد اجتماع و اگر هم عموم و خصوص مطلق باشند در اين صورت تعارض على اى حال است ولو مفهوم هم نداشته باشند و خارج از بحث ما مى شود چون اگر مثلا خفا جدران متاخر باشد و دائره ديد بيش از دائره شنود باشد در اين صورت ميان دو منطوق تعارض شكل مى گيرد و چون كه نمى شود حكم واحد قصر موضوعش اقل و اكثر هر دو باشد و اين تعارض خارج از بحث مفهوم شرط است .  اگر دو شرط متباين با هم باشند به نحو تضاد كه هيچ وقت با هم جمع نشوند و هر يك بدون ديگرى شكل بگيرد و مورد اجتماع نداشته باشند در اين جا هم بين مفهوم هر يكى با منطوق ديگرى تعارض هست ولى اين تعارضى است كه يك راه حل بيشتر ندارد كه راه حلش تقييد مفهوم است و راه جمع ديگرى ندارد چنانچه خواهد آمد برخلاف جائى كه عموم و خصوص من وجه است كه راه حل بيشتر دارد در اين جا مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([2]) براى حل اين تعارض 4 راه حل ذكر مى كند .  **اول:** اين كه در چنين جملاتى اصل مفهوم الغاء مى شود و مى گوئيم نه اين يكى مفهوم دارد و نه آن ديگرى.  **دوم:** تقييد اطلاق مفهوم است كه بگوئيم منطوق بر مفهوم مقدم است و منطوق هر كدام مفهوم ديگرى را تقييد مى زند و مفهوم اذا خفى الاذان فقصر اين مى شود كه (اذا لم يخف الاذان لم يقصر الا اذا خفى الجدران) كه مشهور اين علاج را انتخاب كرده اند كه در اين صورت اصل مفهوم باقى مى ماند ولى اطلاقش قيد مى خورد.  **سوم:** در منطوق هر دو تصرف كنيم يعنى جمع به «واو» مى كنيم و مى گوييم اگر هر دو محقق شدند قصر واجب مى شود و اطلاق مفهوم در هر دو حفظ مى شود كه اگر هر كدام نباشد ديگر قصر واجب نيست .  **چهارم:** رفع يد از ظهور منطوق است ولى نه به اين نحو كه در وجه سوم گفته شد كه مجموع شرط باشد بلكه بگوئيم آنچه شرط است جامع بين اين شرط و آن شرط است و از ظهور منطوقين در شرط بودن خصوص آن عنوان رفع يد كنيم كه نتيجه آن همان نتيجه وجه دوم است كه اطلاق مفهوم مقيد مى شود در هر كدام به منطوق ديگرى و ايشان در اين جا از قاعده واحد هم استفاده كرده است و مى فرمايد مقتضاى قاعده عقلى واحد اين وجه است زيرا كه يك معلول نمى تواند دو علت داشته باشد و در نتيجه آنچه كه شرط علت است جامع ميان آنها است و نتيجه همان كفايت هر كدام از اين دو شرط مى باشد مانند وجه دوم و تقييد به او مى شود .  مى توان وجه پنجمى هم از كلمات صاحب كفايه ذكر كرد كه بگوئيم يكى مفهوم دارد و ديگرى مفهوم ندارد كه اين وجه جمع نيست چون بالاخره تعارض بين مفهوم آن جمله اى كه مفهوم دارد و منطوق ديگرى باقى مى ماند ولذا گفته شده در نسخه تصحيح شده كفايه اين وجه قلم خورده است.  در اين جا مرحوم ميرزا(رحمه الله)([3])فرموده اند كه وجوه جمع دو وجه بيشتر نيست و آن وجه دوم و سوم است و بازگشت وجه چهارم به وجه دوم مى باشد اما وجه اول كه از اصل مفهوم دست بكشيم اين بيش از مقدار تعارض است ، تعارض به مقدار تنافى و تناقض است و اين جا بين اصل دو مفهوم تنافى نيست و تنافى ميان اطلاق هر يك از دو مفهوم با منطوق ديگرى است. بله، در اين جا وجهى ذكر كرده اند كه اگر دلالت بر مفهوم وضعى باشد و به هم بخورد ، اصل دلالت بر مفهوم به هم مى خورد و از بين مى رود ولى بحث ما در دو دليل منفصل است و شايد اين حرف در دليل متصل درست باشد و باعث اجمال شود ولى دليل منفصل معناى لغوى را عوض نمى كند بلكه مدلول تصديقى را تغيير مى دهد و در اين جا هم اگر ادوات شرط يا هيئت شرطيه وضعاً و يا انصرافاً عليت انحصارى را مى فهماند و از اين عليت انحصارى سالبه كليه فهميده مى شود اين دلالت بر سالبه كليه باقى مى ماند و منطوق ديگرى قرينه مى شود كه انحصار اضافى بوده و نسبت به غير از منطوق ديگرى است و منطوق هر دليل اطلاق انحصار را به هم مى زند نه اصلش را حتى اگر دلالت بر انحصاريت وضعى باشد دلالت و معناى استعمالى به هم نمى خورد پس وجهى ندارد كه اصل دلالت بر سالبه كليه منتفى شود و وجه اول صحيح نمى باشد.  وجه چهارم هم به وجه دوم برگشت مى كند و اين همان تقييد اطلاق مفهوم هر كدام به منطوق ديگرى و يا تقييد «أوى» است به تعبير مرحوم ميرزا(رحمه الله) چون كه معمولا ممكن است جامع حقيقى بين شرطها نباشد و در اين شرطيه ها معمولا جامع انتزاعى است و اگر باشد هم نتيجه همان تقييد به «او» است و اما وجه عقلى كه قاعده واحد باشد هم در اين گونه موارد يعنى احكام شرعى اعتبارى درست نيست و هم فى نفسه در علت و معلولهاى حقيقى است نه در موضوع و شرط كه علت اصطلاحى نمى باشند .  بله، فرقى بين وجه چهارم و دوم هست در جائى كه حكم جزا قابل تعدد باشد مثل (اكرم زيداً اذا جاءك) و (اكرم زيداً اذا برّ والديه) كه اگر هر دو شرط با هم محقق شد و مى شود دو وجوب اكرام باشد در اين صورت اگر گفتيم كه جامع ميان دو شرط علت است جائى كه هر دو باشد يك وجوب بيشتر نخواهد بود و أما اگر وجه دوم باشد به نحوى كه دو علت مستقل باشند مى شود دو وجوب در مورد اجتماع فعلى باشد وليكن اين مربوط مى شود به تنبيه آينده و مبحث تداخل اسباب و ربطى به حل تعارض ميان مفهوم و منطوق ندارد.  بنابراين حق با مرحوم ميرزا(رحمه الله)است كه اين موارد از باب تعارض مفهوم هر كدام با منطوق ديگرى است و به تعبير ديگر تعارض ميان اطلاق مقابل با تقييد با اطلاق مقابل با تقييد «اوئى» است و راه حل تقييد يكى از اين دو بر ديگرى است و الا تساقط است و به عبارت ديگر دلالت بر مفهوم به خاطر نكته اى است كه در منطوق آمده و آن اطلاق «اوئى» و «واوى» است كه يكى تماميت و استقلاليت و ديگرى انحصاريت و مفهوم را درست مى كند و هر كدام از اين دو اطلاق را كه به ديگرى قيد بزنيم تعارض حل مى شود و راه حل دوم تقييد اطلاق مقابل او است و راه حل سوم تقييد اطلاق مقابل واو مى باشد و امر دائر است بين تقييد احدالاطلاقين و لهذا بحث بعد از صاحب كفايه(رحمه الله) روى اين دو وجه رفته است و بحث شده است كه آيا اطلاق «اوئى» مقدم است پس تقييد «واوى» شكل گرفته و مجموع شرط مى شوند و مفهوم بر منطوق مقدم مى شود و يا اطلاق «واوى» مقدم است پس مفهوم مقيد مى شود و هريك از دو شرط مستقلاً موجب آن حكم است و اگر هيچ كدام مقدم نشود تعارض و تساقط شكل مى گيرد كه نتيجه آن مى شود كه در فرض اجتماع هر دو شرط آن حكم ثابت خواهد بود و در فرض عدم تحقق هر دو حكم منتفى بود، و در مورد تحقق يكى دون ديگرى بايد به اصول لفظى يا عملى ديگر رجوع شود اما جائى كه دو شرط متباين با هم در صدق ـ يعنى متضاد ـ باشند آن جا ديگر نمى توانيم اطلاق «واوى» را قيد بزنيم چون قابل جمع نيستند لذا متعين است كه اطلاق «اوئى» را قيد بزنيم و در حقيقت منطوق هريك اخص از اطلاق مفهوم در ديگرى خواهد شد كه از موارد تقييد و تخصيص است و اين صورت هم از موضوع بحث خارج است .      [1]. وسائل الشيعه، ج8، ص472.  [2]. كفاية الاصول ، ص201.  [3]. فوائد الاصول، ج2، ص486. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (555)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 555  ـ   يكشنبه 1394/3/3**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تنبيه هفتم بود جائى كه دو شرطيه داشته باشيم كه هر دو هم مفهوم داشته باشند و حكم در جزائشان يكى باشد مثل وجوب قصر ولى شرط متفاوت باشد و در يكى خفاء جدران است و در ديگرى خفاء اذان است كه در اين جا عرض شد بين منطوق هر يكى با مفهوم ديگرى تعارض مى شود در جائى كه نسبت عموم و خصوص من وجه باشد و اين مورد بحث است .  در اين جا گفته شد كه تعارض بين اطلاقين است و به تعبير خوب ميرزاى نائينى(رحمه الله)تعارض بين اطلاق «اوئى» و «واوى» است اگر تقييد به «واو» بزنيم مفهوم حفظ مى شود ولى منطوق مقيد مى شود به مجموع دو شرط و اطلاق در مقابل تقييد به «واو» از بين مى رود اگر تقييد به او بزنيم در اين صورت اطلاق مفهوم مقيد مى شود و هر يك علت مستقل مى گردد و از سكوت از «واو» استقلاليت و اين كه هر كدام محقق شود براى وجوب قصر كافى است فهميده مى شود و از سكوت از او انحصاريت فهميده مى شود و از انحصاريت مفهوم و سالبه كليه فهميده مى شود و در اين جا تعارض بين اين دو اطلاق است.  در اين جا مرحوم نائينى(رحمه الله)([1])بعد از اين كه بحث را به تعارض اين دو اطلاق بر مى گرداند مى فرمايد مقتضاى قاعده تعارض و تساقط است چون اين ها دو اطلاق هستند و هيچ كدام بر ديگرى ترجيح ندارد سكوت از «واو» و سكوت از (او) هر دو هست ولى مى دانيم كه يكى از اين ها نبايد باشد يا شرط عدل دارد اگر تام باشد و يا دو شرط تام نيستند و مجموع آنها شرط است و مقتضاى قاعده تعارض و تساقط است و وجهى براى تقدم يكى بر ديگرى در كار نيست چون هر دو يك سنخ دلالت يعنى اطلاق هستند و نتيجه بعد از تعارض اين مى شود جائى كه هر دو شرط باشد اين جا وجوب قصر ثابت است به مقتضاى منطوق هر دو و جائى كه هر دو نباشند وجوب تمام ثابت است به مقتضاى مفهوم هر دو و جائى كه يكى باشد و ديگرى نباشد در اين صورت دال بر وجوب قصر نداريم چون اطلاق («واوى») ساقط شده است و دال بر عدم قصر هم نداريم چون كه اطلاق اوى ديگرى هم ساقط شده است و رجوع به اصل عملى مى شود و اصل عملى برائت از وجوب قصر است و نتيجه همان نتيجه اى مى شود كه در وجه سوم بود يعنى مطابق تقييد «واوى» مى شود و استقلاليت ثابت نمى شود و قصر تنها در فرض تحقق مجموع ثابت مى شود و نتيجه مثل جائى مى شود كه تقييد «واوى» ثابت شده باشد با اين فرق كه اگر قائل به تعارض و تساقط شديم وجوب قصر را در فرض تحقق يكى از دو شرط با اصل عملى نفى مى كنيم ولى اگر وجه سوم ثابت مى شود به عنوان جمع عرفى با دلالت مفهومى و دليل اجتهادى كه اطلاق مفهوم هر دو شرطيه است وجوب قصر را نفى مى كرديم در جائى كه يكى باشد و ديگرى نباشد.  بعد ايشان اشكالى مى كند و پاسخ مى دهد كه اگر كسى بگويد اين  كه گفتيد مقتضاى قاعده تعارض و تساقط است اين در جائى است كه دو اطلاق هم عرض با هم باشند اما اين جا دو اطلاق در طول هم هستنند زيرا كه اطلاق «اوئى» عبارت از انحصاريت علت تامه و شرطيت است پس بايد عليت در مرتبه سابقه ثابت شود و عليت با اطلاق «واوى» ثابت مى شود و اين اولا بايد ثابت شود تا نوبت به اطلاق «اوئى» و انحصاريت علت برسد و وقتى اطلاق «اوئى» در طول اطلاق «واوى» شد ديگر نمى تواند با آن معارضه كند و تساقط هر دو محقق شود.  ايشان از اين اشكال جواب مى دهد كه دو تقرير مرحوم ميرزا(رحمه الله)در بيان پاسخ از اين اشكال با هم فرق دارند در اجود التقريرات مى گوئيد ميزان در تعارض هم رتبه بودن نيست بلكه هرگاه علم اجمالى به كذب يكى از دو دليل داشتيم و مرجحى نبود تعارض و تساقط مى شود چه در يك رتبه باشند و چه در دو مرتبه و اين جا مى دانيم يا اطلاق «اوئى» نيست و يا اطلاق «واوى» نيست و اين موجب تعارض و تساقط اين دو اطلاق مى شود حتى اگر در يك رتبه نباشند مطلب مرحوم ميرزا(رحمه الله) سه بخش دارد .  