|  |
| --- |
| **اصول جلسه (188) 03/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 188 يكشنبه 3/7/90   بسم الله الرحمن الرحيم   در بحث اصول به بحث اجزاء رسيديم. بحث اجزاء عمدتاً در نزد متأخرين براى اين است كه ببينند آيا انجام گرفتن مأمور به اضطرارى كه در برخى از واجبات در صورت معذور بودن انسان آن واجب ساقط نمى شود وقتى يك جزئش يا شرطش براى انسان عذرى برايش حاصل شود نسبت به آن جزء يا شرط اصل واجب ساقط نمى شود بلكه واجب باقى است و وظيفه اضطرارى جاى آن مى نشيند. بدل آب مثلا در وضو تيمم واجب مى شود و به جاى نماز ايستاده نماز نشسته واجب است. بدل از هَدى در مكه (قربانى) صوم واجب مى شود و امثال اينها. از اينها تعبير مى شود به وشائف اضطرارى از براى معذور. همچنين است وظائف ظاهرى مثلا مكلف با استصحاب يا اماره اى احراز مى كند شرطى را و امتثال مى كند و بعد خلاف آن معلوم مى شود مثلا بعد از نماز با استحصاب طهارت مى بيند وضو نداشته است از اينها تعبير مى كنند به وظائف ظاهرى و بحث مى شود كه اتيان مأمور به ظاهرى بعد از كشف خلاف آيا مجزى است يا خير و عمده بحث مباحث اجزاء اين دو بحث است كه آيا وظيفه اضطراريه بعد از رفع عذر در داخل وقت موجب اجزاء است پس اعاده ديگر لازم نيست و يا در خارج وقت. قضا لازم نيست و يا اين كه از ادله اين قبيل احكام عذرى و اضطرارى اجزاء استفاده نمى شود. و همچنين است بحث در اجزاء احكام ظاهريه ـ مثلا در باب تقليد ـ كه خيلى محال ابتلاست چنانچه بعد خواهيم گفت. ـ از مجتهدى تقليد مى كند بعد آن مجتهد فوت مى كند. و رجوع مى كند به مجتهد ديگرى كه طبق فتواى او برخى از اعمال انجام گرفته طبق مجتهد فوت شده به فتواى مجتهد بعدى اشكال دارد و باطل مى باشد مثلا در غسل جنابت آن مجتهد قائل بوده است كه ترتيب غسل ميان سر و گردن و كل بدن است بدون لزوم ترتيب بين دو طرف راست و چپ وليكن فتواى مجتهد جديد آن است كه ترتيب ميان طرف راست و چپ لازم است در اين صورت همه آن نمازهاى گذشته را بايد قضا كند و آنچه كه هنوز در وقت است بايد اعاده كند اين همان اجزاء حكم ظاهرى است كه در بحث تقليد مورد ابتلاست. پس مقصود اصلى اين دو بحث است ولى قبل از ورود در اين دو بحث به چند نكته مقدماتى لازم است اشاره شود هر چند نكات خيلى مهمى نيستند وليكن چون در كلمات ذكر شده است ما نيز واردش مى شويم: نكته اول: در تعريف عنوان بحث است دو تعريف از براى اين بحث در كلمات آمده است، يكى تعريف قدماى اصوليون است و صاحب فصول ذكر كرده است «الامر بالشىء هل يقتضى الاجزاء إذا أتى به على وجهه أم لا؟» يعنى امر به شئى آيا اقتضاى اجزاء را دارد يا نه يعنى اقتضاى اجزاء را نسبت به امر داده و مدلول امر قرار داده است. تعريف ديگر را متأخرين ذكر كرده اند و عنوان را عوض كرده اند و كلمه الامر را از تعريف حذف كرده و گفته اند:  «الاتيان بالمأمور به على وجه هل يقتضى الاجزاء أم لا؟» يعنى امتثال و انجام مأمور به مقتضى اجزاء است يا نه و اجزاء نسبت به عمل و امتثال مأمور به داده شده است ميان اين دو تعريف فرقى است و آن اين كه ظاهر تعريف اول اين است كه بحث اجزاء بحث از دلالات امر است و مسأله اى لفظى از مسائل اصول است مانند بحث از دلالت امر است كه «الامر يقتضى الوجوب أم لا؟» يا بحث از اثبات توصليت با اطلاق امر و نفى تعبديت «الأمر هل يقتضى التوصلية أم لا؟» و به همين مناسبت هم اجزاء ضمن بحث از اوامر ذكر شده است زيرا كه در اصول از دلالات عامه الفاظ بحث مى شود كه ميزان اصوليت مسأله هم همين است كه دلالت عام و مشترك و سيال در فقه باشد. تعبير دوم كه متأخر است بحث را ثبوتى و عقلى كرده است. و اجزاء را نسبت به امر نداده است بلكه بحث از امتثال مأمور به است كه آيا موجب اجزاء و سقوط آن امر مى شود يا نه حالا اين مأمور به با هر دليلى لفظى يا غير لفظى ثابت شده باشد با امر ثابت شده باشد با دليل لفظى ثابت شده باشد با اجماع ثابت شده باشد از اصل اين اقتضاء و سببيت ميان امتثال و سقوط تكليف بحث كرده اند بعنوان يك بحث ثبوتى عقلى. بعنوان يك ملازمه همچون ملازمه ميان وجوب فعل و وجوب مقدماتش و يا بحث از اينكه آيا اجتماع امر و نهى ممكن است يا محال است كه اينها همه بحث هاى عقلى و بحث از استلزامات و امتناعات عقلى است هرچند در صورت اثبات آنها از براى لفظ هم دلالت عقلى التزامى درست مى شود وليكن آن دلالت عقلى است و مربوط به آن لفظ نيست و ملازمه معنى با معنا است و لذا تعريف متأخرين مسأله را ثبوتى و عقلى كرده است. آن وقت اين بحث شده بين اصوليين كه اين مسأله اجزاء را بايد بعنوان يك مسأله اصولى لفظى مطرح كنيم يا بعنوان يك مسأله اصولى عقلى است. و در اين رابطه دو نظر ذكر شده است برخى از اصوليون گفته اند اين مسأله اصولى عقلى است و مثل بحث از ملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدماتش است بعضى هم مثل مرحوم محقق عراقى گفته اند اين بحث اصولى لفظى است و از شئون دلالات اوامر اضطرارى و ظاهرى است. قايليين به اين كه اين بحث عقلى است و لفظى نيست گفته اند ما در اينجا بحث از دلالت لفظ امر نمى كنيم زيرا كه بحث در اين نيست كه كلمه «إفعل» مثلا دال بر اجزاء هست يا نه زيرا كه اجزاء از معناى افعل در نمى آيد نه بالمطابقه و نه بالتزام بلكه يك بحث ثبوتى است. زيرا كه آنچه كه بحث لفظى بحث از مداليل الفاظ است و اجزاء مدلول امر نيست و مدلول امر همان وجوب يا استحباب است و اين بحث ماوراى آن است، امتثال مدلول امر اتيان مأمور به آيا موجب سقوط آن امر مى شود يا نه، حالا يا سقوط فعليت امر يا سقوط فاعليتش. و اين بحث صرفاً عقلى است و حاكم بر آن عقل نظرى است مثل همان بحث ملازمه بين وجوب شئى و وجوب مقدماتش و اين عقل است كه در مرحله امتثال مى گويد امتثال و يا تحقق غرض از امر موجب سقوط امر است مثلا علت يا سبب سقوط امر است و يا تحقق غايت و هدف آمر از امر است و محركيت امر ساقط مى شود و ديگر امر محركيتى و فاعليتى ندارد و ميزان در عقلى يا لفظى بودن يك مسأله تشخيص حاكم به آن مسأله است كه در اينجا عقل نظرى است نه لفظ، و واضع چه امر را از براى اجزاء وضع بكند يا نكند اجزاء به حكم عقل ثابت است. بنابراين بحث اجزاء ثبوتى و عقلى است و ربطى به باب دلالت لفظ ندارد و اينطور نيست كه در صيغه افعل اين مطلب اخذ شده باشد آنچه كه مدلول لفظى است همان وجوب و استحباب و امثال اينهاست كه خارج از اين بحث است. اين نسبت به اجزاء مأمور به از خود آن امر، و اما نسبت به اجزاء مأمور به اضطرارى يا ظاهرى از مأمور به ديگر واقعى يا اختيارى، آن جا هم گفته اند بحث عقلى است و بحث لفظى در اوامر اضطرارى در حقيقت در مصداق آن بحث عقلى است كه آيا از آنها وافى بودن وظيفه اضطرارى يا ظاهرى به ملاك و غرض از امر واقعى استفاده مى شود يا نه كه در اين صورت استفاده آن مصداق اجزاى عقلى و سقوط امر اوّلى واقعى خواهد بود و يا از اين بحث مى شود كه آيا جمع ميان امر اضطراى و امر اختيارى به نحو تخيير بين اقل و اكثر ممكن است يا ممكن نيست كه آن هم بحث عقلى است. در مقابل اين بيان مرحوم محقق عراقى، فرموده اند كه اگر بحث اينگونه كه گفته اند محل بحث بود كه آيا امتثال يا تحقق غرض از مأمور به علت سقوط آن امر مى شود يا نه اين بحث عقلى بود ولى ايشان مى فرمايند واقع امر اين گونه نيست. ايشان مى فرمايد بحث از اينكه اتيان مأمور به يك امرى، آيا امتثالش موجب سقوط آن امر مى شود يا نه اگر چه بحث عقلى است ولى كسى در اين مطلب بحثى ندارد زيرا كه بديهى و مسلم است و خود متأخرين هم واردش نشدند، بلكه آن را مفروغ عنه گرفتند. چون روشن است كه اگر مولا به شيئى امر كرد مكلف همان شىء مأمور به را با تمام قيودى كه لازم است و دخيل در غرض است انجام داد و امتثال كرد. محركيت آن امر ساقط مى شود و اعاده لازم نيست. آنچه كه مورد بحث و گفتگوى اصوليون و نقد و اشكال قرار گرفته بحث اجزاء مأمور به امرى از امر ديگرى است يعنى امر اضطرراى از امر اولى اختيارى و امر ظاهرى از امر واقعى و نكات اين اين دو بحث عمدتاً استظهارى و اثباتى است كه آيا از دليل امر اضطرارى و يا امر ظاهرى تحقق مصداق مأمور به واقعى و يا تمام الغرض و وظيفه بودن استفاده مى شود يا نه، يعنى عمدتاً از اين بحث مى شود كه آيا تعلق امر شرعى به وظيفه اضطرارى و يا ظاهرى مستلزم تقييد اطلاق امر اولى واقعى مى شود يا نه چه به لحاظ امر به اداء و چه بلحاظ امر به قضا كه عمدة نكات آن استظهارى و اثباتى است هر چند بحث هاى مقدماتى ثبوتى و عقلى هم ممكن است ضمنا انجام گيرد مانند بحث از امكان تخيير بين اقل و اكثر همانند بحث از امكان اخذ قصد امر در متعلق به عنوان مقدمه نفى اطلاق در دليل امر از براى اثبات توصليت. پس اين ملاكات عمدتاً ملاكات استظهارى است