1 ـ يك بخش اين است كه ما بعد از تعارض و تساقط به اصل عملى رجوع مى كنيم و اصل عملى برائت از وجوب قصر و ثبوت وجوب تمام است .  2 ـ بخش دوم اشكال و جوابى است كه در ذيل كلامشان آمده است كه اين دو اطلاق در طول هم هستند و اگر در طول باشند مانع از تعارض و تساقط مى شوند.  3 ـ بخش سوم هم اصل مطلب ايشان است كه چون اين دو دلالت هر دو اطلاقى هستند هيچ كدام بر ديگرى تقدم ندارد و هر دو تعارض كرده تساقط مى كنند و بر هر سه بخش اشكال شده است .  اما راجع به بخش اول كه فرمودند بعد از تساقط به اصل عملى رجوع مى شود و اصل عملى برائت از وجوب قصر است و نتيجه، نتيجه تقييد به «واو» است ممكن است اين كلام ايشان مخصوص به اين مثال باشد و ممكن است براى همه موارد و يك قاعده كلى باشد .  اگر ناظر به اين مثال باشد دو اشكال بر ايشان وارد مى شود.  **اشكال اول:** اين است كه در اين فرع فقهى مرجع اصل لفظى است نه اصل عملى يعنى ما در اينجا اصل لفظى و دليل اجتهادى ما فوق داريم كه حاكم بر اصل عملى است و آن اصل لفظى بر عكس است و نتيجه تقييد «اوئى» را ثابت مى كند زيرا كه مسافر به مجرد خروج از شهرش مسافر مى شود و اگر اين دو شرطيه نبودند از اول خروج از شهرش مصداق مسافر و ضرب فى الارض شده و مشمول روايات وجوب قصر بود وليكن روايات اذا خفى الاذان و خفى الجدران مخصص ادله وجوب قصر بر مسافر مى باشند كه اگر اين ها تعارض نمى كردند به آنها عمل مى شد و حال كه تعارض مى كنند در مقدار تعارض مرجع عام فوقانى است كه ادله وجوب قصر است و نتيجه در مورد تحقق يكى از دو شرط وجوب قصر مى شود.  بنابراين اولين اشكال اين است كه ما اين جا اصل لفظى داريم كه  وجوب قصر را اثبات مى كند و حاكم است بر اصل برائت از قصر حاصل اينكه اگر به مجرد خروج از شهر مسافر صدق مى كند اطلاقات وجوب قصر آنها را مى گيرد و به مقدارى كه هر دو مفهوم حجت هستند يعنى جايى كه هيچ كدام از خفاء جدران و خفاى اذان نشده است آن مقدار از عموم وجوب قصر بر مسافر خارج مى شود و در مقدار مشكوك كه تحقق احدهما هست چون كه دو دليل تعارض و تساقط كرده اند مرجع عموم وجوب قصر خواهد بود و نتيجه، نتيجه جمع «اوئى» مى شود يعنى احدهما براى وجوب قصر كافى مى شود .  اما اگر گفتيم كسى كه ديوار شهرش را مى بيند و يا صداى اذان را مى شنود بر او مسافر صدق نمى كند يا شك كنيم كه صدق مى كند يا نه در اين جا باز هم مرجع اصل عملى نيست بلكه ما يك عام فوقانى داريم كه آن مرجع است و آن ادله وجوب تمام بر كل مكلفين است زيرا كه از برخى روايات در باب اعداد فرايض و امثال آن استفاده مى شود كه بر هر مكلفى تمام واجب است و دليل قصر در سفر در حقيقت مخصص آن عام است كه اگر اجمال مفهومى داشته باشد و يا اصلاً شامل نشود و دو شرطيه مفهومشان با منطوق ديگرى معارضه كند مرجع عموم ادله وجوب تمام است .  پس اگر مسافر صدق مى كند عام فوقانى وجوب قصر است و نتيجه تقييد اوى است و اگر شبهه داريم و صدق نمى كند عام فوقانى وجوب تمام بر هر مكلف است و نتيجه تقييد «واوى» است پس در هر دو صورت اصل لفظى داريم كه بر اصل برائت و عملى حاكم است و ثانياً با قطع نظر از وجود اصل لفظى اين كه اصل عملى برائت از وجوب قصر است اين هم درست نيست زيرا كه اگر حضر و سفر شرط وجوب تمام و وجوب قصر است مكلف علم اجمالى پيدا مى كند كه يا قصر بر او واجب است و يا تمام و اين علم اجمالى منجز است چون كه بين متباين است و برائت از يك طرف آن معارض است با برائت از طرف ديگر و در مانحن فيه در طرف وجوب تمام هم برائت جارى است و بعد از تساقط علم اجمالى منجز مى شود بله، اگر در شبهه حكميه قائل به استصحاب شديم چون كه قبل از رسيدن به خفاى اذان يا خفاى جدران، تمام واجب بوده است استصحاب بقاى وجوب تمام جارى است ليكن اين استصحاب وجوب تمام در موردى كه وقت هنوز داخل نشده بود يك استصحاب تعليقى است چون قبلاً هنوز وقت بر او داخل نشده بود تا وجوب تمام آن نماز بر او فعلى بوده باشد و به نحو استصحاب تعليقى است كه جارى نيست . بله، اگر وقت، قبلاً بر او داخل شده باشد و بعد به آن نقطه برسد، مى شود آن استصحاب وجوب تمام را جارى كرد و علم اجمالى مذكور انحلالى حكمى پيدا مى كند و اصل برائت از وجوب قصر جارى مى شود .  البته اين در صورتى است كه وجوب تمام و وجوب قصر دو حكم در دو موضوع باشد كه حكم هر يك با ديگرى فرق كند مثل (المسافر يجب عليه القصر) و (الحاضر يجب عليه التمام) اما اگر يك حكم بيشتر جعل نشده باشد و آن هم أمر به جامع بين نماز چهار ركعتى مقيد به حضر و نماز دو ركعتى مقيد به سفر و اين وجوب فعلى شده است و متعلق به جامع بين دو شقى است كه هر شق يك قيد دارد به نحو قيد واجب نه وجوب در اين صورت استصحاب تنجيزى هم ديگر جارى نيست زيرا كه شك در وجوب نيست بلكه شك در امتثال و محصل آن جامع معلوم الوجوب است يعنى شك داريم كه آن جامع معلوم الوجوب دو طرفش كه يكى مقيد به حضر است و ديگرى به سفر ، مبدأ قيد آنها كجاست و آيا خفاء جدران تنها و يا اذان تنها قيد نماز تمام است و يا قيد نماز قصر است؟ و چون كه مى دانيم قيد يكى از آن دو است در حقيقت علم اجمالى به جعل وجوب أحد الجامعين داريم و اين علم اجمالى در شبهه حكميه منجز است و هيچ يك از آنها حالت سابقه ندارد تا استصحاب شود و برائت از هريك معارض با ديگرى است و علم اجمالى منجز است و احتياط واجب است .  اما اگر نظر ايشان به همه موارد است نه خصوص مثال قصر و تمام اشكال ديگرى  وارد مى شود كه اصلاً ممكن است حكم معلق در شرطيه حكم ترخيصى باشد و با انتفائش حكم الزامى ثابت است مثلاً وجوب نفقه يا حرمت خروج زن در عده كه اگر عده حامل به وضع حمل باشد با وضع حمل حرمت خروج زوجه رفع مى شود و وجوب نفقه بر زوج هم مرتفع مى گردد و اگر با مضىّ سه ماه باشد آن رفع مى شود حال اگر هريك در يك دليل آمده باشند به نحو شرطى، تعارض مى شود و اصل برائت اطلاق «اوئى» را ثابت مى كند و نتيجه نفى وجوب نفقه و يا حرمت خروج است.      [1]. اجود التقريرات، ج4، ص423 و فوائد الاصول، ج1، ص484ـ 489. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (556)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 556  ـ   دوشنبه 1394/3/4**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تعارض دو شرطيه بود كه جزائشان يك حكم بود و شرطشان متعدد و عرض كرديم در اين جا مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى فرمايد در حقيقت اطلاق مفهوم هر كدام با اطلاق منطوق ديگرى معارض است و تعارض بين دو اطلاق است كه هيچيك بر ديگرى مقدم نيست و با هم تساقط مى كنند يعنى دو اطلاق در جمله شرطيه داريم يكى اطلاق مقابل تقييد به (واو) كه مى گويد شرط تمام الموضوع و علت تامه است و اگر چيز ديگرى جزء العله و دخيل بود بايد مى آورد چون نياورد معلوم مى شود كه شرط مذكور در منطوق تمام العله است و ديگرى، اطلاق مقابل تقييد به (أو) يا اطلاق عدلى كه اگر چيز ديگرى و علت ديگرى هم بود بايد آن را با عطف به (او) ذكر مى كرد و سكوت از آن انحصاريت  را ثابت مى كند و چون نياورده انحصاريت علت هم فهميده مى شود كه همان سالبه كلى و مفهوم است و تعارض بين اين دو اطلاق در دو شرطيه است كه موجب تساقط آنها مى شود و نتيجه، نتيجه تقييد به (واو) مى شود چون اگر هر دو نباشند تعارض نيست و يا جايى كه هر دو شرط باشند باز هم حكم جزاء ثابت است و جايى كه يكى باشد و يگرى نباشد مورد تعارض دو اطلاق مذكور است كه تساقط كرده و به أصل برائت از وجوب قصر و استصحاب بقاى تمام رجوع مى شود كه از نظر نتيجه همان نتيجه تقييد اطلاق (واوى) است سپس بر اين مطلب اشكال طوليت اطلاق (اوى) نسبت به اطلاق (واوى) را وارد مى كند و پاسخ دادند كه اين طوليت و تعدد رتبه مانع از تعارض نيست زيرا كه علم اجمالى موجب تعارض مى شود چه دو اطلاق در طول هم باشند و چه در عرض يكديگر و گفتيم كه كلام ايشان سه بخش دارد يكى اصل اين كه مرجحى ميان دو اطلاق متعارض نيست و ديگرى اين كه اصل عملى پس از تعارض برائت از وجوب قصر است و نتيجه اش تقييد به (واو) است نه تقييد به (او) و يك بخش هم اشكال طوليت و جواب آن است .  بحث از بخش مربوط به جريان أصل برائت از وجوب قصر و اين كه بعد از تعارض نتيجه همان نتيجه تقييد به (واو) است، گذشت و فعلاً بحث از بخش دوم فرمايش ايشان كه اشكال طوليت و جواب آن است، مى باشد و ايشان اشكال طوليت را پذيرفته است و در اجود التقريرات اين گونه جواب مى دهد كه وحدت رتبه در تعارض شرط نيست اگر علم اجمالى به كذب يكى از آن ها داشته باشيم لهذا تعارض و تساقط ثابت است .  اين بخش دوم مطلب ايشان هم تمام نيست براى توضيح مطلب ايشان ابتداء نسبت به تطبيق اين طوليت ادعا شده بر دو اطلاق متعارض شبهه اى مطرح مى شود كه اين طوليت بين اطلاق (اويى) هر كدام از دو شرطيه با اطلاق (واوى) منطوق خود آن جمله است يعنى وقتى مى گويد (اذا خفى الجدران فقصر) اول بايد ثابت كنيم كه خفاى اذان علت تامه است و اين را با اطلاق (واويى) ثابت كنيم بعد بايد ثابت كنيم كه خفاء اذان منحصر هم است و اين اطلاق اويى با اطلاق (واوى) خود اين شرطيت معارض نيست بلكه مفهوم هر كدام منطوق و شرطيت ديگرى را نفى مى كند نه منطوق و شرط خودش را پس اگر ما طوليت را هم قبول كنيم طوليت بين اطلاقين هر كدام نسبت به شرط خودش است كه با آن تعارضى ندارد و تعارض با شرط ديگرى است كه در طول آن نيست پس متعارضين هم عرض هستند يعنى اطلاق (اوئى) دال بر انحصاريت و نفى وجود علت تامه ديگرى است كه با علت تامه خود آن شرط معارض نيست بلكه معارض است با علت تامه بودن شرط در جمله ديگرى بنابراين متعارضينى كه تساقط مى كنند در طول همديگر نيستند بلكه در عرض همديگر هستند چون اطلاق (واوى) در يكى است و معارض آن كه اطلاق (اوى) است در ديگرى .  بنابر اين اطلاقين متعارضين با همديگر عرضيت دارند بله، اگر اطلاق اويى در هر كدام با اطلاق (واوى) خودش معارض بود در اين صورت احدهما در طول ديگرى مى بود ليكن اينچنين نيست .  پاسخ اين شبهه روشن است و به دو تعبير مى توان آن را تقرير كرد 1) يكى اين كه درست است كه بين اطلاق (اوئى) و انحصاريت در هر كدام با اطلاق (واوى) و عليت تامه بودن شرط در دليل ديگر تعارض است ولى اگر اين اطلاق (اويى) بر آن اطلاق (واوى) در ديگرى مقدم باشد معنايش اين مى شود كه آن شرط ديگر يعنى بقاء جداران مثلاً به تنهايى كافى نباشد و جزء علت است ولى اين لازمه اش اين است كه پس خفاى اذان هم بايد جزء علت باشد نه تمام علت چون اگر علت تامه باشد خفاء وجدران مطلقا بى اثر و لغو است و اين يعنى در حقيقت تقدم اطلاق (اويى) در هر كدام مستلزم دو تقييد (واوى) است يكى در شرط ديگرى و يكى هم در شرط خودش چون شرط خودش هم بايد جز العله باشد بنابر اين در حقيقت اطلاق (اوئى) اگر مقدم بشود بر اطلاق (واوى) در شرطيه ديگرى كه در عرض آن است شرط خودش را هم از تماميت مى اندازد و آن هم جز العلة مى شود ولذا اطلاق (اوئى) در هر كدام اطلاق (واوى) در هر دو را قيد مى زند و چون هر دو را قيد مى زند با هر دو معارض است يعنى با اطلاق و اوى در شرطيه خودش هم معارض است با اين كه در طول آن است .  2 ـ يك بيان ديگرى هم موجود است و آن اين كه منطوق هر كدام از دو شرطيه ها دو دلالت دارند يكى دلالت وضعى با نصوصيت بر اصل ترتب و دخل شرط در حكم ولو به نحو جزء العله كه اين مدلول وضعى شرطيه است و ديگرى دلالت اطلاقى حتى اگر مفهوم هم نداشته باشد بر اين كه شرط علت تامه است كه همان اطلاق (واوى) است كه در اشكال فرض شده كه در طول يكديگر هستند حال آن دلالت اول كه وضعى و صريح است در هر طرف موجب تكذيب و تقييد يكى از اين دو اطلاق (واوى) و (اوئى) طولى در ديگرى است يعنى اگر هر دو اطلاق طولى در يكى صحيح باشد شرطيه ديگرى اصلش صحيح نخواهد بود و شرط ذكر شده در آن دخالتى در وجوب قصر حتى به نحو جزء العله هم نخواهد داشت چون كه جزء ديگر ندارد و معقول نيست لهذا اصل دلالت بر ترتب و دخالت شرط در حكم جزا ساقط مى شود كه اين مدلول وضعى و صريح آن شرطيه است و در حكم اخص از دو اطلاق است لهذا ميان دو اطلاق طولى در دليل ديگر تعارض شكل مى گيرد كه نسبت به يكديگر طولى هستند و اين يعنى اطلاق (اوئى) در هريك از دو شرطيه دو معارض دارد يكى اطلاق (واوى) در منطوق ديگرى به ملاك تضاد و ديگرى اطلاق (واوى) در منطوق خودش به ملاك تقدم مدلول صريح و اخص شرطيه ديگر كه موجب علم اجمالى بكذب يكى از دو اطلاق طولى مى شود و در اين تعارض دوم گفته مى شود كه چون طرفينش طولى هستند اطلاق دوم و متأخر متعين است براى سقوط و تعارض ممكن نيست.  پس در حقيقت اطلاق (اويى) در هريك از دو شرطيه دو معارض دارد يك اطلاق (واوى) خودش و يكى هم اطلاق (واوى) شرطيه ديگر كه دو معارض مستقل از هم كه يكى به ملاك تناقض است و ديگرى به ملاك وجود مخصص براى يكى از اين دو است كه همان مدلول صريح شرطيه ديگرى است پس اين كه گفته مى شود اطلاق (اويى)  در هر كدام فقط با اطلاق (واوى) در ديگرى معارض است و در طولش نيست صحيح نمى باشد پس اشكال طوليت به يكى از دو تقريب شكل مى گيرد .  مرحوم ميرزا(رحمه الله) در أجود التقريرات جواب داده است كه طوليت ملاك تعارض نيست بلكه علم اجمالى ملاك تعارض است كه آن هم در اين جا موجود است  و موجب تعارض و تساقط مى شود و و اين تقريرات بخش دوم كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) است وليكن نه أصل اشكال طوليت صحيح است و نه اگر طوليت در كار باشد پاسخ ايشان تمام است.  اما پاسخ تمام نيست زيرا كه در فرض طوليت  علم اجمالى هم منحل مى شود به علم تفصيلى به كذب اطلاق طولى و شك بدوى در صحت اطلاق ديگر كه بايد به آن اخذ شود و حجت باشد و به عبارت ديگر در تعارض وحدت رتبه را شرط نمى كنيم ولى علم اجمالى شما به كذب احدهما منحل مى شود زيرا اگر كه انحصاريت فقط براى علت تامه ثابت باشد ديگر يقينا اينجا اطلاق (اويى) نداريم زيرا كه آن شرط يا علت تامه نيست و يا اگر هم هست، منحصره نيست پس علت تامه منحصره بودن معلوم العدم است و موضوعى براى تمسك به اطلاق (اوئى) نيست و اطلاق دوم يعنى اطلاق (واوى) محتمل الثبوت است كه لازم است به آن تمسك شود زيرا كه الضرورات تقدر بقدرها و هر دلالت و اطلاقى كه بشود صحيح باشد بايد به آن تمسك كرد و حجت است بنابراين پاسخ مذكور ايشان قابل قبول نمى باشد.  أما اصل اشكال طوليت هم صحيح نيست و پاسخ صحيح از آن انكار خود طوليت است چون در اطلاقى كه اثبات انحصار مى كند كه اطلاق (اوى) است فرقى نمى كند اين كه شرط جز العله باشد، و يا تمام العله، زيرا كه وجود علت تامه ديگرى را نفى مى كند در موارد انتفاى اين شرط اما اين كه اين شرط علت تامه است و يا علت ناقصه مربوط به اطلاق (واوى) منطوق است نه به اطلاق تعليق و توقف كه مثبت انحصاريت است و به عبارت ديگر اطلاق (اوئى) نافى وجود عدل است كه نفى عدل متوقف بر تماميت شرط در عليت نيست و چه آن شرط تمام الموضوع باشد و چه جزء الموضوع و العله،  اطلاق (اوئى) جارى شده و وجود عدل براى آن را نفى مى كند كه انحصاريت و انتفاى حكم در فرض انتفاء آن شرط را ثابت مى كند لهذا دو اطلاق (اوئى) و (واوى) در هر شرطيت هم عرض هستند و طوليت و ترتبى بين آنها نيست نه به لحاظ دال كه سكوت از (او) و سكوت از (واو) است و نه به لحاظ مدلولهايشان كه انحصاريت شرط و تماميت آن است كه اطلاق (اوئى) اثبات و انحصاريت و اطلاق (واوى) كفايت را اثبات مى كند.  بنابراين استفاده سالبه كليه و مفهوم متوقف بر اين نيست كه كفايت و تماميت شرط كه مدلول اطلاق (واوى) است ثابت باشد چه باشد و چه نباشد اطلاق (اوئى) در آن جارى است و انحصاريت را ثابت مى كند و نه دال يكى متوقف بر ديگرى است و نه مدلولش در طول مدلول ديگرى است و لذا اطلاق (أوئى) در هريك هم عرض با اطلاق (واوى) در شرطيه ديگرى و اطلاق (واوى) خودش بوده و هر سه ساقط مى شود.  در تقريرات فوائد الاصول بيان ديگرى آمده است غير از علم اجمالى و تعبيرات آن تقريب ذكر شده فرق مى كند در آن مى گويد اگر كسى بگويد انحصاريت شرط در طول عليت تامه آن است و امر دائر است بين دو تقييد و يا يك تقييد زيرا اگر اطلاق (اويى) تقييد بزنيم يك اطلاق را مقيد كرديم و أما اگر اطلاق (واوى) را مقيد كنيم انحصاريت هم منتفى شده و اطلاق (اوئى) هم مخالفت مى شود و اگر امر دائر شد بين رفع يد از دو ظهور و يا يك ظهور اين دوران بين اقل و اكثر در مخالفت ظهورات و اطلاقات است و بايد بر اقل اكتفا شود زيرا كه اصل، عدم رفع يد از اطلاقات است تا جايى كه ممكن باشد .  بعد اين گونه پاسخ مى دهد و مى گويد اين دوران در حقيقت بين دو تقييد و دو مخالفت ويك تقييد و يك مخالفت نيست بلكه بالدقه دوران بين احدالتقيدين است يعنى با مخالفت اطلاق (واوى) و يا مخالفت اطلاق (اوئى) زيرا در صورت تقييد اطلاق (واوى) ارتفاع اطلاق (اوئى) از باب تقييد نيست بلكه از باب ارتفاع موضوع است يعنى تخصص است نه تخصيص، پس يك تقييد و يك مخالفت بيشتر شكل مى گيرد وقتى اطلاق (واوى) را قيد بزنيم اطلاق (اويى) خود بخود منتفى مى شود كه مخالفت نيست و هيچ يك مقدم بر ديگرى نخواهد بود و آن را تشبيه مى كند به جايى كه خطاب امرى آمده باشد و مثلاً گفته (اكرم زيدا عند الزوال) و نمى دانيم قيد (عند الزوال) شرط وجوب است و يا قيد متعلق و واجب است كه در اين صورت اگر مدلول هيئت كه وجوب است را قيد زديم متعلق تخصصا قيد مى خورد و در فرض عدم فعليت وجوب موضوع ندارد لهذا امر دائر است بين يكى از دو تقييد، يا قيد وجوب شدن و يا قيد واجب شدن و در هر دو هم يك مخالفت بيشتر نيست در فوائد اين گونه ذكر كرده است .  اين بيان هم تمام نيست زيرا كه **اولاً:** اگر طوليت را قبول كرديم مانند مورد مثال بازهم متعين است اطلاق ماده كه طولى است ساقط مى شود زيرا كه اطلاق ماده ديگر قبل از زوال را شامل نخواهد شد حال يا تخصصا و يا تخصيصاً ولذا حجت نمى باشد تا با اطلاق هيئت امر تعارض كند يعنى علم داريم كه اطلاق ماده اكرام قبل از زوال را نمى گيرد چون معلوم الانتفاء است يا تقييدا و يا تخصصا و درست است كه تخصيص بودن آن مشكوك است كه اگر تخصصا باشد ديگر مخالفت اطلاق نشده است ليكن اصاله الاطلاق يا عموم در جايى كه مى دانيم حكم آن اطلاق ثابت نيست تخصصاً يا تخصيصاً جارى نيست و جايى تمسك به اصاله العموم و الاطلاق مى شود كه بخواهند حكم آن را ثابت كند اما جايى كه مى دانند حكم عام و يا مطلق نيست و منتفى است وليكن نمى دانيم از باب انتفاى موضوع و تخصص، و يا از باب تخصيص است اصالة العموم يا اطلاق را جارى نمى كنند و در اين جا اگر طوليت باشد همين گونه است و تعارض شكل نمى گيرد.  **ثانياً:** بطلان طوليت است كه اين پاسخ صحيح اشكال است همانگونه كه بيان شد بنابراين بخش اول مطلب ايشان كه تعارض ميان دو اطلاق (اوى) و (واوى) در دو شرطيه شكل مى گيرد صحيح است كه اگر مرجحى براى يكى نسبت به ديگرى در كار نباشد نتيجه تساقط در مورد تحقق يك شرط دون ديگرى شكل مى گيرد كه بايد به اصول لفظى يا عملى ديگر رجوع شود و بحث اصلى اين بخش از مطلب مرحوم ميرزا(رحمه الله) است كه بحث آينده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (557)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 557  ـ   سه شنبه 1394/3/5**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث رسيد به بخش اصلى فرمايش مرحوم ميرزا(رحمه الله) در مسئله تعارض دو شرطيه اى كه جزايشان يكى است ولى شرطشان دوتاست كه مفهوم هر كدام يعنى اطلاق «اويى» در هر كدام كه مفهوم و سالبه كليه را اثبات مى كند معارض مى شود با اطلاق «واوى» ديگرى كه اثبات مى كند تماميت علت ديگر را و چون كه هر دو طرف اطلاق هستند و هر دودلالت سكوتى و دلالت اطلاق هستند در منطوق دو جمله شرطيه كه با هم تعارض مى كنند متكافئين هستند و هيچ يك بر ديگرى ترجيحى ندارد ولذا تساقط مى كنند.  اين بحث مورد اشكال قرار گرفته است و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)اشكال كرده و فرموده اند در اين جا اطلاق «واوى» مقدم است يا به تعبير ديگر ظهور منطوق ديگرى كه دلالت دارد بر تماميت شرط ديگرى ، بر اطلاق «اويى» مقدم است و اطلاق «اويى» قيد مى خورد و در نتيجه هر كدام يك شرط و علت مستقلى براى جزاء خواهد بود نه اين كه مجموع دو شرط علت تامه باشد .  ايشان در مقام بيان اين مطلب ابتداء ضابطه كلى ذكر مى كند و مى فرمايد در علاج تعارض بين دو دلالت و دو ظهور لازم است در يكى از دو طرف معارضه تصرف كنيم نه اين كه براى حل تعارض ميان آنها از ظهور سومى كه در تعارض داخل نيست رفع يد كنيم و اين علاج تعارض نيست بلكه بايد ديد اين دو طرف كه تعارض دارد كدام اقوى است كه مقدم شود و يا اگر متساويين باشند تساقط كنند و مثال مى زند به اين كه اگر دليل آمده و گفت (اكرم كل عالم) و دليل ديگر اينگونه آمد (لا يجب اكرام زيد من العلما) اين جا گفته مى شود عموم (اكرم كل عالم) با آن دليل دوم تعارض مى كند ولى چون دومى اخص است مقدم مى شود كه اگر عموم من وجه بود در مودر تعارض تساقط مى كنند با اين كه در اين جا ظهور سومى هم داريم كه اگر از آن دست بكشيم تعارض رفع مى گردد و آن ظهور سوم دلالت صيغه امر بر طلب وجوبى است كه قابل حمل است بر طلب استحبابى كه اگر بر استحباب يا مطلق رجحان حمل شود ديگر تعارض ميان عام و خاص رفع مى شود زيرا كه استحباب با رجحان وجوب اكرام هر عالم با عدم وجوب اكرام زيد منافاتى ندارد با اين كه از ظهور صيغه امر در وجوب كسى رفع يد نمى كند تا تعارض بين عام و خاص رفع شود.  