و اثباتى است نه ثبوتى. گرچه بعضاً ملاكات بحث هاى ثبوتى هم شده ولى آنها بحث هاى مقدماتى است و در حقيقت و مبادى تصديقيه اند مثل امكان قصد اخذ امر در متعلق امر كه مقدمه اثبات اطلاق امر از براى نفى تعبديت و اثبات توصليت را مى كند. اينجا هم همين طور است عمده بحث اثباتى است و آن اينكه آيا از دليل امر اضطرارى و يا دليل امر ظاهرى ما مى توانيم استفاده كنيم كه اگر مكلف امتثال كرده باشد امر اضطرارى يا امر ظاهرى را آن امر واقعى اطلاقش ساقط مى شود و يا نه يعنى آيا اطلاق امر اضطرارى كه در اول وقت شامل اين مكلف شد يا اطلاق امر ظاهرى مقيد اطلاق دليل امر اختيارى و واقعى مى شود و مانع از فعليت امر به اعاده و قضا مى شود يا نه و اين بحث نكات اصليش اثباتى و استظهارى است و طبيعتش بحث دلالتى و لفظى است. و برخى نكاتش از باب تقييد است و بعضى از باب حكومت است و برخى از باب مخصّص عقلى است كه همه آنها مربوط به مرحله دلالت اوامر است بر اجزاء وليكن نه بر مفهوم اجزاء تا گفته شود اين مفهوم در مدلول اوامر اخذ نشده است بلكه بر نتيجه و واقع اجزاء به جهت نكات نوعى ديگرى كه مربوط به مدلول جدى و تصديقى اوامر است همانند اطلاق و تقييد كه بحث لفظى اصولى مربوط به مدلول تصديقى كلام است، چنانچه در آينده بيشتر مشخص خواهد شد بنابراين مناسب همان است كه بحث از اجزاء را مسأله اى اصولى و لفظى بدانيم نه عقلى. 2ـ بحث دوم اين است كه منظور از اقتضاء چيست در اين تعريف. آيا منظور عليت و سببيت است و يا غايت از امر و انتهاى آن است يا مقصود دلالت و كاشفيت است. اين مطلب مربوط مى شود به بحث قبلى كه اگر در آن بحث مسأله را عقلى مطرح كرديم كه آقايان گفته اند و گفتيم بحث از حكم عقلى است به اين كه امتثال مأمور به آيا موجب سقوط امر است يا نه قهراً مقصود از اقتضاى بايستى همان سببيت يا غائيت بدانيم، حال يا غائيت نسبت به فعليت امر ويا محركيت و فاعليت آن. اما اگر آنگونه كه مرحوم عراقى فرمود بحث را لفظى و در نكات كلى و نوعى استفاده اجزاء از اوامر ثانوى اضطرارى يا ظاهرى ـ نسبت به امر اولى واقعى بدانيم كه همين درست است و بحث همين طورى خواهد شد پس اقتضا به معناى كاشفيت است يعنى آيا امر اضطرارى يا ظاهرى كاشفيت از اجزاء و تقييد اطلاق امر واقعى اولى مى باشد يا نه، اين هم نكته دوم. 3ـ نكته سوم مراد از اجزاء چيست؟ اجزاء را تعريف كرده اند به معناى اكتفاء و كفايت كردن كه اين تعريف لغوى لفظ اجزاء است و بحث زائده و لغوى است چون كلمه اجزاء در موضوع حكم و اثرى در ادله شرعى قرار نگرفته تا از معنا و محدوده آن بحث شود و چنانچه هم قرار بگيرد بحث اجزاء ربطى به آن ندارد بلكه مقصود اصولى از اجزاء همان طور كه گفته شد عبارت از سقوط اعاده و قضاست يعنى بقاء امر اولى در داخل وقت پس از انجام وظيفه اضطرارى يا ظاهرى و رفع اضطرار يا كشف خلاف و امر به قضا در خارج وقت، بنابراين اين مطلب هم روشن است. 4ـ نكته چهارم مقدماتى، فرق اين مسأله با مسأله مره و تكرار مسأله تبعيت قضا از ادا كه اين هم بحث شده است و گفته شده است كه بحث اجزاء با آن دو مسأله چه فرقى دارد زيرا كه در مسأله مرّه و تكرار همين بحث مى شود كه آيا امر اقتضا دارد كه متعلقش را يك بار انجام دهيم يا مكرراً بايد آن انجام دهيم و اين هم شبيه بحث ماست در اينجا كه اتيان به مأمور به موجب سقوط امر است و اعاده لازم نيست يا موجب سقوط نيست و بايد دو مرتبه اعاده و تكرار كنيم كه البته پاسخ اين هم روشن است كه مجرد تشابه لفظى سبب اين توهم مى شود زيرا كه در بحث مره و تكرار بحث مقدار واجب است كه آيا يك فرد از طبيعت است يا متعدد از آن و در اينجا بعد از اينكه واجب مشخص شد كه مثلا يك فرد از طبيعت است بحث از اين مى شود كه امتثال آن عقلا موجب سقوط فعليت يا فاعليت امر است يا نه، كه اين هم جهت بحث عقلى است و نه لفظى و هم مربوط به مرحله امتثال است نه متعلق امر و مقدار آن اين در صورتى كه بحث از اجزاء فعل نسبت به امر به خودش باشد. و اما اجزاء مأمور به نسبت به امر ديگرى كه عرض شد اصل بحث اين است پاسخ خيلى روشن تر است كه اين بحث ربطى به بحث مره و تكرار ندارد چون بحث از سقوط امر ديگرى است در حالى كه بحث مرّه و تكرار مربوط به خود همان امر است. بنابراين اين دو بحث باهم موضوعاً و حكماً و جهتاً فرق مى كند و همچنين با بحث تبعيت قضا از ادا هم فرق موضوعى و حكمى دارد زيرا كه بحث تبعيت قضا از ادا به اين معناست كه آيا دليل امر به قضا امر جديدى است يا همان امر ادائى است يعنى امر ادا آيا به نحو وحدت مطلوب است يا تعدد مطلوب كه اگر يك مطلوب باشد و آن فعل مقيد در وقت با گذشت وقت و عدم انجام آن ساقط مى شود و  قضا امر ديگرى مى خواهد پس تبعيت نيست و اما اگر امر ادائى در داخل وقت دو تا مطلوب بوده باشد يكى اصل فعل و ديگرى اين كه فعل را در وقت انجام دهد با گذشت وقت و عدم امتثال دومى ساقط مى شود ولى امر به ذات فعل براى كسى كه در وقت انجام نداده است مقدور و باقى است و اين تبعيت قضا از اداء است پس بحث در مقدار واجب و وحدت و تعدد آن است ولى بحث از اجزاء به اين جهت ربطى ندارد بلكه پس از اينكه معلوم شد واجب مقيد و واحد است بحث از اين مى شود كه وظيفه اضطرارى يا ظاهرى موجب سقوط آن واجب واحد اولى در وقت و سقوط قضا ولو به امر جديد باشد در خارج از وقت مى باشد يا نه. و همچنين بحث عقلى از سقوط فعليت و يا فاعليت امر پس از امتثال نسبت امر به خودش نيز بحثى عقلى است كه ربطى به وحدت و تعدد مطلوب ندارد چنانچه بحثى لفظى هم نيست برخلاف مسأله تبعيت. علاوه بر اينكه بحث تبعيت موردش آنجايى ست كه مكلف در وقت فعل را انجام ندهد كه بحث مى شود اگر قضا به امر جديدى باشد دليل مى خواهد و اگر همان امر ادائى به نحو تعدد مطلوب باشد دليل نمى خواهد و تبعيت قضا از ادا تمام است در صورتى كه بحث اجزاء در جايى است كه در وقت فعل اضطرارى و يا ظاهرى را انجام داده است و بحث در اجزاى آن از همان امر ادائى اولى در وقت است بنابراين فرق بحث اجزاء با آن دو مسأله ديگر اصولى نيز بسيار روشن است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (189) 04/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 189 دوشنبه 4/7/90    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در اجزاء بود مقدمتاً چهار موضوع ذكر شد حالا بايد وارد اصل بحث اجزاء شويم و گفتيم مقصود از اجزاء سقوط اعاده و قضا خارج از وقت است در كلمات بعضى از علما و اصوليين آمده است كه يك بحث از اجزاء اتيان مأمور به از امر خودش است يعنى اتيان مأمور به واقعى اختيارى از سقوط خود آن امر بعد از امتثال، و همچنين امر اضطرارى با تيمم و يا ظاهرى نسبت به همان امر اضطرارى و يا ظاهرى و بحث ديگر بحث از اتيان مأمور به امرى از امر ديگرى يعنى اتيان مأمور به اضطرارى از امر اختيارى (نماز با تيمم از نماز با وضو) و مأمور به ظاهرى از واقعى (نماز با استصحاب طهارت از نماز با طهارت واقعى) و لهذا بحث را در سه بخش قرار داده اند. ليكن ما ديروز عرض كرديم كه اجزاء اتيان مأمور به از امر خودش بديهى است و نيازى به بحث ندارد گرچه در آن بحث كرده اند و گفته اند وقتى انسان متعلق امرى را انجام مى دهد و امتثال مى كند با تمام شرايط و قيود و على وجهه، (وجه را هم معنا كرده اند به معناى قيود و شرايط نه قصد وجه) اين عقلا موجب سقوط امر است و سپس بحث شده است كه اين سقوط چيست؟ آيا از باب علت و معلول اصطلاحى است؟ و امتثال علت سقوط است يا به معناى اخذ عدم امتثال در موضوع امر است بقاءاً يعنى امتثال رافع امر است و از باب تحقق هدف و غايت مر است كه اين يك بحث است. بحث ديگر بحث از آن است كه اين سقوط امر از باب سقوط فعليت است يا سقوط فاعليت و محركيت امر است ك اين بحثهاى تحليلى خيلى مهم نيست و آنچه كه مهم است مسلم است و آن اين كه امر با امتثالش منتهى مى شود و مكلف مسؤليتى در مقابل آن ديگر ندارد، و در اين موضوع بحثى ميان علماء نيست تا نياز داشته باشد موضوع بحث اجزاء قرار بگيرد البته در اينجا بحث تبديل امتثال مطرح است كه ما مفصلا قبلا آن را بحث كرديم و ربطى به مبحث اجزاء ندارد. بنابراين صيح همان است كه درباره همان دو بخش ديگر است يعنى اجزاء امر اضطرارى از اختيارى و اجزاء امر ظاهرى از واقعى. بعضى ها نيز يك بحث ديگر را اضافه كرده اند كه آن هم چون حكمش روشن و بديهى است جايى ندارد كه واردش شويم و آن اجزاى اتيان به مأمور به اعتقادى از واقعى بعضى مكلف خيال مى كرده و يقين داشته كه وضو دارد و نماز مى خواند وليكن بعد معلوم مى شود كه وضو نداشته است اينجا نه امر اضطرارى هست و نه امر ظاهرى بلكه از باب قطع است، كه قطع حكم ظاهرى نيست تا امر شرعى به آن تعلق داشته باشد و بحث از اجزاى آن بشود البته اگر دليل امر واقعى اطلاق نداشته باشد نسبت به كسى كه با قطع به صحت آن عمل را انجام داده است، وجوب اعادة و قضا در كار نخواهد بود وليكن اين بالدقة از باب اجزاء نيست بلكه از باب قصور دليل امر واقعى است كه ربطى به بحث اجزاء ندارد. بنابراين صحيح همان بحث از اجزاء امر ثانوى از امر اولى است كه اين هم دو مصداق دارد يكى امر ثانوى اضطرارى و ديگرى يكى هم امر ثانوى ظاهرى. البته در اجزاء امر اضطرارى بعداً خواهيم گفت فرض بر اين بايد باشد كه امر اضطرارى فعليت داشته باشد يعنى واقعاً كسى كه در اول وقت معذور است امر به اينكه نماز را با تيمم بخواند دارد عذر اما اگر از ابتدا امر اضطراى مشروط باشد كه مكلف تا آخر وقت عذرش باقى باشد و مستمر باشد پس در فرض رفع معذوريت در وقت كشف مى شود كه امر اضطرارى نداشته است و اين خارج از بحث اجزاء و اضطرارى است لذا بايد اصل تعلق امر به فعل اضطرارى و ظاهرى را فرض بگيريم. آن وقت بحث از اجزاء آن مى شود از امر واقعى و اختيارى كه اين اجزاء نيست قبلا اشاره شد، دو ملاك دارد و بايد ببينيم كه آيا يكى از آن دو ملاك اجزاء از امر اضطرارى يا ظاهرى استفاده مى شود يا نه كه اگر هيچ كدام استفاده نشود اجزاء درست نيست. يكى از اين دو ملاك اين است كه امر دوم (امر اضطرارى يا ظاهرى) استفاده كنيم كه مأمور به اوّلى از ابتدا جامع بوده است نه خصوص مأمور به اوّلى يعنى مثلا نماز با وضو مأمور به نبوده است بلكه نماز با طهارت مأمور به است و طهارت هم دو فرد دارد، طهارت ترابى طهارت آبى و يا طهارت واقعى و طهارت ظاهرى كه در اين صورت در طول امر ثانوى همان مأمور به به اوّلى محقق و امتثال شده است و اجزاء از باب ملاك اول است يعنى اجزاء و امتثال امر از خودش كه گفتيم مسلم است و اين مانند آن است كه از ادله قصر و تمام استفاده مى شود كه مأمور به جامع بين نماز قصر در سفر و يا نماز تمام در حضر است. البته استفاده اين توسعه و امر به جامع نياز به اثبات دارد كه برخى از وجوه اجزاء سعى دارد آن را از دليل امر اضطرارى و يا ظاهرى استفاده كند چنانچه خواهد آمد. ملاك دوم آن كه از دليل امر به نماز با تيمم و يا امر ظاهرى استفاده مى كنيم كه غرض از مأمور به أوّلى با مأمور به ثانوى حاصل مى شود (يعنى اتيان به وظيفه اضطرارى و يا ظاهرى وافى به تمام و يا بخشى از غرض امر اولى است كه در اين صورت نيز اجزاء به جهت تحقق غرض و مصلحت امر معقول است. حال با توجه به اين دو ملاك از براى اجزاء اوامر اضطرارى و اوامر ظاهرى وارد بحث از دو بخش بحث اجزاء مى شويم: بخش اول: اجزاء امر اضطرارى: در اين بحث ابتداءً مقدّمتاً بحثى كه ثبوتى است و صاحب كفايه نيز آن را مطرح كرده است و مربوط به ملاك دوم اجزاء است ـ تحقق غرضى ـ مطرح مى كنيم تحت عنوان صور ثبوتى تحقق غرض در مأمور به اضطرارى، صاحب كفايه فرموده است كه اين صور عقلا منحصر در چهار صورت است بعد از فرض اين كه تعلق امر به فعل اضطرارى كشف از وجود غرض دارد و الاّ امر به آن لغو مى بود. و منظور از غرض هم مطلق غرضى كه بتواند جايگزين تمام يا بخشى از غرض مأمور به اولى باشد چه آنكه از همان سنخ باشد و يا از سنخ ديگرى و لذا از اين جهات اشكالت لفظى نبايد مطرح شود. صور چهارگانه غرض در فعل اضطرارى 1ـ صورت اول آن كه فعل اضطرارى وافى به تمام غرض از امر اختيارى باشد. 2ـ صورت دوم آن كه وافى به اهم و يا كثر آن باشد به گونه اى كه مقدار باقيمانده لزومى نيست. 3ـ صورت سوم آن كه وافى به بخشى از آن باشد و بخش باقيمانده لزومى است وليكن تدارك و تحصيل آن بعد از عمل اضطرارى ديگر ممكن نباشد مانند آب شورى كه اگر به زراعت داده شود ديگر دادن آب شيرين پس از آن تأثيرى ندارد. 4ـ همان صورت سوم با فرض اينكه بخش باقيمانده از غرض كه لزومى است قابل تدارك باشد يعنى با انجام فعل اختيارى و اعاده نماز مثلا حاصل شود. حال بايد نتيجه هر يك از صورتهاى چهارگانه را نسبت به چهار اثر و مطلب مربوط به اجزاء ثبوتاً بررسى كنيم.يعنى 1ـ اجزاء 2ـ جواز مبادرت به عمل (جواز بدار) وضعاً يعنى صحت آن. 3ـ جواز بدار تكليفاً 4ـ جواز القاى عمدى در اضطرار. بنابراين اين چهار حكم را ثبوتاً در هر يك از چهار صورت لازم است بررسى كنيم: اما صورت اول كه فعل ثانوى يا فعل اضطراى همه غرض از مأمور به اختيارى را دارا باشد حكم اول كه اجزاء است را دارا است زيرا كه تمام غرض مقصود مولا از آن امر در اين فعل محقق و جبران شده است چه از يك سنخ باشد يا نباشد و اين از براى سقوط امر اولى و عدم وجوب اعاده كافى است. و حكم دوم كه جواز بدار وضعى و صحت عمل است اين هم در اينجا روشن است زيرا كه لازمه مجزى بودن آن است. همچنين حكم سوم يعنى جواز تكليفى بدار در اين صورت ثابت است زيرا هيچ تفويتى از براى اغراض مولى در كار نيست. و اما حكم چهارم يعنى اِلقاء در اضطرارى بايد ديد از ادله معذرويتها چه استفاده مى شود اگر استفاده شود كه اِلقاء عمدى در معذوريت جايز نيست و مثلا آب بريا وضو در صورت امكان بايستى حفظ كرد معنايش اين است كه وافى بودن فعل اضطرارى به تمام ملاك در جايى است كه اضطرار غير عمدى باشد و بسوء اختيار نباشد هر چند پس از وقوع در اضطرار بسوء اختيار باز هم وظيفه اضطرارى دارد، و اما اگر آن مطلب استفاده نشود و عمل اضطرارى حتى اگر اضطرار بسوء اختيار باشد وافى به تمام غرض باشد در اين صورت القاى در اضطرار هم جايز مى شود. صورت دوم هم مثل صورت اول است چون فرض در آن بر اين است كه مقدار باقى مانده از ملاك لزومى نيست پس اين دو صورت در حقيقت در آثار و احكام اربعه يكسان نمى باشند. و اما صورت سوم كه مقدار باقى مانده از غرضى لزومى باشد و مولا آن مقدار را مى خواسته است وليكن تدارك و تحصيل آن بعد از انجام فعل اضطرارى ممكن نيست. حكم اول را كه اجزاء است دارا است يعنى اعاده ساقط است چون فرض بر اين است كه غرض باقيمانده لزومى قابل تحصيل نيست پس اعاده لغو است و امرى نخواهد داشت. و اما حكم دوم يعنى جواز بدار وضعاً يعنى صحت فعل اضطرارى در اول وقت اين اثر هم اگر فعل اضطرارى در اول وقت واجد بخشى از غرض باشد و حصول آن مشروط به استمرار عذر تا آخر وقت نباشد ثابت است زيرا كه فرض بر اين است و الاّ امر اضطرارى در كار نبود. پس جواز وضعى دارد، چون فرض بر اين است كه بخشى از غرض را حاصل كرده است و برخى ديگر حاصل نشده است و فوت شده است وليكن جواز بدار تكليفى را ندارد به طورى كه اگر مى دانسته بعداً عذرش رفع مى شود لازم بود نماز اضطرارى نخواند و صبر كند تا كل غرض مولى را تحصيل كند البته اگر فعل اضطرارى در اين صورت اصلا واجد غرض نبود و قهراً بدون امر و باطل بود ديگر فعل آن مفوّت نبود و اين بدان معناست كه حكم وضعى بدار و حكم تكليفى آن با هم متعاكس و متقابل هستند يعنى اگر بدار صحبح باشد وضعاً حرام است تكليفاً و اگر باطل باشد وضعاً جايز است تكليفاً چون تفويتى در آن نيست. در اينجا اشكالى مطرح مى شود كه چگونه مى شود با فرض جايز نبودن و حرام يا مبغوض بودن بدار صحيح هم باشد با اين كه مبغوضيت و حرمت عبادت موجب بطلان آن است. پس صورت سوم و جواز بدار وضعى و حرمت تكليفى آن معقول نيست و جمع ميان اين دو ممكن نيست. جواب اين اشكال را در بحث ترتّب و ضد و جاهاى ديگر خوانده ايد اين تفويت به اين معنا نيست كه خود اين فعل اضطرارى مفوت باشد بلكه از باب تمانع و تضاد است يعنى آن غرضى كه در وظيفه اضطرارى است با غرضى كه در وظيفه اختياريه است متضادند كه اگر يكى شكل گرفت ديگرى نمى تواند شكل بگيرد و در باب ضدّين ثابت شده است كه احدا الضدّين سبب انعدام ضد ديگرى نيست بلكه قابل جمع با آن نيست يعنى در بحث ضد خواهيد خواند كه ضد متوقف بر عدم ديگرى نيست. و الاّ دور خواهد بود بلكه ترك احد الضدين ملازم با فعل ديگرى و هميشه احدالضدين ملازم با عدم ديگرى است نه علت عدم ديگرى است، و وقتى علت نشد و ملازم با عدم ديگرى شد مبغوضيت يا محبوبيت و حكم از احد المتلازمين سرايت به ملازمش نمى كند مثلا اگر كسى در وقت وجوب ازاله نجاست از مسجد نماز كه ضد فعل تطهير است را انجام دهد نمازش مبغوض نيست و لذا صحيح هم مى باشد على رغم اين كه در ترك ازاله نجاست از مسجد معصيت كرده است در اينجا نيز همين گونه است يعنى مكلف در ترك نماز اختيارى اگر مى دانسته كه عذرش مرتفع مى شده تفويت و معصيت كرده است وليكن فعل اضطرارى كه انجام داده مبغوض نبوده بلكه امر اضطرارى را هم داشته و صحيح است. دو جواب ديگر هم از اين اشكال داده شده است كه صحيح نيستند: 1ـ حرمت بدار محال است چون كه در طول صحت عملى اضطرارى است و اگر حرام باشد صحت رفع مى شود پس حرمت هم رفع مى شود و اين يعنى (يلزم من وجوده عدمه) و (كل ما يلزم من وجوده عدمه محال) پس چنين حرمت و يا مبغوضيتى فى نفسه محال است. اين پاسخ صحيح نيست