خلاصه مطلب ايشان اين است كه در موارد تعارض بايد اول مشخص شود طرفين معارضه كدام ظهور است بعد يكى از آن دو مقدم شود و يا تعارض و تساقط كنند بعد ايشان مى خواهند اين مطلب و اين ضابطه را در مانحن فيه تطبيق دهند و مى گويند در مانحن فيه اطلاق «اويى» در هر كدام با منطوق ديگرى معارض است و در اين معارضه هم اطلاق «اويى» سالبه كليه است و با عموم وجوب عدل ديگرى را نفى مى كند وليكن منطوق آن عدل ديگرى در مقابل آن ثابت مى كند اين ها مثل خاص و عام هستند زيرا كه آن سالبه كليه با عموم عليت خفاى جدران را نفى مى كند ولذا بايد اطلاق «اوئى» را در هر يكى تخصيص بزنيم به منطوق ديگرى نه اين كه دست بكشيم از ظهور سومى كه ظهور هر دو منطوق در تماميت و حمل بر جزء العلة بودن است زيرا كه هر چند باز هم تعارض رفع مى شود و مفهوم هر دو به حال خود باقى مى ماند ولى اين تصرف در ظهور سومى است كه طرف معارضه نيست و اين مثل همان مثالى خواهد شد كه ذكر شد .  شهيد صدر(رحمه الله) ، هم در ضابطه اى كه ايشان فرموده است اشكال مى كند و هم در تطبيق اين ضابطه كه مى فرمايد**:**  **اولاً:** نسبت به ضابطه مى فرمايد كه هر جا ظهور سومى در كار باشد كه با رفع يد از آن ظهور دو دلالت ديگر قابل صدق باشند در حقيقت تعارض در آنجا سه طرف خواهد داشت نه دو طرف و اين عقلاً و عرفاً روشن است چون مقصود از تعارض تكاذب ادله است و هر جا سه دلالت باشد كه هر سه نمى توانند صادق باشند و با رفع يد از هريك دو تاى ديگرى قابل صدق باشند تكاذب و تعارض سه طرفه است يعنى علم اجمالى به كذب يكى از آن سه دلالت حاصل مى شود كه نسبت به آنها على حد سواء است پس تعارض سه طرفه است نه دو طرفه زيرا كه هر دو تا سومى را تكذيب مى كنند و محال است تكاذب و تعارض دو طرفه باشد و در اين جا وقتى مى گوييم (اكرم كل عالم) و (لا يجب اكرام زيد) يك ظهور در عموم داريم در طرف موضوع عالم كه كل عام است و يك ظهور در صيغه امر (اكرم) در وجوب است و يك ظهور هم در دليل خاص بر عدم وجوب اكرام زيد و صدق هر سه ظهور امكان ندارد و يكى از آنها نبايد باشد و هر يك از سه دلالت نباشد دو ظهور ديگر تنافى نخواهند داشت يعنى اگر از ظهور امر در وجوب دست بكشيم و بگوييم مقصود رجحان يا استحباب است هم عموم عام سر جايش باقى مى ماند و هم خاص و اگر از عموم در موضوع عام دست بكشيم باز دو ظهور ديگر باقى خواهند ماند و اگر از دليل خاص دست بكشيم دو ظهور ديگر باقى مى ماند و اين همان ملاك تعارض سه دليل با يكديگر است كه سه دلالت داريم و علم اجمالى داريم كه يكى از آن ها صادق نيست و علم اجمالى نسبت به صدق و كذب آنها على حد سواء است كه اگر دلالتها در يك سطح باشد هيچ كدام براى كذب بودن و رفع يد متعين نيست يعنى اگر اقوائيت و يا قرينيت در كار نباشد همه آنها با هم تعارض و تساقط مى كنند و در ساير موارد تعارض سه طرفه هم مطلب همين است و اين تعارض سه طرفه در مثال ذكر شده نيز صادق است و اين كه در اينجا تعارض و تساقط را تطبيق نمى دهيم چون كه قرينيت و جمع عرفى موجود است زيرا كه احدالادله ثلاثه اخص از موضوع دليل عام است و اخصيت از نظر موضوع ميان دو دليل در عرف محاوره قرينه قرار مى گيرد كه منظور جدى از عام ماعداى آن مورد خاص است ولهذا اگر با آن متصل بود تفسير مراد از عموم بود و اين يك اسلوب قرينيت عرفى است براى بيان كردن اين كه مراد متكلم از عموم غير فرد مذكور است كه گاهى اين اسلوب به شكل استثناء و يا تفسير صريح مى آيد و مى گويد (أعنى و اقصد غير زيد) كه به آن حكومت مى گوييم و گاهى تفسير شخصى نيست بلكه طريقه عرفى براى تفسير است و نزد عرف و عقلا بمثابه آن است ولهذا در مورد مذكور كه از مصاديق معارضه سه جانبه است ظهور موضوع عام در عموم براى سقوط و رفع يد متعين است به جهت نكته قرينيت عرفى نه به جهت دو طرفه و دو جانبه بودن تعارض و خارج بودن ظهور سوم از معارضه و اين دو مطلب در بيان ايشان هم خلط شده است .  ممكن است كسى نقض كند به موارد تعارض به نحو عموم من وجه مثل (اكرام كل عالم) و (لايجب اكرام اى فاسق) كه طبق تحليل مذكور كه تعارض ميان سه طرف است بايستى ظهور (اكرم) در وجوب هم ساقط شود و يا اگر دو ظهور ديگر عموم لفظى باشند و دلالت امر بر وجوب به اطلاق باشد بر آن مقدم شوند و امر بر استحباب حمل شود با اين كه چنين نيست و ظهور امر حفظ مى شود و خارج از تعارض باقى مى ماند و اين دليل بر مدعاى آقاى خويى(رحمه الله) است كه در چنين مواردى تعارض دو طرفه است.  پاسخ اين است كه در مورد مذكور نيز عرف هريك از عامين من وجه را قرينه قرار مى دهد بر اراده استثناء و تخصيص موضوعى در عام ديگر ولى چون اين قرينيت در طرفين موجود است موجب تعارض مى شود ولذا مى بينيم در فرض اتصال دو اطلاق يا دو عموم با هم عموم آنها از بين مى رود و منعقد نمى شود اما ظهور امر در وجوب باقى مى ماند اما جايى كه چنين قرينيتى در كار نباشد هر سه دلالت تعارض كرده و تساقط مى كنند .  البته بايد يك جا را استثناء كرد و آن جايى كه اصالت العم حجت نمى باشد و عقلا آن را حجت قرار نداده اند و آن هم موارد دوران  بين تخصيص و تخصص است مثلاً دليلى مى گويد  (اكرم العالم) و دليل ديگرى مى گويد (لايجب اكرام زيد) و نمى دانيم زيد عالم است يا خير كه اگر عالم باشد مخصص دليل دوم است و اگر عالم نباشد تخصصاً خارج است حال اگر دليل سومى آمد گفت (زيد عالم) اين جا ميان سه دليل تعارض درست مى شود زيرا (اكرم كل عالم) مى گويد همه علماحتى زيد را اگر عالم باشد بايد اكرام كند و دليل دوم مى گويد زيد على كل حال واجب الاكرام نيست و دليل سوم هم مى گويد زيد عالم است كه قطعاً نبايد يكى از اينها درست باشد و تعارض به نحو علم اجمالى به كذب يكى از سه طرف است كه اگر اصالت العموم در دليل اول در اينجا هم حجت باشد تكاذب و تعارض شكل مى گيرد ولى در اين جا حكم به تساقط نمى كنند بلكه به تخصيص حكم مى كنند چون در اينجا اصاله العموم نسبت به زيد ـ اگر واقعاً هم عالم باشد ـ فى نفسه جارى و حجت نيست چون مى دانيم يا زيد واجب الاكرام نيست و تخصيص خورده است و يا تخصصا خارج است و در موارد دوران بين تخصيص و تخصص اصالة عدم تخصيص جارى نمى باشد لهذا عموم عام متعين است براى سقوط بنابراين اصل ضابطه كه فرمود نذر را ما قبول نداريم.  **ثانياً:** اگر ضابطه هم را قبول بكنيم تطبيقش در اين جا صحيح نيست چون در حقيقت در اينجا تعارض سه طرفه نداريم بلكه دو معارضه دو طرفه جدا از هم داريم كه در يك طرف مشتركند و اين جا مثل جايى است كه يك دليل با دو دليل معارضه كند هر كدام مستقل از ديگرى زيرا يك تعارض بين اطلاق «اويى» در احدالشرطيتين است با اطلاق «واوى» در شرطيت ديگر كه اين تعارض به ملاك تناقض و تنافى است چون نمى شود هم اين علت تامه باشد هم نفى عدل به نحو سالبه كليه در ديگرى صحيح باشد كه هيچ عدل ديگرى نباشد اين يك تعارض است چه اطلاق «واوى» در شرطيه ديگر باشد و چه نباشد زيرا حتى هم اگر اطلاق «واوى» نبود مفهوم آن هست و اين تعارض دو طرفه و مستقل است هر چند تقدم اطلاق «اوئى» در اين معارضه بر اطلاق «واوى» شرطيه ديگرى و تقييد شرط آن به (واو) مستلزم تقييد منطوق شرطيه اول باشد ليكن اين لازمه ربطى به دو طرفه بودن معارضه مفهوم هر يك با منطوق ديگرى ندارد يعنى چه منطوق اطلاق «اويى» را بر تماميت حمل بكنيم و چه نكنيم معارضه بيان اطلاق «اوئى» در هريك با اطلاق «واوى» در ديگرى ثابت است و تعارض دومى هم داريم ميان اطلاق «اوئى» در هر شرطيه با اطلاق «واوى» در همان شرطيه زيرا كه منطوق هريك از دو شرطيه نصوصيت دارد در اين كه آن شرط ـ ولو به نحو جزء العله ـ در تحقق جزا دخالت دارد و اين منافات دارد با مجموع دو اطلاق «واوى» و «اويى» در دليل ديگر چون كه نص است بر مجموع آن دو مقدم مى شود و ديگر هر دو آن دو اطلاق نمى تواند صحيح باشد و علم اجمالى به كذب يكى از آن دو اطلاق حاصل مى شود كه موجب تعارض ميان دو اطلاق «اوئى» و «واوى» در هر شرطيه است چه اطلاق «واوى» در شرطيه ديگر باشد و چه نباشد.  پس دو تعارض بطور مستقل از هم داريم يكى تعارض بين اطلاق «اويى» و «واوى» در خود يك شرطيه و ديگرى معارضه بين اطلاق «اوى» در هريك از شرطيه با اطلاق «واوى» در منطوق شرطيه ديگرى و اطلاق «اوئى» طرف مشترك در هر دو معارضه است و تعارض اطلاق «اوئى» با اطلاق «واوى» در منطوق خودش به ملاك علم اجمالى به كذب احدهما است ولى معارضه آن با اطلاق «واوى» در منطوق ديگرى به ملاك تناقض و تضاد است چه معارض ديگرى باشد و چه نباشد پس در حقيقت اين جا از موارد تعارض يك دليل با دو دليل با هر كدام مستقلا است مثل اين كه يك روايت با دو روايت با هريك مستقلا معارضه كند و اين دو معارض مستقل دو طرفه است كه يك طرف مشترك دارد و اصلاً از باب تعارض سه طرفه نيست ولذا آن نكته و ضابطه اگر درست هم باشد در اينجا درست نيست چرا كه دو معارضه دو طرفه مستقل از هم موجود است كه موجب تساقط آنها مى شود كه اگر آن ضابطه را هم قبول كرديم در اين مفيد فايده نيست  و نتيجه سقوط هر سه اطلاق است اگر مرجحى در كار نباشد ولهذا بهتر اين است كه بگوييم يك تعارض از باب علم اجمالى به كذب احدهما پيدا مى كنيم نسبت به اطلاق «اويى» و «واوى» در هر شرطيه و يك تعارض از باب تناقض و تضاد ميان اطلاق «اوئى» هر كدام با اطلاق «واوى» طرف ديگر داريم و اين تعارض مستقل از همديگر هستند كه در يك طرف مشترك هستند و تقديم اطلاق «اوئى» كه مشترك است مستلزم رفع يد از اطلاق «واوى» در هر دو منطوق است.   بنابر اين تطبيق آن ضابطه در مانحن فيه درست نيست و تا اينجا دقت در كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله)به اين بر مى گردد كه ما دو معارضه مستقل از هم داريم كه اگر طرف مشترك مقدم شود بر طرفش در هر دو معارضه نتيجه تقييد «واوى» در هر دو منطوق است و اگر در هر دو معارضه اطلاق «واوى» مقدم شود نتيجه تقييد «اوى» شده و هر يك از دو شرط علت تامه على سبيل البدل و عدل يكديگر خواهد بود و اگر دو اطلاق در هر معارضه متكافئين باشند هر دو طرف در هر دو معارضه ساقط مى شوند و اين مقتضاى صناعت است.  باقى مى ماند آن تخصيصى كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) فرمودند و اين كه منطوق هريك اخص از مفهوم ديگرى است; اگر منظور اخصيت اصطلاحى باشد كه روشن است صحيح نمى باشد زيرا آنچه كه در منطوق هريك از دو منطوق در حكم اخص است چون كه نص است دلالت بر اصل شرطيت و دخالت شرط است اما اين كه دخالت به نحو علت تامه است نه به نحو جزء العله اين تماميت از باب اطلاق «واوى» در منطوق است كه اگر اين اطلاق نباشد مفهوم شرطيه ديگر بر اطلاق باقى مى ماند و اصل دخالت شرط أعم از تمام العله يا جزء العله بودن، با اطلاق مفهوم منافات ندارد بنابراين دعوى اخص مطلق بودن منطوق هريك از مفهوم ديگرى قابل قبول نيست و آنچه كه در حكم اخص است چون صريح شرطيه است اصل ترتب و دخالت شرط در جزاء ولو به نحو جزء العله است كه اين با مفهوم ديگرى منافات ندارد و آنچه كه با مفهوم منافات دارد تماميت آن است كه لازمه اطلاق است همانگونه كه مفهوم نيز لازمه اطلاق «اوئى» در منطوق است و اين دو دلالت هر دو مولود اطلاق در منطوق است كه براساس مقدمات حكمت است و هيچ دلالت صريح يا اخص نيست.  اين ايراد بر تقريرات محاضرات كه در آن تعبير شده است به اخصيت، وارد است ليكن مى توان اصل مطلب آقاى خويى(رحمه الله) را قبول كرد و شاهدى هم كه ايشان ذكر مى كند قابل قبول است و ايشان در تقريرات دراسات تعبيرى از اخصيت منطوق به ميان نمى آورد بلكه تعبير به اقوائيت مى كند و ايشان مى فرمايد اگر جمله شرطيه اى كه مفهوم دارد با منطوق جمله ديگرى با هم جمع شود و يا هر دو شرطيه با هم باشند عرف چگونه ميان آنها جمع مى كند آيا بر تقييد «واوى» حمل مى كند و يا اطلاق «اويى» را در هر كدام قيد مى زند؟ بدون شك آن دو را بر اين حمل نمى كند كه مجموع هر دو لازم است و هر كدام جزء الموضوع است بلكه اطلاق «اوئى» و مفهوم را قيد مى زند و مى گويد هر كدام عدل ديگرى است و اين نياز به تحليل دارد كه تحليل آن اخصيت نيست بلكه شايد بهترين تحليلى كه بشود براى اين وجدان عرفى آورد اين بيان است كه تقييد «واوى» گرچه تقييد است ولى عرفاً مدلول تصورى را عوض مى كند و مجموع دو شرط را به نحو معيّت و با هم بودن موضوع قرار مى دهد كه اگر مقصود متكلم اين باشد كه مجموع دوتا شرط با هم لازم است اين گونه نبايد دو شرط را مستقلاً و مجزا از هم مى گفت بلكه بايد معيت و مجموعيت را مى گفت و به عبارت ديگر جزء العله بودن معناى تصورى علت تامه جزاء يا موضوع حكم در جزاء را تغيير مى دهد از تصورى كه دو شرط در آن جداى از هم باشد و آن تصور به هم مى خورد و تصور ديگرى كه با آن مباين است و مانند مطلق و مقيد اقل و اكثر نيست و اين بدان معناست كه مدلول وضعى بهم مى خورد و چنين دلالتى در قوت دلالت وضعى است و به عبارت ديگر عرف مى گويد اگر مجموع شرط بود بايد مى گفت (اذا خفى الاذان و الجدران معاةً فقصر) نه اين كه بگويد (اذا خفى الاذان فقصر) و (اذا اخفى الجدران فقصير) و اين بر خلاف تقييد اطلاق «اويى» است كه مدلول تصورى مطلق را عوض نمى كند و عدلى بر آن به نحو تعدد دال و مدلول اضافه مى كند و مدلول تصورى منطوق را تغيير نمى دهد.  حاصل اين كه اطلاق «واوى» اقوى و اظهر از اطلاق «اوئى» است و تقييد دو منطوق به«واو» عنايت و مخالفت بيشترى را در بر دارد از تقييد دو منطوق به «او» و عرفاً كأنه مفهوم ديگرى مباين يا آنچه ذكر شده است را اراده كرده است كه نوعى دلالت اثباتى است و همچون دلالت وضعى موجب مى شود كه اطلاق «واوى» به جهت قرينيت و يا اقوائيت و أظهريت بر دلالت سلبى و سكويى در اطلاق «اوى» مقدم باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (558)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 558  ـ   شنبه 1394/3/9**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در دو شرطيه اى بود كه شرط متعدد بود و جزا يكى بود مثل مثال معروف خفاء اذان و جدران در وجوب قصر و گفتيم كه تعارض مى شود بين اطلاق «اوئى» در هريك كه. اثبات مى كند مفهوم را و اطلاق «واوى» در ديگرى كه تماميت علت را اثبات مى كند و يك وجه هم براى تقديم اطلاق «واوى»  ذكر شد و تقييد مفهوم را به منطوق مقدم دانستيم وليكن براى منقح شدن بيشتر اين بحث امروز عرض مى كنيم كه در اين جا سه حالت و سه مورد وجود دارد كه بايد از يكديگر جدا شوند و در كلمات اصولين خلط شده است.  **مورد اول:**  جايى است كه حكم مذكور در منطوق نه قابل تعدد در جعل باشد و نه قابل تكرار در مورد اجتماع شرطين .  **مورد دوم:** اين كه حكم قابل تعدد در جعل باشد كه دو جعل شده باشد ولى در مورد اجتماع هر دو شرط قابل تكرار نيست .  **مورد سوم:** اين است كه هم جعل قابل تعدد باشد و هم در مورد اجتماع حكم قابل تكرار باشد .  مثال مورد اول مانحن فيه است كه آيا مبدا قصر بر مسافر در سفر ، خفاى جدران است و يا خفاى اذان و يا هر دو كه اين جا هم حكم در مورد اجتماع قابل تكرار نيست و دو وجوب قصر معنا ندارد و جعل هم در مورد افتراق قابل تعدد نيست يعنى دو جعل معقول نيست كه هر كدام از آنها موضوع و علت تامه وجوب قصر باشد چون مبدأ قصر در سفر يك تكليف بيشتر نيست و مكلف مسافر نسبت به مبدأ قصر در نمازش نمى تواند يك جعل بيشتر داشته باشد كه موضوع تكليف واحد اين شخص يا مجموع الخفائين است و يا يكى از خفايين است دون ديگرى و يا احدهما تخييرى (هذا او ذاك) موضوع اين جعل واحد خواهد بود يعنى فرضا مفهوم هم نداشته باشند و جملتين حمليتين هم باشد و بگويد (المسافر عند خفا جدران يقصر) و (المسافر عند خفاء الاذان يقصر) بازهم ميان آنها تعارض خواهد داد زيرا كه نسبت به مبدأ قصر بر مسافر يك جعل بيشتر معقول نيست و موضوع جعل واحد بايد يكى باشد كه يا احدهما است و يا مجموع الخفائين و يا يكى متعيناً است و ديگرى لغو است و چون كه لغو احدهما بالخصوص الغاء دليل است و نمى شود بنابراين تعارض در موضوع اين جعل واحد بين اطلاق «واوى» و اطلاق «أوئى» آن است زيرا كه اطلاق «اويى» و «واوى» در حكم شخصى واحد هم جارى است لهذا در خود منطوقين حتى اگر قضيه حمليه هم باشد اين تعارض ايجاد مى شود و اين تعارض دخلى به مفهوم ندارد چون مبدأ قصر بر مسافر يك جعل است و يك موضوع مى خواهد و تعارضى ميان اطلاق «أوئى» و «واوى» در موضوع اين جعل واحد شكل مى گيرد و بدين ترتيب مشخص مى شود كه اين مثال معروف از مصاديق بحث تعارض مفهوم با منطوق نيست .  همچنين مشخص مى شود كه همه آنها وجوه پنجگانه جمع هايى كه در كلام صاحب كفايه([1]) گذشت در اينجا جا ندارد بلكه فقط همان تعارض ميان اطلاق «واوى» و اطلاق «اوئى» در موضوع اين جعل واحد است و اين كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)گفته اند اگر در جمله مفهوم نداشته باشند تعارض رفع مى شود ـ وجه اول ـ در اينجا جارى نيست زيرا بازهم هر دو منطوق تعارض خواهند داشت و اين غفلتى است كه آقايان كرده اند كه اين حكم جعل واحد است و موضوعش يا مجموع الخفائين است يا احدهما است و يا يكى تعيينا و انكار مفهوم در اين مورد اول مفيد فائده نيست كه برخى گفته اند در چنين مواردى اصلاً مفهوم نخواهد بود و معارضه رفع مى شود و به عبارت ديگر علاج اول مضافاً به اينكه فى نفسه درست نيست در اين مورد اول مفيد نيست.  همچنين اين كه يكى مفهوم داشته باشد و ديگرى نداشته باشد باز درست نيست و همچينن وجه چهارم كه قاعده واحد بود، هم فى نفسه درست نيست و هم در اينجا نافع نيست چون دو جعل موجود نيست تا كه بگوييم كه جامع حقيقى بين دو علت، علت واحد نوعى براى سنخ واحد دو جعل است بلكه در اينجا يك جعل است كه يك موضوع مى خواهد چه قاعده الواحد باشد و چه نباشد و اينجا همان تعارض اطلاق «اوئى» و «واوى» در موضوع شخص جعل واحد است و در اين تعارض همان بحث هاى سابق مى آيد كه بالدقه تعارض ميان دو دلالت كه هر دو اطلاق و هر دو مقدمات حكمت است، مى باشد وليكن عرض شد كه اطلاق «واوى» مقدم است چون كه تقييد به «او» و اين كه مجموع دو شرط با هم موضوع باشد موونه بيشترى دارد كه به دو شكل بيان مى شود.  1) يكى اين كه عرفا معيت مفهوم تصورى مباينى است بر ذات دو شرط و مدلول تصورى را تغيير مى دهد بر خلاف اين كه بگوئيم احدهما موضوع جعل است و كانّه همان مدلول تصورى اراده شده با تقييد به (أو) و دو عنوان اخذ شده در منطوق با همان تصور حفظ شده است قيدى بر آن اضافه شده خلاصه اين كه اگر مجموع الخفائين موضوع جعل باشد در حكم الغاء مدلول تصورى دو دليل در استقلاليت است و عرفاً نوعى مخالفت با ظهور وضعى و اثباتى است كه اقوى از ظهور اطلاقى و سكونى است.  بيان ديگر اين كه شارع فقط جزء الموضوع و موضوع ناقص را ذكر كند مخالفت و عنايت بيشترى دارد تا اين كه عدل موضوع را ذكر نكند و نوعى تغرير مخاطب است و عنايت فائقه است بر خلاف اقتصار بر ذكر يك عدل و سكوت از عدل ديگر موضوع حكم و انكار اين مطلب قابل قبول نيست .  2) مورد دوم جايى است كه جزا در مورد اجتماع قابل تكرار نباشد وليكن تعدد جعل معقول است كه دو جعل را شارع جعل كرده باشد **(اِذَا نَزَلَ الْمُسَافِرُ مَكَاناً يَنْوِى فِيهِ مُقَامَ عَشَرَةِ أَيَّام وَ أَتَم الصَّلَاةَ) وَ إِنْ نَوَى مُقَامَ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ قَصَّرَ وَ أَفْطَر**)([2]) و در روايت ديگر مى گويد (المكارى و التاجر يدور بتجارته.... يتم لانّ السفر عملهم) (اذا كان المسافر شغله السفر أتم) كه در اينجا هم در مورد اجتماع ـ يعنى كسى كه شغلش در سفر بوده و ده روز هم اقامت كرده است ـ دو وجوب تمام معقول نيست و قابل تصور نيست لهذا بيش از يك وجوب تمام، فعلى نمى شود ولى مورد افتراق آنها دو جعل است و شارع يك وجوب تمام بر من نوى الاقامه قرار داده است و يك وجوب تمام بر من شغله فى السفر جعل كرده است كه هريك مى تواند مستقل از ديگرى باشد و مثل جعل در مبدأ قصر نيست ولهذا اگر دو جمله شرطيه نباشد يا دو جمله مفهوم نداشتند و يا قضيه شرطيه نبود و حمليه بود با همديگر تعارضى نداشتند چون دو جعل است كه مى تواند موضوع هر يك غير از موضوع ديگرى باشد و شارع يك وجوب تمام براى ناوى اقامه قرار داده است و يك وجوب تمام ديگر هم براى كسى كه شغله فى السفر است هر چند اين دو جعل در موردى كه هر دو موضوع با هم محقق مى شوند دو وجوب تمام هم نمى تواند ايجاب كند چون كه در يك نماز نمى تواند دو تمام و يا دو قصر واجب باشد بلكه دو منشأ براى همان وجوب تمام در فريضه است و لذا اگر جملتين حمليتين هم باشند با هم تعارض ندارند حتى به لحاظ جايى كه با هم جمع بشوند و عرف از آنها مى فهمد كه هر كدام جعلش غير ديگرى است و فايده اش جايى است كه يكى باشد و ديگرى نباشد وليكن اگر شرطى آمد و مفهوم داشتند و گفت (المسافر اذا نوى عشره ايام وجب عليه التمام ) و (المسافر اذا كان شغله السفر وجب عليه التمام) مفهوم اوليش اين است كه (المسافر اذا لم ينو لايجب عليه التمام سوا كان شغله فى السفر ام لا) يعنى نفى كرد وجود جعل و وجوب تمام ديگرى را و همچنين مفهوم دومى نفى مى كند منطوق اولى را و تعارض درست مى شود زيرا كه مقتضاى مفهوم شرط در هريك نفى طبيعى و سنخ وجوب تمام حتى در جعل ديگرى است و اين مورد مثال ما نحن فيه مى شود كه ميان مفهوم هريك با منطوق ديگرى تعارف خواهد بود حتى اگر جزا در مورد اجتماع شرطين قابل تكرار نباشد و در اين جا است كه اگر مفهوم نباشد تعارض نيست و اگر مفهوم باشد مفهوم هر كدام نفى مى كند جعل ديگر سنخ حكم در منطوق ديگرى را و اگر كسى در اينجا اصل دلالت بر مفهوم را انكار كرد ـ علاج اول كفايه ـ تعارض رفع مى شود وليكن سابقاً عرض شد كه آن وجوه جمع صحيح نبوده و ميان اطلاق «اوئى» كه اثبات مى كند مفهوم را در هر كدام با اطلاق «واوى» كه تماميت را در ديگرى اثبات مى كند تعارض است و آن دو وجه ذكر شده براى تقديم اطلاق «واوى» در اين جا مى آيد به اضافه يك وجه ديگرى كه وجه سوم است .  