زيرا كه تعلق حرمت و مبغوضيت در عالم ذهن مولى است و معروضش فعل اضطرارى صحيح است و آنچه كه در طول اين جعل و مبغوضيت در نفس مولى منتفى مى شود خود اين جعل و مبغوضيت نيست بلكه تحقق آن مبغوض در خارج است يعنى وجود خارجى فعل اضطرارى صحيح ممتنع مى شود و اين وجود خارجى معروض و متعلق حقيقى جعل و مبغوضيت نيست. 2ـ نهى و حرمت مذكور محال است چون كه متعلقش در طول تعلق حرمت و مبغوضيت ممتنع مى شود و نهى از فعل ممتنع محال و لغو است. پاسخ: اين كه آنچه لغواً مانع از آن است جعل حرمت است نه مبغوضيت كه امرى تكوينى در نفس مولاست و ما قبلا گفتيم كه محبوبيت و مبغوضيت به امور غير اختيارى هم تعلق مى گيرد. علاوه بر اين كه تعلق نهى اگز سبب شود كه منهى عنه بر مكلف ممتنع شود بنفع مولى است و جعل آن هم كه فعل اختيارى است اشكالى ندارد. پس اين دو جواب تمام نيستند و صحيح همان جواب ذكر شده است. علاوه بر اين كه مبغوضيت و حرمت بدار اگر هم متعلق به فعل اضطرارى باشد صحيح آن است كه چون غيرى است مانع از صحت و جواز وضعى نمى شود و تفصيل اين مطلب در مباحث ترتب خواهد آمد. و اما حكم چهارم كه إلقاى در اضطرار است در صورت سوم جايز نيست زيرا كه تفويت كننده بخشى از غرض لزومى است. و اما صورت چهارم كه د رآن غرض باقيمانده قابل تحصيل و تدارك از طريق اعاده نماز است حكم اول كه اجزاء است را ندارد و حكم دوم يعنى صحت وجود بدار را اگر به معناى صحت با اجزاء باشد ندارد و اما اگر مقصود اصل مأمور به بودن و غرض داشتن است دارد و جواز بدار تكليفى و همچنين جواز القاى در اضطرار را دارد در صورتى كه بداند تا آخر وقت مضطر نمى ماند و اضطرارش رفع مى شود. حال كه اين چهار صورت و حكم هر يك مشخص شد كه اين بحث كلا ثبوتى بود بخش اصلى اين است كه ما از امر اضطرارى كدام يك از اين فروض و صورت ها را مى توانيم استفاده كنيم تا آثارش را بر آن بار كرده و حكم به اجزاء يا عدم اجزاء كنيم و به عبارت ديگر مقتضاى اوامر اضطرارى اثباتاً كدام يك از اين فروض است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (190) 05/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 190 سه شنبه 5/7/90   بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجزاء اوامر اضطرارى بود از اوامر اختيارى بعد از ارتفاع آن عذر بود و بحث مقدماتى ثبوتى در صدر و فروض معقوله تمام شد ولى آن بحث ثبوتى است و تا يكى از آن فروض كه مستلزم اجزاء باشد نتيجه ثابت نخواهد شد زيرا، همه آن صورتها مستلزم اجزاء نبود، سه تايش مستلزم اجزاء بود چهارمى مستلزم عدم اجزاء بود ولذا عمده بحث اثباتى است كه از ادله اوامر اضطرارى مانند امر به نماز با تيمم يا ساير وظايف اضطراريه كدام يك از آن فروض استفاده مى شود و ايا فروضى كه نتيجه اش اجزاء و سقوط قضاء و اعاده است استفاده مى شود و فرض بر اين است كه امر اضطرارى فعلى است يعنى اطلاق دليلش شامل نماز اضطرارى در اول وقت مى شود و مشروط به آن نيست كه عذر تا آخر وقت باشد و اگر با ارتفاع عذر كشف مى شود كه امر اضطرارى در كار نبوده است. البته در آن صورت اگر مكلف شك داشته باشد و استصحاب كرده باشد عدم ارتفاع عذر را تا آخر وقت و بگوييم اين استصحاب جارى است مأمور به ظاهرى داشته است و نه مأمور به اضطرارى كه داخل در بحث اجزاء مأمور به ظاهرى خواهد شد. كه باز هم خارج از بحث ما مى شود پس فرض ما آن است كه دليل امر اضطرارى صرف الوجود را موضوع قرار داده باشد كه هر وقت مكلف اضطرار پيدا كرد وظيفه اضطرارى شامل وى مى باشد و اين بحث اثبايت دو شق دارد:  شق اول: آن كه دليل امر اختيارى اطلاق داشته باشد و شامل مكلفى كه در حال اضطرار در اول وقت وظيفه اضطرارى انجام داده است نيز مى شود. و شق دوم: آن كه دليل امر اختيارى يعنى دليل قيد متعذر شده چنين اطلاقى نداشته باشد مثلا اجماع يا دليل لبى ديگرى باشد كه قدر متيقن آن جزئيت يا شرطيت نسبت به كسى است كه وظيفه اضطرارى را در اول وقت انجام نداده باشد و يا اصلا آن قيد در تمام وقت متعذر نشده باشد.  اما شق دوم كه دليل قيدى متعذر شده كه امر اختيارى ماست اطلاق نداشته باشد مثل قيودى كه با اجماعات و ادله لبيّه قيديت آنها ثابت مى شود و يا اگر هم دليلش لفظى است اجمال داشته و اطلاقى ندارد و در مورد كسى است كه قبلا نماز اضطرارى نخوانده باشد مانند دليل وجوب طمأنينه در نماز كه مى گويند اجماع است در اين شق بايستى دليل امر بلا اصل مركب يعنى نماز را ملاحظه كرد كه آيا آن دليل مطلق بوده و نافى قيديت آن قيد در هر جا كه دليل آن قيد اطلاق ندارد مى كند يا نه، چنانچه مطلق باشد با تمسك به آن اطلاق نفى قيديت آن قيد در نماز كسى كه وظيفه اضطرارى را انجام داده است مى شود و از ابتدا ثابت مى شود كه مأمور به اول جامع بين نماز يا طمأنينه يا نماز بدون طمأنينه در حال اضطرار است زيرا كه مقتضاى اطلاق اولى او به مركب نفى اصل شرطيت طمأنينه بوده است وليكن به وسيله اجماع اين اطلاق قيد خورده است اما اين قيد به مقدار ثبوت اجماع است و نه بيشتر و فرض بر اين است كه اجماع بر شرطيت قدر متيقنش كسى است كه وظيفه اضطرارى انجام نداده باشد پس اجزاء به ملاك اول در اينجا ثابت مى شود به وسيله اطلاق امر به مركب. و اما اگر امر به مركب هم اطلاق نداشته باشد مثلا دليل مقيد متصل به آن باشد و در نتيجه آن هم مجمل باشد مرجع اصل عملى خواهد بود كه آيا ثبوتاً وظيفه اضطرارى كافى بوده است و يا نه، كه در بحث مقتضاى اصل عملى به تفصيل از حكم آن بحث خواهد شد. بنابراين مهم شق اول است كه هر دو امر اضطرارى در اول وقت و اختيارى پس از ارتفاع عذر اطلاق داشته باشد مانند اطلاق آيه وجوب وضوء براى كسى كه در داخل وقت واجد آب و قادر بر وضوء و طهور مائى مى باشد زيرا كه ظاهر آيه وضوء آن است كه هركس واجب را كه نماز در مابين ابتدا تا انتهاى وقت را بتواند با وضوء انجام دهد مكلف به نماز با وضوء مى باشد و اطلاق آن شامل كسى كه اول وقت آب نداشته و مبادرت كرده نماز را در اول وقت با تيمم خوانده است نيز مى شود. يعنى اصل شق اول كه امر اختيارى يعنى دليل قيديت آن قيد متعذر اطلاق داشته باشد و در اينجا بحث مى شود كه آيا اطلاق امر اضطرراى رافع اطلاق امر اختيارى بعد از ارتفاع عذر مى شود يا نه و اين مطلب متوقف بر اثبات آن است كه ما از دليل اضطرراى بتوانيم صورت و فرض را استفاده كنيم كه نتيجه اش اجزاء و سقوط امر اختيارى باشد و در اينجا انظار و افكار اصوليون مختلف بوده و وجوهى از براى استفاده اجزاء ذكر شده است كه اگر آنها اثباتى و استظهارى است و تنها يك وجه ثبوتى و عقلى را از براى اجزاء مرحوم ميرزا و برخى از شاگردان ايشان ذكر كرده اند كه ابتدا آن وجه ثبوتى را بررسى مى كنيم و سپس به وجوه استظهارى مى پردازيم. 1ـ وجه اول: وجه ثبوتى از براى اجزاء: در اين وجه در حقيقت از يك نكته عقلى استفاده مى شود براى اثبات اجزاء يعنى گفته اند نمى شود هر دو امر اضطرارى و اختيارى فعلى باشند. يعنى هم امر موسع اول به وظيفه اضطرارى فعلى باشد و هم امر معين در آخر وقت به وظيفه اختيارى بعد از ارتفاع عذر فعلى باشد چون معنايش آن است كه مكلف هم در اول وقت امر موسع و تخييرى به نماز با تيمم داشته باشد و هم در آخر وقت و پس از ارتفاع عذر لازم باشد نماز با وضو بخواند و اين تخيير ميان اقل و اكثر است كه محال است، يعنى عدم اجزاء ممكن نيست زيرا كه مستلزم تخيير بين اقل و اكثر است كه لغو و محال است، يعنى امر به مقدار زائد ـ كه در اينجا وظيفه اضطرارى است ـ لغو و زائد است چون كه مكلف على كل حال بايستى وظيفه اختيارى ـ يعنى نماز با وضوء را انجام دهد. و در بحث تبديل امتثال گذشت كه تخيير ميان اقل و اكثر معقول نيست يا به جهت سقوط امر بمحض امتثال اقل و ديگر انجام مقدار زائد بدون امتثال امر قرار نمى گيرد كه البته اين وجه در اينجا تمام نيست زيرا كه فعل زائد قبل از انجام مأمور به اقل انجام مى گيرد و هنوز امر ساقط نشده است و يا به جهت اين كه امر ضمنى به مقدار زائد لغو است و غرض را از براى مولى تحصل نمى كند. بنابراين اگر امر اضطرارى اول وقت شامل مكلف باشد و فعل اضطرارى مأمور به باشد امر اختيارى در آخر وقت فعلى نخواهد بود و ساقط است و اين بدان معناست كه تخيير ميان وظيفه اضطرارى و اختيارى به نحو تخيير بين متباينين مى باشد و بر مكلف احدهما واجب است كه مساوق با اجزاء است و بدين ترتيب اجزاء ثابت مى شود اين حاصل وجه ثبوتى استفاده اجزاء از اوامر اضطرارى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (191) 09/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 191 شنبه 9/7/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجزاء اوامر اضطرارى نسبت به اداء در داخل وقت بود مانند كسى كه در اول وقت