حاصل آن وجه اين است كه چون اين دو منطوق فى نفسه  در تعدد جعل ظهور دارند ولو به لحاظ اطلاق «واوى» ولذا اگر مفهوم نبود مى گفتيم دو جعل و دو حكم مستقل هستند و مفهوم در هر يك سالبه كليه و مطلق جعل ديگر را نفى مى كند وليكن منطوق ظهور دارد كه يك جعل ديگرى هم موجود است عرفاً نسبت اين دو اطلاق با هم نسبت عام و خاص است و عرف مى گويد مفهوم هريك سالبه كليه است جعلهاى ديگر را نفى مى كند ولى منطوق هريك يك فرد از جعل ديگر اثبات مى كند و اينها از نظر نتيجه نهايى عام و خاص هستند هر چند از نظر سنخ دلالت هر دو اطلاق باشند ولذا عرف با آنها معامله تخصيص مى كند همانگونه كه آقاى خويى(رحمه الله) در محاضرات فرموده اند هر چند آن نتيجه دلالت اطلاقى ثابت شده باشد فضلاً از اين كه بگوييم تعدد منطوق با دو عنوان مباين با هم ظهور وضعى در تعدد جعل دارد و به تعبير ديگر هر جا نتيجه اطلاق اثبات يك فردى بر خلاف يكى دلالت اطلاقى عامى بود به حكم اخص است و مقيد آن مى شود و ميزان به نتيجه اطلاقات است نه خود اطلاق كه اگر نتيجه يك اطلاق سالبه كليه بود و نتيجه اطلاق ديگرى اثبات فردى در مقابل آن بود اطلاق دوم را مخصص اول مى داند مثلاً  اگر گفت (لايجب اكرام العالم) كه نفى مى كند وجوب را ولى استحباب را نفى نمى كند و در يك دليل ديگر مى گويد (اكرم العالم بالقيام) در اين جا هيچ كدام از نظر موضوع اخص از ديگرى نيست ولى اطلاق در اولى نفى مى كند همه وجوب اكرامها را و اطلاق صيغه امر در وجوب اثبات مى كند يك فرد از وجوب اكرام خاص را كه در حكم تقييد و تخصيص اطلاق اول است و در مانحن فيه منطوق هريك اثبات مى كند يك فرد از جعل وجوب تمام كه اخص از سالبه كليه و مفهوم در ديگرى است از نظر نتيجه و اين بيان سوم هم صحيح است.  بنابر اين مثال بحث ما اين مورد دوم است كه ما دو جمله داشته باشيم كه تعدد جعل در آنها هم معقول باشد كه اگر مفهوم نداشته باشند تعارضى در كار نيست و دو جعل ثابت مى شود اما اگر مفهوم داشته باشد در تعارض داخل مى شود زير اكه هر كدام نفى مى كند وجود جعل ديگرى را از سنخ آن حكم و تعارض شكل مى گيرد ميان مفهوم يا اطلاق«اوئى» در هريك و منطوق و يا اطلاق «واوى» در ديگرى و همان دو وجه سابق در اينجا هم مى آيد علاوه بر اينكه وجه سوم كه ذكر شد.  3 ـ مورد سوم جايى است كه هم دو جعل است و هم دو جعل در مورد اجتماع قابل تعدد و تكرار است مثل (اذا جا زيد فتصدق ) و (اذا فرض زيد فتصدق) كه هم تعدد جعل معقول است و هم در موردى كه هر دو شرط محقق شود مى تواند متعدد باشد و دو صدقه واجب باشد و متعلق امر يعنى صدقه هم بايد تكرار شود در صورتى كه حكم تكليف باشد و اگر حكم وضعى باشد مثل خيار، دو خيار مى تواند يك متعلق داشته باشد يعنى دو حق فسخ يك عقد را داشته باشد هم از ناحيه عيب و هم مثلاً از ناحيه خيار مجلس و اين مورد مثل هم مورد قبل است كه اگر مفهوم نباشد تعارض در مورد افتراق نيست و اگر مفهوم باشد منطوق در مورد افتراق هريك معارض با مفهوم ديگرى است و همان بيانات و سه وجه گذشته در اينجا مى آيد .  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)در اينجا بحثى را اضافه كرده است كه اطلاق متعلق هم در اين جا در تعارض داخل مى شود يعنى اين جا يك معارضه ديگر هم داريم غير از مفهوم كه اين معارضه ديگر بلحاظ منطوقين است نسبت به مورد اجتماع دو شرط حتى اگر مفهوم هم نباشد فرضا دو جمله حمليتين باشد مثل (يجب التصدق عند مجىء زيد) و (يجب التصدق عند مرض زيد) كه در اين جا بحث مى شود كه در صورت اجتماع فرض و مجىء آيا دو تصدق واجب است يا يكى كه بحث تداخل در اسباب و مسببات است كه موضوع بحث در تنبيه هشتم است چون كه در اين جا گفته شده است كه يك تعارض در كار است نسبت به مورد اجتماع آن در موضوع كه اگر هريك جعل مستقلى و علت تامه براى اصل وجوب صدقه باشد پس دو وجوب صدقه در مورد اجتماع خواهد بود كه تعدد وجوب به معناى عدم تداخل اسباب در ايجاد مسبب و وجوب مستقل است و چون كه مى تواند دو وجوب بر جامع صدقه قرار بگيرد پس يا بايد يك وجوب بشوند پس از ظهور استقلاليت هر شرط دست كشيديم و تداخل در اسباب مى شود و يا اگر دو تا باشند بايد متعلق آن ها را قيد بزنيم كه يك صدقه ديگرى واجب باشد يعنى متعلق وجوب دوم هم تصدق ديگرى است و اين تقييد در متعلق امر است كه به معناى تعدد امتثال و عدم تداخل مسببات و وجوبات متعدد در مقام امتثال است كه هر يك امتثالى غير از ديگرى دارد پس بايد قائل شويم كه در مورد اجتماع يا اطلاق «واوى» نباشد كه در اين صورت قيد در متعلق وجوب يعنى تقييد صدقه به فرد آخر ديگر لازم نيست و يا اطلاق متعلق بلكه اطلاق حكم در جزاء را مقيد به فرد ديگرى مقيد كنيم پس اطلاق «واوى» در هر كدام كه تماميت را اثبات مى كند با اطلاق حكم جزا يا متعلق آن تعارض و در دو اطلاق «واوى» اقتضاى تعدد و عدم تداخل اسباب و سببات مى كند و اطلاق جزاء و متعلق آن در مورد جتماع اقتضاى مى كند وحدت حكم و متعلقش ـ يعنى تداخل كه بايد از يكى از آنها دست كشيد و اين تعارض ديگرى است غير از تعارض منطوق هريك با مفهوم ديگرى ولذا در جايى كه جمله شرطيه هم نباشد و مفهوم نداشته باشد بازهم اين تعارض موجود است اين مطلب موضوع تنبيه آينده است ـ و اين دو تعارض در يك طرف مشترك است يعنى اطلاق «اوئى» در منطوق هريك هم با اطلاق اوى كه مفهوم ديگرى است معارضه مى كند و هم با اطلاق جزا و متعلق آن در منطوق ديگرى معارضه مى كند و خودش طرف مشترك در دو معارضه است و اين دو معارضه هم عرض است كه بعدا هم در تنبيه هشتم خواهد آمد كه دو تعارض هم عرض هستند يعنى دو معارضه مستقل داريم و اطلاق «واوى» در منطوق طرف مشترك در دو تعارض است.  يك مطلبى را شهيد صدر(رحمه الله)([3]) در اينجا اضافه مى كند به اين نحو كه مى فرمايد معارضه اطلاق «اوئى» در منطوق با اطلاق «اوى» يعنى مفهوم ديگرى در صورتى است كه اطلاق متعلق آن ديگرى را به فرد ديگرى در مورد اجتماع مقيد نكنيم و الا اگر مقيد به فرد ديگرى شود ـ بنابر عدم تداخل و تقديم اطلاق «واوى» در معارضه بين منطوقين ـ تعارض ميان مفهوم و منطوق هم رفع مى شود و اين بدان معناست كه در معارضه دوم معارضه سه طرف دارد نه دو طرف يعنى اطلاق «واوى» در هر طرف معارض است با مجموع اطلاق حكم و متعلقى در جزاء از طرف ديگر و اطلاق «اوئى» در آن كه اگر اطلاق جزاء به فرد ديگرى مقيد بشود ديگر تعارض بين مفهوم و منطوق هم از بين مى رود وليكن اصل مفهوم باقى مى ماند نسبت به غير شرط مذكور در منطوق ديگرى .  در توجيه آن مى فرمايند كه اگر جزاء مقيد به فرد ديگرى شد اطلاق «اوئى» كه اقتضاى انحصار و مفهوم را دارد ديگر نفى نمى كند طبيعى و سنخ جزاء را زيرا كه جزاء مقيد شده است به غير از حكم مجعول در منطوق ديگرى بلكه نفى مى كند حكم معلق بر شرطش را كه شامل حكم مجعول در شرطيه ديگرى نيست پس آن را نفى نمى كند تا با آن معارضه كند را در بحث آينده اين بيان بررسى خواهيم كرد.  [1]. كفاية الاصول، ص201.  [2]. مستدرك الوسائل، ج6، ص536.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص190. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (559)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 559  ـ   يكشنبه 1394/3/10**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه در تنبيه هفتم سه حالت و يا سه مورد است كه مورد دوم و سومش موضوع تعارض بين مفهوم در يك شرطيه و منطوق در شرطيه ديگر است و آن  جايى است كه حكم جعلا دو تا باشد يا در مورد اجتماع قابل تكرار نيست يا و قابل تكرار هست كه براى مورد سوم مثالهايى زديم مثل (اذا جائك زيد فتصدق) و (اذا مرض زيد فتصدق) كه مى تواند در مورد اجتماع دو صدقه واجب باشد و گاهى دو جعل است ولى در مورد اجتماع قابل تكرار نيست مثل (اذا نوى المسافر الاقامه عشره ايام فاتم) و (اذا كان المسافر شغله فى السفر اتم) اين جا تعارض بلحاظ مفهوم هست زيرا كه مفهوم در هر يك نفى مى كند وجوب تمام را در مسافر كه اگر شغلش نباشد مثلا وجوب تمام را ندارد و اين مفهوم معارض مى شود با منطوق ديگرى هر چند در موارد اجتماع قابل تكرار نيست و سه وجه هم براى تقديم اطلاق «واوى» در منطوق بر اطلاق «اوئى» در مفهوم ذكر كرديم كه در هر دو مورد دوم و سوم مى آيد وليكن در مورد سوم جايى كه حكم در مورد اجتماع قابل تكرار باشد گفتيم كه معارضه ديگرى هم شكل مى گيرد كه موضوع بحث در تنبيه آينده است و آن معارضه بين ظهور دو منطوق ها در تعدد حكم و عدم تداخل آنها در مورد اجتماعشان و ظهور اطلاق جزاء در وحدت حكم و اين كه متعلقش جامع است و مقيد نيست به فرد آخر كه مقتضى تداخل است و اين ظهورى و اطلاق ديگرى در جزاء منطوق است كه نفى مى كند تعدد حكم و متعلقش در جزاء را و مثبت تداخل است زيرا كه طبيعت بدون هيچ قيدى نمى تواند متعلق در وجوب باشد و بايد يك وجوب و يك حكم باشد در مورد اجتماع دو شرط كه در نتيجه نفى تعدد و استقلال هر شرط براى وجوب مستقلى است كه معارض است با اطلاق «واوى» در هر منطوق و اين بدان معناست كه اطلاق «واوى» در هر منطوق كه اثبات تماميت و استقلاليت هر شرط را در استلزام جزاء مى كند طرف مشترك در دو معارضه است يكى معارضه با مفهوم و اطلاق «اوئى» در ديگرى كه نافع وجود علت ديگرى در مورد افتراق است و ديگرى معارضه با اطلاق جزاء و متعلقش در منطوق ديگرى، كه اقتضاى تداخل و عدم تعدد حكم و متعلقش را در مورد اجتماع شرطين دارد و اين دو معارضه در عرض هم مى باشند كه يكى از آنها موضوع اين تنبيه است و ديگرى موضوع بحث تداخل در تنبيه آينده است و اين تعارض دوم در مورد اول و دوم از سه مورد و سه حالت در اين تنبيه نيست و مخصوص به مورد سوم است كه جزاء در آن قابل تعدد و تكرار است و اين مطلب روشن است و مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) هم آن را قبول داردند و اين كه اين دو معارضه بين اطلاق «واوى» از يك طرف و اطلاق «اوئى» متعلق در جزا در طرف ديگر هم عرض هستند نيز قبول دارند و به آن تصريح مى كنند ولى معارضه در اين جا را مى گويند سه طرفه است و مى گويند اگر ما گفتيم كه متعلق حكم در جزا مقيد به فرد ديگر شود تعارض بين اطلاق «اوئى» كه مفهوم و انحصار را ثابت مى كند با اطلاق «واوى» در منطوق ديگرى كه تماميت و استقلال را ثابت مى كند رفع شود چون عبارت مى شود از انتفاى آنچه كه در جزا ذكر شده و معلق شده است بر شرط كه مقيد شده به غير حكمى كه از شرط ديگر حاصل مى شود پس نافى آن نمى شود تا با منطوق ديگرى تعارض كند و اين بدان معناست كه تعارض در مانحن فيه اگر حكم در جزاء قابل تكرار باشد سه طرف دارد اطلاق «واوى» در يك طرف و دو اطلاق «اوئى» و اطلاق حكم و متعلقش در جزاء در طرف ديگرى كه اگر هريك از آنها نباشد دو تاى ديگر مى تواند موجود باشد و اين مبنا بر آن است كه آنچه كه در حكم جزاء در منطوق ثابت مى شود و مقيد مى شود در مفهوم با انتفاء شرط منتفى مى گردد پس وقتى كه قيدى در حكم در جزاء اخذ شد مفهوم را هم ضيق مى كند و مفهوم شامل حكم ثابت شده در منطوق ديگرى نخواهد بود تا آن را نفى كند و اين تعارض رفع مى شود فلذا مى گويد تعارض سه طرفه است و نتيجه اش اين مى شود كه هر سه اطلاق با هم ساقط مى شود و ديگر نه در مورد اجتماع تعدد حكم ثابت مى شود ـ بلكه تنها يك حكم ثابت مى شود ـ و نه در مورد افتراق دو شرط آن حكم ثابت مى شود چون اطلاق «واوى» با اطلاق «اوئى» و اطلاق حكم در جزاء هر سه تعارض كرده و تساقط نموده اند بله، مفهوم نسبت به غير از شرط در منطوق ديگرى ثابت است زيرا كه اطلاق «اوئى» نسبت به شرط ديگرى كه محتمل است وليكن دليلى بر آن نيامده است بر حجيت خود باقى است و به عبارت ديگر اطلاق «اوئى» انحلالى است و تنها دلالتش نسبت به نفى حكم ثابت شده در دليل ديگر معارضه كرده و ساقط شده است نه بيشتر و سالبه كليه كه مفهوم است نسبت به غير آن شرط معارضى نداشته و حجت باقى مى ماند ما در اين جا چند نكته را عرض كنيم .  1 ـ يكى اين كه مطلب ايشان ـ كه مى فرمايند اطلاق «اوئى» كه مفهوم را اثبات مى كند به لحاظ ما هو المعلق در منطوق جارى مى شود كه اگر مقيد به فرد آخر بشود مفهومش هم قهراً مضيق مى شود قابل قبول نيست ـ زيرا كه اين تقييد در مدلول تصديقى است و به جهت وورد شرطيه دوم است كه دليل منفصل است و دليل منفصل مراد جدى را مقيد مى كند اما مدلول تصورى و استعمالى حكم در جزاء بر اطلاق خودش باقى مى ماند يعنى در مرحله مدلول تصورى طبيعى وجوب متعلق به طبيعى صدقه مترتب و بر شرط معلق شده است ثبوتاً چه آن حكم قيدى داشته باشد و چه نداشته باشد .بنابراين دلالت مفهوم بر نفى طبيعى و سنخ حكم جزاء حتى فردى كه در شرطيه ديگر وارد شده است بازهم باقى مى ماند و اطلاق «اوئى» بر اطلاق خودش دلالت داشته و طبيعى وجوب صدقه را منتفى مى كند در فرض انتفا شرط خلاصه موضوع اطلاق «اوئى» كه مبناى مفهوم است مدلول تصورى حكم در جمله جزاست كه بر اطلاقش باقى مى ماند مخصوصاً بنابر مبناى استاد در مفهوم كه جمله جزاء را فارغ از مدلول تصديقى قرار مى دهد بنابر اين دلالت جمله شرطيه بر مفهوم تغيير نمى كند چه حكم جزا ثبوتاً مقيد باشد و چه مقيد نباشد و اطلاق مفهوم مضيق نمى شود و  وقتى اين گونه شد ديگر تعارض دو طرف بيشتر نخواهد داشت و چه اطلاق حكم در جزاء ثبوتا قيد بخورد وچه قيد نخورد به اطلاق مفهوم ضربه نمى زند و با اطلاق «واوى» در منطوق ديگرى تعارض دو طرفه خواهد كرد .  2 ـ اگر اين گونه بگوييم كه موضوع اطلاق «اوئى» و يا اطلاق تعليق ما هو المراد جدى از حكم در جزاء باشد اگر مقصود از مراد مجعول جدى و شخص حكم باشد كه اصلا ديگر شرطيه مفهوم نخواهد داشت زيرا كه قبلاً ذكر شد كه مفهوم مبتنى بر آن است كه معلق سنخ حكم باشد پس اين مقصود نيست و مقصود ايشان اين است كه آن مقدارى كه قيد ثابت شود طبيعت حكم در جزاء مقيداً به آن مقدار قيد معلق بر شرط مى شود تا اصل مفهوم نسبت به غير دو شرطيه باقى بماند ليكن در اين صورت لازمه اش اين است كه دو تعارض ذكر شده در موردى كه جزاء قابل تكرار است هم از عرضيت بيافتد و تعارض ميان مفهوم و منطوق طولى بشود چون اطلاق «اوئى» مفهوم جارى نمى شود مگر حكم جزاء مشخص بشود كه آيا به آن قيد خورده است يا نه كه اگر گفتيم اطلاق «واوى» مقدم بر اطلاق جزاء است و يا با هم تعارض و تساقط مى كنند اطلاق «اوئى» نسبت به سنخ و مطلق حكم نخواهيم داشت تا با اطلاق «واوى» در منطوق ديگرى تعارض كند و اين همان طوليت ميان دو تعارض خواهد بود و هميشه تعارض دوم در طول اطلاق در حكم جزاء و تقديم آن بر معارضش در معارضه اول بين منطوقين خواهد بود .  3 ـ وقتى معارضه ميان مفهوم و منطوق طولى شد هر جا كه قائل به سقوط اطلاق حكم در جزاء و يا محكوم بودنش نسبت به ظهور منطوق در تعدد حكم و عدم تداخل در مورد اجتماع شديم ـ چنانچه در تنبيه هشتم خواهد آمد ـ بايد قائل بتقديم منطوق بر مفهوم شويم زيرا كه اطلاق «واوى» در دو منطوق نسبت به مورد افتراق معارض با اطلاق «اوئى» و مفهوم در ديگرى نخواهد بود و اين كه اطلاق «واوى» منطوق در مورد اجتماع دو شرط بنابر تعارض با اطلاق جزاء و تساقط ساقط شده است مستلزم سقوط اطلاق «واوى» منطوق در مورد افتراق نمى شود زيرا كه تساقط در مورد اجتماع ممكن است به جهت كفايت جامع احدالشرطين در تحقق حكم واحد در مورد اجتماع باشد كه با اطلاق منطوق و استقلاليت و تماميت در مورد افتراق منافاتى ندارد پس نبايد قائل به تساقط در معارضه ميان مفهوم هريك با منطوق ديگرى شد مگر در جايى كه اطلاق جزاء و متعلش را بر اطلاق «واوى» مقدم كنيم و قائل به تداخل نشويم كه در اين صورت اطلاق «اوئى» در هر طرف نافى وجوب در منطوق و اطلاق «واوى» ديگرى است و در نتيجه معارضه دوم ايجاد مى شود و تنها در اين صورت بايستى قائل به تساقط مفهوم و منطوق شويم .آنچه گذشت طبق تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه از طريق اطلاق «اوئى» مفهوم و انحصاريت را استفاده مى كرد و همچنين تقريب شهيد صدر(رحمه الله) كه اطلاق را در تعليق جارى مى كرد و همچنين بنابر تقريبى كه ما عرض كرديم تمام است كه اگر قائل به يكى از آن سه وجه براى تقديم اطلاق «واوى» بر اطلاق «اوئى» نشويم هيچ كدام از دو اطلاق مفهوم و منطوق بر ديگرى مقدم نمى شود بلكه تعارض و تساقط خواهند كرد زيرا كه هر دو اطلاق براساس و مقدمات حكمت است كه در حد واحد هستند وليكن بنابر برخى از تقريبات ديگر مفهوم شرط نتيجه فرق مى كند كه شهيد صدر(رحمه الله) به سه تقريب ديگر اشاره مى كنند .  1 ـ تقريب اول اين است كه آن كسى كه قائل است دلالت جمله شرطيه بر تماميت و انحصاريت شرط وضعاً و يا انصرافاً مى باشد يعنى از باب اراده اكمل الافراد از علت است كه همان علت تامه منحصره است طبق اين مبنا در مورد ورود دو شرطيه ديگر دال و مفهوم نخواهيم داشت چون يقين داريم ظهور وضعى يا انصرافى مذكور خلاف واقع است زيرا كه دو علت تامه منحصره معقول نيست پس يا علتها منحصره نيستند يا تامه نيستند مگر اين كه يكى از آنها از اصل، كذب باشد و ساقط شده باشد كه خلاف نصوصيت آن دليل است پس ظهور وضعى و يا انصرافى در علت تامه منحصره بودن شرط مى دانيم كه كذب است و شرطيه استعمال در فرد اكمل نشده است يا در علت غير تام استعمال شده است و يا در علت غير منحصره و اين علم تفصيلى به كذب اين ظهور است پس بقيه ظهورات و منجمله اطلاق «واوى» و استقلاليت دو منطوق حجت مى شود و مفهوم از بين مى رود و طبق اين مبنا مفهوم نسبت به شرط سوم هم نخواهد داشت زيرا كه ظهور وضعى و يا انصرافى انحلالى و قابل تبعيض نمى باشد و طبق اين مبنا همان وجه اول از چهار وجه جمع در كفايه خواهد بود چرا اگر قائل شويم به اين كه جمله شرط ظاهر در اكمل الافراد بودن علت براى مراد از جزاء باشد نه سنخ حكم و جزاء مقيد به غير حكم در جزاء منطوق ديگرى باشد نسبت به غير از دو منطوق مفهوم درست مى شود و ماعداى دو حكم نفى مى گردد ولى باز هم اطلاق«واوى» در هركدام بدون معارض مى شود لهذا طبق اين مبنا اگر اكمليت به مجموع تماميت و انحصاريت باشد اطلاق «واوى» و منطوق بر مفهوم مقدم است و مفهوم يا مطلقا ساقط است و يا نسبت به ماعداى دو شرط ثابت است .  اما اگر كسى بگويد كه اكمليت علت تنها در انحصاريت آن است نه تماميت ديگر علم به كذب اين ظهور وضعى يا انصرافى نخواهيم داشت و اين ظهور مثبت مفهوم، داخل در معارضه مى شود با اطلاق «واوى» در منطوق ديگرى مانند مسلك مرحوم ميرزا(رحمه الله)با اين فرق كه در صورت تعارض و تساقط دلالت بر اصل مفهوم هم از بين مى رود مگر اين كه متعلقش را سنخ و مطلق حكم در جزاء نگيريم بلكه بگوييم علت منحصره براى حكم مقيد در جزاء است كه در اين صورت باز هم اطلاق «واوى» در منطوق سر جاى خودش مى ماند و اطلاق مفهوم نيز نسبت به ماعداى دو شرطيه باقى مى ماند.  2 ـ تقريب ديگر مفهوم، استفاده از اطلاق جمله شرط است كه اگر جمله ظاهر در اين باشد كه شرط علت تامه است اطلاق اين عليت تامه براى جايى كه شرط ديگرى باشد لازمه اش نفى علت آن شرط ديگر است زيرا كه دو علت تامه بر يك حكم قابل اجتماع نيست و اين تقريب هم مثل تقريب قبلى است چون در جايى كه عليت شرط ديگرى به وسيله دليل شرطيه ديگرى ثابت باشد مى دانيم شرطها يا جز العله هستند و يا به خصوصيتها علت نيستند بلكه جامع آنها علت است نه خصوص آن شرطها و اين بدان معناست كه اطلاق عليت تامه هريك از شرطها به خصوصيته در مورد اجتماع معلوم الكذب است بنابرا ين اطلاق جمله شرط در هريك از دو شرطيه نسبت به اجتماع با شرط ديگرى معلوم السقوط است پس به اين مقدار مفهوم نداريم و مى شود به هر كدام از اطلاق «واوى» در دو منطوق در مورد افتراق عمل كرد وليكن مفهوم آنها نسبت به غير از دو شرط باقى مى ماند.  3 ـ تقريب سوم تقريب مرحوم اصفهانى(رحمه الله)است ايشان ظهور شرطيه در دخالت شرط به خصوصيته را قبول كرده است و از طرفى قاعده الواحد را هم قائل شده است كه نمى شود حكم واحد بالسنخ و النوع از غير واحد بالنوع صادر شود و لهذا بايد اگر شرط علت منحصره نباشد از ظهور دخل خصوصيت شرط در جزاء دست بكشيم و بگوييم جامع آنها دخيل است پس اين ظهور به انضمام قاعده واحد و مفهوم را درست مى كند حال اگر دو شرطيه وارد شود تعارض مى شود بين ظهور مذكور در طرفى كه اقتضاى نفى عدل و علت ديگرى را مى كند و بين اطلاق «واوى» منطوق هريك در مورد افتراق كه اقتضاى عليت تامه را دارد كه بايد از اطلاق «واوى» منطوق دست بكشيم و مفهوم را مقدم كنيم و مجموع دو شرط موضوع حكم خواهد بود چون ظهور در مفهوم وضعى و اثباتى است كه اقواى از اطلاق «واوى» مى باشد و بايد به آن اخذ كنيم و از ظهور در منطوق بايد دست بكشيم و اين نتيجه عكس دو تقريب سابق است و فرقى نمى كند در اين تقريب جزاء قابل تكرار باشد يا خير و حكم جزاء مطلق باشد و يا مقيد، زيرا كه قاعده الواحد با مفهوم مضيق هم منافات دارد چرا كه نوع حكم على كل حال واحد است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (560)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 560  ـ   دوشنبه 1394/3/11**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تنبيه هفتم مربوط به تعارض مفهوم در دو جمله شرطيه است كه جزا آنها يكى بوده و شرط آنها دوتاست كه اطلاق مفهوم در هر كدام با اطلاق منطوق در ديگرى تعارض دارد و روز گذشته بحث از  آنها به پايان رسيد و امروز نتايج آن را جمع بندى مى كنيم.  