معذور از وضو است و با تيمم نماز مى خواند يا مثلا عاجز از قيام است نشسته نماز مى خواند و امثال اينها و سپس در وقت عذرش برطرف مى شود، آيا استفاده اجزاء از امر اضطرارى مى شود و اعاده بر وى واجب نمى شود يا خير و فرض هم بر اين بود كه دليل امر اضطرارى اطلاقش شامل مكلفى كه در اول وقت مضطر است مى شود يعنى امر اضطرارى مقيد به اين نيست كه عذرش تا آخر وقت مستمر باشد و الاّ اگر رفع عذر شد كشف مى شود كه امر اضطرارى نبوده است و آن خارج از موضوع بحث است و همچنين امر اختيارى نيز فرض بر اين است كه دليلش فى نفسه اطلاق دارد و شامل كسى كه مثلا از اول ظهر (زوال) تا مغرب قادر باشد با وضوء نماز بخواند مى شود يعنى هر دو اطلاق هم اطلاق امر اختيارى و هم اطلاق امر اضطرارى هر دو فى نفسه و بحسب لسان دليلشان تمام هستند حال بحث مى شود كه آيا مى شود از اطلاق دليل اضطرارى اجزاء و سقوط اطلاق امر اختيارى را استفاده كرد يا نه و عرض شد كه وجوهى از براى استفاده از اجزاء ذكر شده است كه وجه اول آن مسلك ثبوتى بوده و مرحوم ميرزاى نائينى مطرح نموده است، كه لازمه عدم اجزاء و فعليت امر اختيارى هم بر مكلف پس از برطرف شدن عذرش در وقت تخيير بين اقل و اكثر است و آن محال است و به تعبير ديگر وظيفه اضطرارى قبلا گفته شد كه چهار صورت دارد، يا وافى به تمام الملاك وظيفه اختيارى است و يا وافى به بخش اعظم آن است و مابقى لزومى نيست و يا وافى به بخشى از آن است و مابقى لزومى است وليكن پس از انجام وظيفه اضطرارى ديگر قابل تحصيل و تدارك نيست و يا قابل تدارك مى باشد و قبلا عرض شد كه سه صورت اول مستلزم اجزاء است يعنى تخيير بين اقل و اكثر در آنها نيست بلكه تخيير بين متباينين است بدان معنا كه اگر مبادرت به وظيفه اضطرارى در اول وقت مأمور به و جايز باشد كشف مى شود كه امر اختيارى فعلى نمى شود و در حقيقت مكلف مخير است يا نماز اضطرارى در اول وقت انجام دهد و يا نماز اختيارى در آخر وقت و اين تخيير بين متباينين است و معقول و ممكن است وليكن صورت چهارم كه مستلزم عدم اجزاء است لازمه اش فعلية هر دو امر است امر اضطرارى موسع و تخييرى به وظيفه اضطرارى در اول وقت با امر تعيينى به وظيفه و فعل اختيارى پس از مرتفع شدن عذر در اثناء وقت و اين معنايش تخيير ميان اقل و اكثر است يعنى اختيارى على كل حال واجب است وليكن اضطرارى را مى تواند انجام دهد و مى تواند ترك كند پس فرض صورت چهارم كه فرض عدم اجزاء است مستلزم تخيير بين اقل و اكثر است كه بنابر عدم معقول بودن تخيير بين اقل و اكثر گفته مى شود صورت چهارم كه تنها صورت مستلزم عدم اجزاء بود غير معقول است پس مقتضاى فعليت امر اضطرارى در اول وقت ـ ولو بنحو موسع و تخييرى ـ آن است كه يكى از سه صورت اول تا سوم صحيح است كه همه آنها مستلزم اجزاء و تخيير بين متباينين و سقوط اعاده است. و اين همان بيان و يا دلالت عقلى امر اضطرارى بر اجزاء است. اين بيان را شهيد صدر مورد دو اشكال قرار داده است. اشكال اول: آن است كه مولا ملزم نيست ثبوتاً بنابر صورت چهارم كه مستلزم عدم اجزاء بود يك امر تخييرى ميان اقل و اكثر جعل كند تا گفته شود معقول نيست بلكه در جايى كه بخشى از غرض از واجب اختيارى با فعل اضطرارى هم حاصل مى شود و بخش ديگرش لزومى است و قابل تدارك است دو امر جعل كند يكى امر تخييرى به جامع بين فعل اضطرارى در اول وقت يا فعل اختيارى پس از مرتفع شدن عذر، و ديگرى امر تعيينى به يكى از دو فرد آن جامع يعنى فعل اختيارى براى هر كس كه در وقت قادر بر آن شود، و اين دو امر مستقل از يكديگر هستند و موضوعشان هر مكلف قادرى است و ما در بحث تخيير بين اقل و اكثر گفتيم كه جعل چنين دو امرى معقول است و محذور لغويت و يا سقوط امر و عدم تحقق امتثال با فعل اكثر را كه در تخيير بين اقل و اكثر ذكر مى شود ندارد. يعنى امر به جامع با امر به فردى از آن هيچ كدام لغو و غير معقول نيستند بلكه هر دو معقول و حافظ اغراض مولى و قابل محركيّت مى باشند، زيرا كه امر به جامع حافظ آن بخش از غرض مولاست كه مشترك و در جامع است و امر تعيينى به فرد حافظ بخش ديگر غرضى كه در خصوص آن فرد است مى باشد. و فايده و محركيت اين دو امر چنين است كه اگر مكلفى به هر جهتى نخواهد آن فرد معين را انجام بدهد بتواند جامع و غرض در آن را براى مولى تحصيل كند كه اگر امر به جامع نبود و تنها امر به آن فرد معين بود آن بخش از غرض هم از بين مى رفت پس امر به جامع با وجود امرى ديگر به فرد معينى از آن جامع لغو نيست و جعلش معقول و عقلائى است و چنانچه مكلف بخواهد هر دو بخش از غرض مولا را تحصيل كند و اطاعت كامل كند مى تواند آن فرد معين را انجام دهد كه هم جامع و هم فرد را انجام داده است و هر دو امر امتثال شده اند. بنابراين لازمه صورت چهارم كه فرض عدم اجزاء است تخيير بين اقل و اكثر نيست تا گفته شود محال است و نفى مى شود و در نتيجه يكى از سه صورت ديگر ثبوتاً خواهد بود كه همه آنها مقتضى اجزاء هستند، بلكه صورت چهارم و فرض عدم اجزاء با جعل دو امر به نحو مذكور هم سازگار است كه ممكن و عقلائى است پس از فعليت امر اضطرارى در اول وقت نمى توان نفى صورت چهارم را كرد تا اجزاء ثابت شود و اطلاق امر اختيارى ساقط باشد بلكه مقتضاى قاعده اخذ به هر دو اطلاق و اثبات وجود دو امر به نحو مذكور كه معقول است مى باشد زيرا كه اطلاقات ادله احكام تا جائى كه قابل اخذ و محتمل الصحة باشند حجت بوده و بايد به آنها اخذ نمود پس وجه ثبوتى اجزاء تمام نيست. سپس شهيد صدر مى فرمايند اگر كسى اشكال كند كه لازمه اين تصوير تعدد امر و تعدد جعل است زيرا لازمه اش آن است كه ما دو تا جعل و امر داشته باشيم يكى وجوب جامع بين دو نماز اضطرارى و اختيارى كه اين امر به جامع است و تخييرى و موسع است و يكى هم امر تعيينى به خصوص نماز اختيارى در آخر وقت كه فرد آن جامع است از براى كسى كه عذرش در وقت مرتفع شده است و اين خلاف فرض و ظاهر ادلّه است زيرا كه در هر وقت نماز ما يك فريضه بيشتر نداريم. ايشان مى فرمايد جواب اين اشكال اين است كه ما در مورد اوامر اضطرارى بالاخره نياز به تعدد جعل داريم و دو امر بايستى داشته باشيم يكى از براى مضطر و ديگرى از براى قادر بر فعل اختيارى در وقت و مولى وقتى كه غرضش از فعل اختيارى به نحو صورت چهارم باشد بالاخره بايستى دو جعل داشته باشد و اين دو جعل را به دو نحو مى تواند قرار دهد. يكى اين كه امر اضطرراى را از نظر موضوع جعل كند بر كسى كه در اثناء وقت عذرش مرتفع نمى شود و امر اختيارى را جعل كند بر كسى كه در اثناء وقت قادر است هر چند در بخشى از وقت قادر نبوده و فعل اضطرارى را هم انجام داده، و اين دو جعل است كه تعدّد و تغاير آنها بلحاظ تعدّد و تغاير موضوع آنها خواهد بود. و نحو ديگر تعدد جعل آن است كه بر هر مكلف قادرى دو امر قرار دهد امر تخييرى به جامع بين دو فعل اضطرارى و اختيارى و امر تعيينى به خصوص فعل اختيارى و اين دو امر از نظر موضوع يكى مى باشند يعنى كل مكلف قادر موضوع هر دوى آنها است و تعددشان به لحاظ متعلق امر يعنى فعل مأمور به است پس مولى على كل حال نياز به جعل دو امر و دو تكليف در موارد وظايف اضطراريه دارد و از اين جهت فرقى ميان دو نحو جعل نيست و هيچ كدام بيشتر از ديگرى براى مولى مؤنه يعنى جعل زايدى در برندارد، تا گفته شود اين خلاف فرض و يا ظاهر ادله وظايف اضطرارى مى باشد، بنابراين به اطلاق دليل امر اختيارى و دليل امر اضطرارى هر دو بايستى اخذ شود و در نتيجه اثبات مى شود كه دو جعل به نحو دوم است و نه به نحو اول و نتيجه هم عدم اجزاء است و به عبارت ديگر ما دو تا جعل را لازم داريم و از اوامر اختيارى و اوامر اضطرارى تعدد جعل را مى فهميم. بحث در اين است كه اين دو جعل چگونه هستند آيا دو تا جعل مستقلّ و متباين از هم به لحاظ موضوع مى باشند يا دو جعل متباين با هم به لحاظ متعلق مى باشند و مقتضاى تمسك به اطلاق دليل دو امر اضطرارى در حال اضطرار و اختيارى پس از مرتفع شدن عذر در وقت تعيّن نوع دوم است كه با فعليت هر دو امر مى سازد پس وجهى نيست كه از يكى از اين دو اطلاق رفع يد شود و آن را قيد بزنيم، و بدين ترتيب آن برهان ثبوتى بر اجزاء فرو مى ريزد. ما بر اين اشكال شهيد صدر يك ملاحظه اثباتى داريم نه ثبوتى يعنى مطلب ايشان از نظر ثبوتى بسيار فنّى و صحيح است و شالوده آن برهان ثبوتى را در هم مى شكند. وليكن ممكن است از نظر اثباتى كسى بگويد نحو دوم از تعدد امر اگر چه معقول و عقلائى است وليكن خلاف ظاهر ادله مركبات ارتباطى كلا و يا برخى از آنها مانند نماز است زيرا كه ممكن است در فقه استظهار نشود كه ارتباطيت اجزاء و شرايط آن مركبات نسبت به عالم غرض و تحقق امتثال نيز ثابت است و اين گونه نيست كه بخشى از غرض مركب ارتباطى واجب مستقلا انجام گيرد در جايى كه كل آن مركب مأمور به بوده و مكلف قادر بر آن بوده و عمدا آن را ترك كرده است. در صورتى كه لازمه تعدد امر به نحو دوم استقلاليت بخشى از غرضى كه در جامع است مى باشد، به طورى كه مكلف مى تواند تنها آن را انجام دهد و عمداً بخش ديگر را كه در فرد اختيارى است در آخر وقت ترك كند و به عبارت ديگر كسى كه عمداً در آخر وقت با قدرت بر وظيفه اختيارى و فعليت وجوبش آن را ترك مى كند اصل فريضه را عصيان كرده است نه اين كه بخشى از آن را و فعل اضطرارى وى باطل و بدون اثر است و اين برخلاف قول به تخيير بين اقل و اكثر است كه يك امر بيشتر نيست و اگر مكلف فعل اضطرارى را تنها انجام دهد و اختيارى را كه اقل است عمدا در آخر وقت ترك كند اكثر را هم امتثال نكرده است يعنى اضطرارى در ضمن اكثر و با فعل اختيارى بعد از آن صحيح و مأمور به و محقق غرض است و اين بدان معناست كه ارتباطيت در غرض از فريضه در آن حفظ شده است. حاصل اين كه امر تخييرى بين اقل و اكثر اگر معقول باشد ارتباطيت مركبات را از نظر غرض و تحقق امتثال و صحت حفظ مى كند. برخلاف تعدد امر به نحوى كه ايشان تصوير نموده اند حال اگر در فقه اين مطلب ثابت شود يعنى ارتباطيت غرض از فريضه و مركبات شرعى و يا به تعبير ديگر لغو و باطل بودن فعل اضطرارى به تنهايى نسبت به كسى كه عمداً فعل اختيارى را كه بر وى واجب شده است در آخر وقت ترك كرده است ديگر اشكال شهيد صدر«قدس سره» بر مرحوم ميرزاى قدس سره وارد نخواهد بود زيرا كه ايشان مى تواند ادّعا كند كه عدم اجزاء بايستى به گونه باشد كه ارتباطيت غرض مولى در مركبات ارتباطى حفظ شود و فعل اضطرارى به تنهايى باطل باشد و اين ممكن نيست مگر در صورت جعل امر واحد تخييرى بين اقل و اكثر و آن هم محال است پس بنابر عدم اجزاء آنچه كه با ارتباطيت و نكته فقهى ذكر شده ـ اگر در فقه ثابت شود ـ سازگار است جعل امر واحد تخييرى بين اقل و اكثر است كه محال است و آنچه كه معقول و ممكن است با آن نكته اثباتى فقهى در مركبات سازگار نمى باشد، لهذا فرض عدم اجزاء با فعليت هر دو امر اضطرارى و اختيارى در وقت معقول نمى باشد. و در نتيجه يكى از صورتهاى ديگر متعين مى باشد كه هر سه آنها مستلزم اجزاء مى باشند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (192) 10/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 192 يكشنبه 10/7/1390    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در مسلك عقلى و ثبوتى اجزاء بود و گفتيم صورت چهارم لازمه اش تخيير بين  اقل و اكثر بود اين  يعنى از اول مى توانسته آخر وقت اختيارى  را انجام دهد و يا در اول وقت اضطرارى را انجام دهد و در آخر وقت هم اختيارى را بياورد و تخيير بين اقل و اكثر هم محال است پس سه وجه اول كه  مقتضى اجزا بود درست است. اشكالات شهيد صدر 1 ـ ممكن است دو امر باشد يك امر به جامع بين اضطرارى و اختيارى و يك امر به فرد از آن جامع و نتيجه اش عدم اجزا است چون مى تواند فرد را بياورد در آخر وقت كه هم جامع امتثال شده و هم فرد و مى تواند اضطرارى را  بياورد كه لازم است امر به فرد هم در آخر وقت امتثال شود پس يك صورت ثبوتى ديگر هم هست كه محالى نيست و نتيجه عدم اجزا است 2 ـ اشكال دوم اثباتى است و مى فرمايد فرضا گفتيم تخيير بين  أقل و اكثر لازم مى آيد و وجه ديگر ندارد و تخيير بين أقل و اكثر هم محال است و حال كه  محال شد اين جا دو اطلاق داشتيم يكى اطلاق دليل امر اضطرارى براى كسى كه  در آخر وقت اضطرارش رفع مى شود و يك اطلاق امر اختيارى  براى كسى كه ما بين زوال تا غروب قادر بر نماز با وضو است. و امر فقط به نماز اول وقت نبود اين ها دواطلاقند و هيچ كدام در خصوص اين  مورد نيامده است بلكه هر دو اطلاق دليل أمر هستند پس اگر امر اضطرارى در خصوص اين مورد بود حرف شما را مى زديم كه رفع يد از اطلاق امر اختيارى كرده و اجزاء ثابت مى شد اما دليل امر اضطرارى كه  در اين مورد نيامده است و اطلاق است و قدر متيقن امر اضطرارى در جايى است كه عذر تا آخر وقت باشد و در حقيقت هم دليل امر اضطرارى و هم أمر اختيارى دو بخش دارد امر اضطرارى يك موردش جايى است كه  اضطرار در تمام وقت است و يكى هم كسى كه در اول وقت اضطرار دارد و در اثناء اضطرارش مرتفع مى شود و قدر متيقن مورد اول است ولى با اطلاق شامل مورد دوم يعنى جواز بدارهم مى شود و امر اختيارى هم همين طور قدر متيقن آن جايى است كه  امر اضطرارى را در اول وقت نياورده باشد و يا اصلا مضطر نشده باشد و اطلاق آن هم شامل كسى كه در اول وقت عذر داشته و نماز با عذر و امر اضطرارى را خوانده است و بعد آب پيدا كرده نيز مى شود پس دو اطلاق داريم يكى اطلاق امر اضطرارى حتى براى كسى كه آخر وقت اضطرارش از بين مى رود و يكى اطلاق امر اختيارى حتى براى كسى كه در اول وقت امر اضطرارى را امتثال كرده و سپس عذرش مرتفع شده است و در حقيقت ما جواز بدار را از اطلاق امر اضطرارى استفاده كرديم و نه از اصل امر اضطرارى و اين دو اطلاق هر دو قابل اخذ نيستند زيرا كه مستلزم تخيير بين أقل و أكثر است كه ممكن نيست پس هر دو اطلاق نمى تواند حجت باشد حال چرا دليل امر اضطرارى  را مقدم مى كنيد بلكه  به اطلاق امر اختيارى تمسك كنيد و بگوييد پس امر اضطرارى در اين  جا نيست و در نتيجه اجزاء نفى مى شود. بنابراين كه ثبوتاً اخذ به هر دو اطلاق ممكن نيست لازمه اش آن نيست كه اطلاق امر اضطرارى  را بگيريم و قائل به اجزا شويم بله اگر دليل خاصى بر جواز بدار داشتيم و صريحاً گفته بود يجوز البدار و اين كه فعل اضطرارى امر دارد كه بيش از اطلاق مى شد و صراحت و نصوصيت داشت باعث اين مى شود كه دليل  امر اضطرارى را مقدم كنيم و آن را مقيد امر اختيارى قرار دهيم همچنين كه اگر دليلى صريحاً بگويد امر اختيارى ثابت است و اعاده لازم است در اين صورت ديگر بايد اطلاق دليل اضطرارى  را كنار گذاريم و تقييد كنيم پس بايد قوانين باب تعارض را در اين جا جارى كنيم و هر نتيجه اى كه داد به آن اخذ شود نه اينكه مطلقا اجزاء ثابت شود. اين اشكال اصلش صحيح است اما از مرحوم ميرزا بعيد است كه بخواهد با دو اطلاق اين حرف را بزند بلكه لابد در جايى قائل اجزاء شده است كه يا دليل خاصى دال بر جواز بدار داريم و يا نظرش به اين بوده كه وقتى هر دو اطلاق ساقط شوند مقتضاى اصل عملى اجزا مى باشد و در حقيقت نتيجه اجزا را مى خواسته بگويد بنابر آنچه كه در مبحث مقتضاى اصل عملى خواهد آمد كه اصل برائت از وجوب اعاده است. 3 ـ اشكال سوم اشكال مهمترى است كه مبنائى است گرچه خود شهيد صدر آن مبنا را قبول ندارد و حاصل اشكال سوم اين است كه آنچه گفته شده است كه تخيير بين  اقل و اكثر معقول نيست نزد مرحوم آقاى خويى و شايد مرحوم ميرزا هم در موردى است كه اقل لابشرط طرف و عدل أمر تخييرى به اقل و اكثر باشد و نه أقل بشرط لا از أكثر يعنى ايشان تفصيل داده اند و گفته اند كه اگر امر تخييرى تعلق گرفته باشد به ذات أقل لا بشرط از زياده مثلاً ذات يك تسبيح از تسبيحات اربعه يا چند تسبيح يعنى يك تسبيح لا بشرط از زياده باشد در اين صورت تخيير بين اقل و اكثر محال خواهد بود چون كه به مجرد تحقق ذات اقل امر ساقط مى شود و ديگر زياده و أكثر أمر ندارد تا بخواهد امتثال شود پس ماموربه نخواهد بود و اما اگر تخيير بين اقل به قيد اقل و به شرط لا از زياده باشد يعنى امر تخييرى خورده است به يك تسبيح به شرط عدم زياده آن و يا سه تسبيح و أقل به شرط وحدت و عدم زياده طرف تخيير بود اين چنين تخييرى بين أقل و أكثر اشكال ندارد و آن محذور عقلى را ندارد و معقول است چون أقل بشرط لا از زياده و با قيد وحدت متباين با أكثر مى شود چون اقل به شرط لا با زياده با هم جمع نمى شوند و زياده را كه آورده اقل به شرط وحدت را نياورده است پس با هم بالدقة متباين مى شوند و امر تخييرى ديگرى ساقط نمى شود تا گفته شود اكثر امر ندارد و امتثال أمر با آن انجام نمى گيرد اين در حقيقت تخيير بين متباين است كه كسى اشكالى در جوازش ندارد و اين قبيل تخيير را آقاى خويى و شايد ميرزا قبول كرده اند. مرحوم شهيد صدر مى فرمايد طبق مبناى آقايان كه اين تفصيل را داده اند بايد در اين جا قائل به جواز تخيير ميان وظيفه اختيارى در آخر وقت و يا وظيفه اضطرارى در اول وقت و اختيارى در آخر وقت مى شدند چون تخيير در اين جا در حقيقت تخيير بين اقل به شرط لا است يعنى لازمه عدم اجزا تخيير ميان أقل به شرط لا است چون ماموربه اختيارى اين گونه است و در حقيقت مكلف يا وظيفه اضطرارى و اختيارى را با هم بايد بياورد و يا اين  كه وظيفه اضطرارى را انجام ندهد و منتظر بايستد و تنها وظيفه اختيارى  را در آخر وقت انجام دهد پس عدل اكثر وظيفه اختيارى به تنهايى است كه همان أقل بشر لا از أكثر است و اين تخيير بين متباينين است و به تعبير ديگر در