عرض شد در حقيقت تعارض در اين گونه موارد بين دلالت اطلاقى يا وضعى در منطوق است كه دال بر انتفا و حكم عند انتفاء شرط به نحو سالبه كليه است كه از آن به مفهوم تعبير مى شود و اطلاق منطوق ديگرى در اين كه شرط ديگر علت تامه آن حكم است و براى حل اين تعارض يا بايد بگوييد كه مجموع آن ها علت است و علت ديگرى در بين نيست كه اين به معناى تقديم مفهوم بر منطوق است و يا اين كه هريك عدل ديگرى است كه اين تقديم منطوق بر مفهوم مى باشد و مثال معروف هم كه ذكر شده است (خفاء جدران و خفاء اذان در حد ترخص) بالدقه مربوط به مفهوم و جمله شرطيه نيست.  هر چند در آن هم تعارض بين دو اطلاق «اوئى» و «واوى» است ليكن در جعل واحد است كه اگر دليل حمليه هم باشد اين تعارض را داراست زيرا مبدأ قصر در سفر، شخص حكم و جعل واحد است كه نمى تواند دو موضوع مستقل داشته باشد و مثال و مورد اين تنبيه جايى است كه تعدد جعل در آن محتمل باشد مانند دو مورد دوم و سومى كه قبلاً عرض شد چه جزاء در مورد اجتماع قابل تكرار باشد و چه نباشد.  شهيد صدر(رحمه الله) بعد از بيان تعارض بين دو اطلاق در دو طرف مبانى و تقريبات مختلف مفهوم را دسته بندى كرده و فرموده اند : بنابر بعضى از تقريبات تعارض و تساقط مى شود و ترجيحى در كار نيست وليكن اصل دلالت مفهومى در غير دو شرط باقى مى ماند و بنابر برخى از تقريبات دلالت منطوقى مقدم شده و دلالت بر مفهوم كلاً و يا در مورد شرط ديگر ساقط مى شود و بنابر برخى از تقريبات دلالت مفهوم مقدم شده و اطلاق منطوق ساقط مى شود.  اما نسبت به تقريباتى كه موجب تعارض و تساقط مى شود دو تقريب ذكر مى كنند يكى تقريب مربوط به خود ايشان است كه اطلاق را در تعليق جارى كرده و چون كه سنخ حكم معلق شده است بر شرط پس جعل ديگرى منتفى است و يكى هم تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله)است كه تمسك به اطلاق «اوئى» براى سنخ آن حكم در هر شرطيه است كه اگر آن حكم عدل ديگرى داشت با قيد «او» آن را ذكر مى كرد و لازم بود در كلام مى آورد پس سكوت از «او» معنايش اين است كه چيز ديگرى عدل نيست و نتيجه اين دو اطلاق تعارض و تساقط است چون هر دو اطلاق و مقدمات حكمت هستند وليكن در مورد انتفا هر دو شرط هر دو مفهوم حجت باقى مى مانند چون كه اصل مفهوم در آنها تعارض نداشت و اطلاق مفهوم يعنى اطلاق سالبه كليه كه هم انحلالى است نسبت به اين دو شرط تعارض و تساقط مى كند نه بيشتر از آن چون كه دلالت اطلاق قابل تبعيض است و ما اضافه مى كنيم كه تقريب مورد قبول ما نيز اگر قبول شود حكم همين دو تقريب را دارد از اين نظر كه تعارضى بين اطلاقين است.  دو تقريب هم ايشان براى تقديم منطوق بر مفهوم ذكر مى كند يكى تقريبى كه مفهوم را دلالت وضعى مى داند زيرا كه به شرطيه وضع شده است و يا منصرف است علت تامه منحصره شرط براى سنخ حكم در جزاء كه طبق اين مبنا ظهور وضعى يا انصرافى با آمدن شرطيه دوم يقيناً در كار نيست يعنى هر يك از دو شرط، يا تام نيست و يا منحصر نيست بعد از اين كه اصل دليل را نمى توانيم رد كنيم پس شرط يا جزالعله است پس تام است و يا عدل دارد پس منحصر نيست و ظهور در أكمل الافراد معلوم الكذب است و در نتيجه ديگر دال بر اصل مفهوم هم نداريم و اطلاق منطوق چون كه معارضى ندارد حجت مى شود و اين جا از باب تعارض و تساقط نيست بلكه دال بر اصل مفهوم معلوم الكذب است و اصل آن هم از بين مى رود زيرا كه اين ظهور انحلالى نيست و اكمل الافراد معناى استعمالى واحد است البته در صورتى كه مقصود از جزاء سنخ مطلق حكم باشد نه مقيد به غير حكم شرط ديگر كه در روز گذشته عرض شد اصل مفهوم باقى مى ماند همچنين تقريب ديگرى كه مى گفت با تمسك به اطلاق شرط كه ظهور در عليت تامه دارد براى مورد اجتماع با شرط ديگر كه نمى توانند هر دو علت باشند مفهوم ثابت مى شود يعنى نفى علت آن شرط ديگر ثابت مى شود.  نتيجه اين تقريب هم علم به سقوط اين اطلاق شرط است در جايى كه دليل بر شرطيه دوم بيايد زيرا كه مى دانيم اطلاق اين عليت تامه را در مورد اجتماع نداريم يا چون جزء العله مى شوند و يا جامع آن ها علت است و يك علت ديگرى هم هست اين ظهور كه نفى علت و دخالت شرط ديگر است مقطوع البطلان است و در نتيجه اطلاق منطوق در علت تامه بودن حجت است مانند تقريب قبل ولى فرقش تقريب قبلى در اين است كه اينجا دال بر مفهوم ظهور اطلاقى و انحلالى است و لهذا اصل مفهوم نسبت به جايى كه هر دو شرطيه باشند حجت مى ماند .  شهيد صدر(رحمه الله) هم يك تقريب براى عكس دو تقريب گذشته مى آورد كه بنابر آن دلالت مفهوم بر منطوق ديگرى مقدم مى شود نه تعارض و تساقط و نه تقديم منطوق بر مفهوم و آن تقريى است كه آن را نسبت مى دهند به مرحوم حاج شيخ اصفهانى(رحمه الله)كه گفته است كه جمله شرطيه ظهور دارد در اين كه شرط به عنوانه و خصوصيته علت است براى سنخ حكم در جزاء و وقتى مى گويد (اذا نويت الاقامه أتم صلاتك) نيت اقامه به عنوانه در وجوب تمام دخيل است و يا وقتى مى گويد (اذا جائك زيد فتصدق) مجىء زيد به عنوانه در وجوب صدقه دخيل است و اين ظهور اثباتى است نه سكوتى و اطلاقى يعنى وقتى شارع اين عنوان را در مقام بيان شرط و علت اخذ مى كند معنايش آن است كه خصوص آن عنوان علت است و دلالت ذكرى و اثباتى اقوى است از اطلاق «واوى» و مخالفتش اشد است از دلالت سكوتى و اين ظهور اثباتى را منضم مى كند به قاعده عقلى كه اگر علت ديگرى باشد يلزم صدور الواحد بالنوع من الكثير كه محال است پس بايد علت ديگرى و جعل ديگرى از آن حكم در مورد انتفاى اين شرط نباشد زيرا اگر باشد بايد جامع بين دو شرط نه خصوص آنها علت باشد و اين خلاف ظهور اثباتى مذكور است.  پس جايى كه دليل ديگر نيايد جمله شرطيه مفهوم دارد و وجود علت ديگر و جعل ديگرى را نفى مى كند ولى اگر دليل بر شرطيه ديگرى آمد نمى توانيم آن را به كلى طرح كنيم زيرا كه اين بر خلاف نصوصيت آن دليل است ولى يكى از دو كار را مى توانيم بكنيم; يكى اين كه جامع بين اين دو شرط را علت بدانيم كه معنايش آن است كه از ظهور اثباتى در اخذ خصوص عنوان شرط دست بكشيم ولى اين ظهور اثباتى و قوى است و راه ديگر تقييد منطوق به«واو» است يعنى مجى زيد و مرضش هر دو باهم شرط و علت است كه اين اضافه كردن قيدى بر شرط در منطوقين است كه دلالت سكوتى و اطلاقى است واصل عنوان خصوصيت را دست نزديم بلكه فقط بر آن قيد اضافه كرديم و اين مخالفتش اخف است بنابر اين اطلاق «واوى» كه اقتضاى تماميت و استقلال منطوق را دارد چون كه دلالت سكوتى است و دلالت بر اين كه شرط بخصوصيته دخيل است كه اقتضاى مفهوم را داشته باشد، دلالت اثباتى و اقوى است لهذا مفهوم بر منطوق مقدم مى شود و نتيجه عكس مى گردد يعنى در مورد اجتماع هر دو شرط فقط حكم اين تقريب فرق نمى كند كه جزاء قابل تكرار و تقييد باشد و مفهوم تضييق بشود يا خير يعنى در تقريبات گذشته مى گفتيم اگر جزاء قابل تكرار بود و قيد بخورد بغير فرد مربوط به شرطيه ديگر و انحصاريت و مفهوم نسبت به اين حكم مقيد باشد از تعارض با منطوق ديگرى بيرون مى آيد اما در اين جا از تعارض بيرون نمى آيد زيرا كه قاعده الواحد كه در نوع جارى است آن را هم محال مى داند زيرا كه فرد خارج شده از اطلاق جزاء از همان سنخ است پس نتيجه اين مى شود كه مفهوم مقدم است و در مورد اجتماع شرطين بيش از يك حكم نداريم .  البته اين بحثها با قطع نظر از سه نكته اى است كه براى تقديم منطوق بر اطلاق مفهوم قبلاً ذكر كرديم كه اگر يكى از آنها قبول شود منطوق بر مفهوم مقدم مى شود در جايى كه دلالت و مفهوم اطلاقى باشد اما اگر وضعى و اثباتى باشد ـ مثل دو تقريب سوم و پنجم در پنج تقريبى كه ذكر شد ـ بايستى ديد آيا آن سه وجه و سنه نكته اقوى از دلالت اثباتى مذكور است و يا قرينيت عرفى دارد يا نه كه در صورت اول بازهم منطوق مقدم مى شود و الا تعارض و تساقط خواهد شد.  تنبيه و بحث بعدى بحث از تداخل اسباب و تداخل در مسببات است كه البته اين بحث ربطى به مفهوم داشتن و يا نداشتن و جمله شرطيه ندارد بلكه در دو جمله حمليه كه جزائشان يك حكم است و موضوع آنها دو تا است هم مى آيد بلكه در جمله واحده و جعل واحد هم بحث شده است كه اگر موضوع يا شرط انحلالى بود و دو فرد از آن محقق شد دو تكليف فعلى مى شود ـ عدم تداخل در اسباب ـ و با يكى مثلاً اگر كسى آيه سجده را هم گوش كرد و هم خواند يا دو بار خواند بر او دو سجده واجب مى شود يا يك سجده و يا اگر هم زلزله اتفاق بيافتد و هم خسوف آيا دو نماز آيات واجب است و يا يكى؟ كه تعدد وجوب به بقاى عدم تداخل در اسباب ـ يعنى سببيت هر يك براى حكم مستقل ـ  است و در فرض تعدد حكم هم اگر در امتثال دو حكم يك امتثال كافى باشد به معناى تداخل در مسببات است.  پس اين بحث تداخل در اسباب با مسببات مخصوص به بحث مفهوم شرطيه نيست وليكن اصوليون به مناسبت بحث از سببيت شرط در اينجا آن را به عنوان تنبيهى متعرض شده اند كه بحث خوبى است و چون كه مفصل است لازم است بعد از تعطيل آن را شروع كنيم ان شاء الله تعالى . |

1. [1]. فوائد الاصول، ج2، ص471. [↑](#footnote-ref-1)
2. [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص126. [↑](#footnote-ref-2)
3. [3]. كفاية الاصول، ص89. [↑](#footnote-ref-3)