مانحن فيه چون وظيفه اضطرارى كه زياده است قبل از وظيفه اختيارى است هنوز أمر تخييرى ساقط نشده است و اكثر امتثال آن قرار مى گيرد. پس اين ملكف بايد يا فعل اختيارى  را در آخر وقت بدون امر اضطرارى انجام دهد و يا اين كه هر دو را انجام دهد و اين تخيير بين متباينين است و طبق مبناى آقايان محال نيست پس وجه ثبوتى مذكور تمام نيست. سپس شهيد صدر مى گويد ما در آن بحث اين تفصيل را قبول نداريم و گفتيم همچنانكه تخيير بين اقل لابشرط و اكثر محال است تخيير بين اقل به شرط لا و اكثر هم محال است چون درست است بالدقة تخيير بين متباين  است  ولى اين تخيير هم معقول نيست به نكته ديگرى و آن نكته اين است كه امر تخييرى مذكور لازمه اش أمر ضمنى مخيّرى به قيد بشر لا از زياده و به شرط زياده است و اين أمر ضمنى تخييرى به أحدالنقيضين است كه تخيير به أحد النقيضين لغو و محال است چون كه احد النقيضين ضرورى التحقق است پس اين نوع تخيير بين أقل و اكثر نيز محال است و به عبارت ديگر استحاله تخيير بين أقل و أكثر به دو وجه است كه وجه دوم در صورت تخييربين اقل به شرط لا و أكثر هم مى آيد و وجه اين است كه مستلزم أمر ضمنى تخييرى به احد النقيضين است و امر تخييرى به أحد نقيضين لغو است و مثل اين است كه بگويد فلان كار را واجب است كه انجام بدهى و يا ندهى و جعل چنين امرى لغو و محال است. بنابراين مبناى مرحوم شهيد استحاله تخيير بين أقل و أكثر در اينجا هم هست ولى طبق مبناى مرحوم ميرزا كه تخيير ميان أقل بشرط لا و أكثر را قبول داشته در اينجا بايد قائل به امكان مى شدند و ديگر وجه ثبوتى ايشان بر اجزاء باطل خواهد شد زيرا  كه عدم اجزاء مستلزم تخييرى كه آنها قائل به استحاله آن هستند نيست بلكه مستلزم تخييرى است كه بالدقة بين متباينين است و در نزد آنها ممكن است البته به نظر ما تخيير بين أقل و أكثر حتى در جايى كه ذات أقل و أكثر باشد جائز است تا چه رسد به تخيير بين أقل به شرط لا از زياده و أكثر كه تفصيل آن را قبلاً در جائى ذكر كرده ايم به آنجا مراجعه شود بنابراين اصل اين وجه ثبوتى از براى اجزاء صحيح نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (193) 11/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 193 دوشنبه 11/7/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجزا امر اضطرارى بود از وجوب اعاده در وقت عرض شد كه بياناتى را براى اجزا امر اضطرارى ذكر كرده اند كه وجه اول آنها ثبوتى بود و گذشت و اشكالاتش نيز مشخص شد سائر وجوه اثباتى و استظهارى هستند يعنى مبتنى بر برهان ثبوتى نبوده و نكاتى استظهارى و دلالى مى باشند كه آنها را نيز ذيلاً بيان مى كنيم. 2 ـ وجه دوم  وجهى است كه مرحوم ميرزا ذكر كرده است و آقاى خويى هم آن را ذكر مى كند و اشكالى بر آن وارد مى كند و اين وجه هم در اجود التقريرات آمده است و هم در فوائد الاصول ايشان مى فرمايد كه امر به وظيفه اضطرارى در اول وقت به نحو جواز بدار اگر ثابت شد اين امر و اين جواز بدار يا ظاهرى است و طريقى و يا واقعى و حقيقى است يعنى اگر پس از مرتفع شده عذر معلوم شود كه جواز بدار نبوده است اين جا اجزايى در كار نيست ولى اين خلف فرض است و معنايش اين است كه امر واقعى اضطرارى نداشتيم و جواز بدار ظاهرى و طريقى بوده است و داخل در بحث اجزاء حكم ظاهرى خواهد شد همانگونه كه قبلاً نيز اشاره شد پس فرض در جايى است كه جواز بدار واقعى است نه ظاهرى يعنى اگر عذر برطرف شود باز هم جواز بدار بوده است و امر اضطرارى فعلى بوده است و فعل اضطرارى كه مكلف آن را انجام داده است واقعا مامور بوده است چون معناى جواز بدار واقعى آن است كه مى تواند امتثال كند و امر فعلى بوده است حال اگر بعد از ارتفاع عذر فعل اختيارى  هم واجب باشد مى شود دو واجب واقعى و فريضه  مى شود دو تا چون هم امر اضطرارى ثابت بوده و فعل اضطرارى فريضه ظهر است مثلاً و هم امر اختيارى ثابت است و فعل اختيارى فريضه مكلف است و اين معنايش آن است كه ما بيش از 5 فريضه در روز داشته باشيم در صورتى كه اجماع بلكه ضرورت فقهى است كه بيش از 5 فريضه در يك روز نداريم پس اگر امر واقعى به جواز بدار خورده باشد با ارتفاع عذر در اثنا وقت ديگر فريضه ديگرى بر او واجب نيست والا خلاف آن اجماع و تسالم مى شود يعنى وظيفه اضطرارى همه غرض فعل اختيارى را داشته است كه امر واقعى به آن خورده است كه اين مستلزم اجزاء است بنابراين ثبوت جواز بدار واقعى و فعليت امر اضطرارى منضما به اجماع و ضرورت و رواياتى كه مى گويد در شبانه روز بيش از 5 فريضه نماز بر مكلفين واجب نيست اثبات اجزاء را مى نمايد و در حقيقت اثبات مى كند كه وظيفه ظاهرى نيز تمام الملاك را دارد و مكلف مخير است بين انجام آن و يا صبر تا مرتفع شدن عذر و انجام وظيفه اختيارى.  اين بيان را آقاى خويى در محاضرات ذكر مى كند و اين نكته را متذكر مى شوند كه نقص اين وجه آن است كه در همه مركبات و واجبات اضطرارى قابل استفاده نيست بلكه تنها در مثل نماز كه مى دانيم در يك وقت دو فريضه واجب نيست قابل استفاده است أما در بقيه مركبات كه اين گونه نيست مثلاً در حج اگر مضطر به ترك واجبى شود مثل طواف و نائب بگيرد سپس رفع عذر شود و قادر بر مباشرت طواف شود واجب باشد اعاده آن اشكالى نخواهد داشت زيرا چنين اجماعى را نداريم كه نمى شود دو طواف بر وى واجب باشد پس ايشان اصل بيان را قبول كرده اند وليكن گفته اند كه در غير باب نماز قابل استفاده نيست. لكن اين بيان اصلش درست نيست اولاً: جواز بدار واقعى اگر با دليل خاصى در خصوص كسى كه در اول وقت مضطر شده و سپس عذرش مرتفع مى شود ثابت شده باشد شايد بشود گفت چون دليل امر اضطرارى اخص است مى تواند اطلاق دليل اختيارى پس از مرتفع شدن عذر را قيد بزند وليكن ما اين جواز بدار را با اطلاق دليل امر اضطرارى مى خواهيم ثابت كنيم و ادله اضطرارى قدر متيقنش در مورد كسى است كه تمام وقت مضطر است و شمولش براى كسى كه در اول وقت مضطر است با اطلاق است همچنانكه مقتضاى اطلاق أمر اختيارى فعليت وظيفه اختيارى پس از مرتفع شدن عذر است و اخذ به هر دو اطلاق مستلزم تعدد فريضه در يك وقت است كه خلاف اجماع و ضرورت است وليكن ضرورت و اجماع مى گويد فريضه و نماز واجب دو تا نيست نه اين كه فريضه اولى بايد باشد و دومى نباشد بلكه نسبتش به هردو فعل اضطرارى و اختيارى مساوى است پس دليلى نداريم كه اطلاق امر اختيارى را ساقط كنيم و به اطلاق امر اضطرارى اخذ كنيم بلكه اين اجماع سبب تعارض اين دو اطلاق مى شود نه سبب تقدم اطلاق امر اضطرارى بر اختيارى بنابراين اگر جواز بدار واقعى به اطلاق ثابت شده باشد كه فرض هم همين است قدرتش به اندازه اطلاق و مقدمات حكمت است كه در امر اختيارى هم جارى است و اطلاق آن را ثابت مى كند و ميان دو اطلاق تعارض مى شود مگر مقصود اين  باشد كه پس از تعارض و تساقط به اصل عملى رجوع مى كنيم و از اصل عملى اجزا را استفاده مى كنيم كه البته عبارت ايشان صريح در خلاف اين است چون مى گويد از دليل جواز بدار واقعى استفاده مى شود كه فعل اضطرارى مشتمل بر تمام مصلحت فعل اختيارى است كه اين مطلب درست نيست  پس اين گونه كه ايشان بحث را مطرح كرده كه اگر جواز بدار واقعى باشد كشف مى كنيم فعل اضطرارى واجد تمام ملاك است پس اطلاق امر اختيارى ساقط است و اجزاء ثابت مى شود صحيح نيست . ثانياً: اصل دلالت جواز بدار واقعى بر اجزاء و تام المصلحه بودن فعل اضطرارى هم درست نيست زيرا كه عدم اجزاء در ما نحن فيه كه ملزوم انجام وظيفه اختيارى پس از مرتفع شدن عذر است مستلزم اين نيست كه فريضه نماز در روز بيش از پنج(5) فريضه بشود تا خلاف ضرورت و اجماع باشد زيرا كه اين در صورتى لازم مى آيد كه اين دو واجب ـ اضطرارى و اختيارى ـ به نحو تعدد امر باشد و اما اگر به نحو امر واحد و فريضه واحده اى باشد كه همان أمر تخييرى و جامع بين اقل و اكثر است ـ كه قبلاً عرض شد معقول و ممكن است مخصوصاً در اينجا كه اقل بشرط لا طرف تخييرا ست ـ در اين صورت ديگر مخالفتى با آن ضرورت و اجماع نيست زيرا كه اجماع و ضرورت نفى بيش از پنج واجب و فريضه را مى كند كه نتيجه آن چنين باشد كه مكلف ملزم باشد شش نماز بخواند نه پنج نماز در صورتى كه أمر تخييرى بين اقل و اكثر الزام به بيش از يك نماز كه همان أقل است نمى باشد و تنها به مكلف اجازه مى دهد كه دو نماز را جاى يك نماز بخواهد و هر دو امتثال باشد و اين مخالف اجماع نيست بلكه همانند امتثال پس از امتثال است بنابر امكان آن كه اجماعى بر خلاف آن نيست بلكه ظاهر برخى روايات صحت آن است. حاصل: اين اجماع و ضرورت بر بيش از اين مقدار نيست كه مكلف مى تواند در وقت هر فريضه به يك نماز اكتفا كند و لازم نيست بيشتر از آن انجام دهد و اين با أمر تخييرى ميان أقل و اكثر به نحوى كه گفته شد معقول است و بالدقة تخيير بين متباينين است سازگار مى باشد پس وجهى براى رفع يد از اطلاق دليل أمر اختيارى پس از مرتفع شدن اضطرار در كار نيست و وجهى براى اجزاء نيست همچنان كه اين امر تخييرى منافاتى با جواز واقعى بدار و مأمور به بودن وظيفه اضطرارى در اول وقت ندارد و اين امر واحد تخييرى مانند تخيير در نماز بين يك تسبيحه و سه تسبيحه است كه الزام به بيشتر از يك تسبيحه را در بر ندارد و هيچ منافاتى با آن اجماع ندارد و در حقيقت آن اجماع و ضرورت نفى وجوب تعيينى بيش از يك فريضه را در هر وقت نماز مى كند و نه بيشتر از آن پس اين وجه فى نفسه تمام نيست علاوه بر آنكه در غير نماز جارى نيست . 3 ـ وجه ديگر از وجوه استظهارى اين است كه امر اضطرارى  ظاهر در اين است كه تمام وظيفه مكلف همين است مثلاً راوى وقتى مى گويد چه كار كنيم و امام(عليه السلام) در جواب مى گويد تيمم كن و نماز بخوان (در جايى كه دو ظرف آب است و مى داند يكى از آن دو نجس است و حضرت فرموده است (أهر قهماو تيمم) ظاهر امر به تيمم در اين روايت و همچنين اطلاقات تيمم اين است كه تمام وظيفه همين وظيفه اضطرارى است كه امام امر بر آن كرده است و به عبارت ديگر يك اطلاق مقامى در اوامر اضطرارى درست مى شود كه وظيفه اضطرارى تمام الوظيفه مكلف است و نه بعض الوظيفه و اين مقتضى اجزاء و عدم لزوم اعاده است و الا مى شود بعض الوظيفه مثلا در روايات جبيره كه مى گويد (امسح على المراره) كه مسح جبيره اى اضطرارى است اطلاق مقامى و ظهور دارد در اين كه تمام وظيفه مكلف همين است و وظيفه ديگرى بر او نيست و اگر در وقت مرتفع شد دو مرتبه اعاده لازم نيست و اين ظهور أقوى از اطلاق دليل أمر اختيارى است و آن را قيد مى زند و بدين ترتيب اجزاء ثابت مى شود. اين وجه نيز قابل نقد است زيرا كه اولاً: در جايى تمام است كه سؤال و جواب از امام(عليه السلام) از تمام الوظيفه باشد نه از حكم حالت اضطرار و به عبارت ديگر ظهور و يا اطلاق مقامى مذكور فرع بر آن است كه امام(عليه السلام)در مقام بيان تمام الوظيفه باشد نه اصل مشروعيت نماز با تيمم يا جبيره و امتثال بودن آن هر چند از باب أمر تخييرى كه پس از مرتفع شدن عذر وظيفه اختيارى هم لازم باشد و يا اين كه ناظر به حالت بر طرف شدن عذر باشد و سائل هم از اين جهت سؤال داشته و اين در همه جا نيست و أمر به فعل اضطرارى از نظر مدلول لفظى و اطلاق حكمى آن تنها در مقام بيان مامور به بودن فعل اضطرارى است نه بيشتر از آن و به عبارت ديگر عدم اجزاء و وجوب انجام فعل اختيارى پس از مرتفع شدن عذر تقييدى در أمر تخييرى به وظيفه اضطرارى در اول وقت ايجاد نمى كند تا خلاف اطلاق آن أمر باشد و هر أمرى در مقام بيان اطلاق به لحاظ متعلق و مامور به خودش است پس اگر عدم اجزاء تقييدى نه در مامور به اضطرارى و نه در أمر به آن ايجاد نكند ـ زيرا كه همانگونه كه گفتيم در اول وقت أمر اضطرارى موسّع و تخييرى است نه تعيينى پس با اطلاق لفظى ـ اطلاق مقدمات حكمت در مدلول أمر ـ كه از آن تعبير به اطلاق حكمى مى كنيم نمى توان نفى وجوب فعل اختيارى را پس از ارتفاع عذر ثابت كرد بلكه بايستى به هر دو اخذ كرده و نتيجه عدم اجزاء و تخيير بين اقل و اكثر و يا به نحو ديگرى كه گفتيم آن هم معقول است خواهد بود. ثانياً: فرضاً در جايى ظهور أمر اضطرارى در تمام الوظيفه بودن ثابت شود باز هم اطلاق امر اختيارى و اطلاق أمر اضطرارى تعارض دو اطلاق است چون ظهور و يا اطلاق مقامى مذكور در طول اطلاق حكمى در أوامر اضطرارى است چون قدر متيقن امر اضطرارى كسى است كه عذرش در تمام وقت است و بايد با اطلاق ثابت شود كه وظيفه اضطرارى از براى كسى كه عذرش غير مستوعب است نيز ثابت است كه اين اطلاق لفظى و با مقدمات حكمت در أمر است نه مقامى و يا ظهور وضعى و نتيجه تابع أخسّ مقدمتين است يعنى تعارض در حقيقت ميان اين اطلاق در أمر اضطرارى با اطلاق در أمر اختيارى است كه هر دو از يك نوع و در يك درجه از ظهور هستند پس وجهى از براى تقدم احدهما بر ديگرى نيست البته از باب تعارض و تساقط و رجوع به اصل عملى مى توان اجزاء را ثابت كرد كه خارج اين بحث است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (194) 12/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 194 سه شنبه 12/7/1390    بسم الله الرحمن الرحيم    4 ـ وجه چهارم استظهار از ادله امر اضطرارى است كه به لسان جعل بدل آمده است زيرا كه اوامر اضطرارى يك سنخ نيستند و ما در آخر بحث يك جمع بندى خواهيم كرد كه اوامر اضطرارى بر چند نوعند و يك نوع آنها اين است كه امر اضطرارى به لسان تنزيل و جعل بدل آمده باشد مثل باب تيمم كه مضطر است و نمى تواند وضو يا غسل كند در اين جا امر اضطرارى امر به تيمم است و شارع گفته است (فتيمموا صعيدا) كه هم در قرآن آمده است و هم در روايات گفته شده است (التراب احد الطهورين و يكفيك الصعيد عشر سنين) اين قبيل اوامر اضطرارى كه با لسان جعل بدل از براى شرط يا جزعى واجبى كه متعذر شده است وارد شده باشد ظاهر در اجزاء مى باشد يعنى از دليل جعل بدليت اجزاء أمر به بدل را از امر به مبدل استفاده مى كنيم و دو تقريب براى اين وجه چهارم مى شود ذكر كرد. 1 ـ يكى اين كه لسان بدليت لسان حكومت و نظر و توسعه أمر به مبدل است و مثل اين است كه بگويد ماموربه أعم از مبدل (وضوء يا غسل در حال اختيارى) و بدل (تيمم) در حال اضطرار است و اين در حقيقت اثبات اجزاء به ملاك اول را مى كند يعنى اثبات مى كند كه از ابتدا فريضه به جامع ميان مبدل در فرض اختيار و بدل در فرض اضطرار است ـ هر چند خصوص اضطرار لابسوء الاختيار ـ و اين موجب اجزاء و تحقق امتثال أمر به فريضه است و چون كه به لسان نظر به مبدل و توسعه آن است حاكم بر دليل أمر اختيارى است . 2 ـ بيان ديگر اين وجه آن است كه گفته مى شود فرضاً از دليل أمر به بدل توسعه استفاده نشود وليكن اقتضاى بدليت تنزيل بدل منزله مبدل است و مقتضاى اطلاق تنزيل آن است كه بدل نازل منزله مبدل است نه تنها در مأموربه بودن بلكه در ملاكات و مبادى و روح أمر هم يعنى همانگونه كه مبدل مصلحت و ملاك فريضه را ايجاد مى كند بدل نيز تمام آن مراتب و ملاكات را داراست و تيمم مانند وضو است در همه آن مراتب و ملاكات و نه تنها در ماموربه بودن و اين را اطلاق تنزيل يا تنزيل در همه مراتب و مراحل گويند و گفته مى شود ظاهر دليل بدليت تنزيل و جايگزين از مبدل است و اطلاقش اقتضاى اطلاق تنزيل را دارد حتى در ملاكات واين اثبات اجزاء را مى كند به ملاك دوم يعنى اثبات مى كند كه وظيفه اضطرارى همه غرض از وظيفه اختيارى را دار مى باشد كه صورت اول از چهار صورت اجزاء به ملاك دوم است. اين وجه چهارم فى نفسه صحيح است و  اين ظهور را به يكى از اين دو بيان نمى شود انكار كرد وليكن در همه موارد اوامر اضطرارى قابل استفاده نيست و نياز به أمر به بدل آن هم با ظهور در تنزيل و اطلاق تنزيل و يا توسعه مبدل را دارد كه در همه جا نيست مثلاً اوامر اضطرارى كه به جهت تعذر شرط يا جزء واجب و سقوط آن شرط يا جزء در حال تعذر بدليل لاحرج و لاضرر و امثال آن ثابت مى شود ديگر اين ظهور را ندارد مانند نماز نشسته درحال عجز از قيام و يا سقوط شرطيت طمأنيه در نماز نسبت به مضطر و امثال آنها كه شايد اكثر وظايف اضطرارى از اين قبيل مى باشند. وليكن نسبت به اين وجه دو اشكال شده است كه بايد بررسى شود. الف ـ اشكالى است كه شهيد صدر ذكر كرده و دفع كرده است و حاصل آن چنين است كه ظهور أمر به بدل در وافى بودن به تمام ملاك مبدل و يا توسعه آن هر چند از دليل امر اضطرارى به بدل استفاده مى شود وليكن اين ظهور متفرع بر اطلاق دليل امر اضطرارى به بدل است كه آن با مقدمات حكمت ثابت مى شود زيرا كه دليل امر اضطرارى در خصوص مورد مكلفى كه فقط در اول وقت مضطر شده است و سپس در وقت عذرش مرتفع مى شود وارد نشده است بلكه در مطلق مضطر آمده است كه قدر ميتقن آن مضطرى است كه در تمام وقت مضطر است و با اطلاق شامل كسى كه در وقت عذرش مرتفع شده است مى شود يعنى با اطلاقش پس ظهور مذكور در طول اطلاق مقدمات حكمت است و اين اطلاق معارض با اطلاق امر اختيارى در اثناى وقت است كه مى گويد هر كه بر نماز با وضو در وقت قادر باشد نماز با وضو بر او واجب تعيينى است هر چند كه قبلاً با تيمم نماز خوانده باشد و مى توانيم به اين اطلاق تمسك كنيم واطلاق امر اضطرارى را ساقط كنيم نه اينكه ظهور بدليت آن را به هم بزنيم و به عبارت ديگر نتيجه تابع أخسّ مقدمتين است پس از آنجائى كه ظهور در بدليت در طول اطلاق و مقدمات حكمت است اين اطلاق در امر اضطرارى همطراز اطلاق در أمر اختيارى است و هريك مى تواند ديگرى را قيد بزند و دو اطلاق با هم تعارض و تساقط مى كند و بايد به اصل عملى برگرديم كه البته اگر أصل عملى برا ئت از اعاده باشد بازهم اجزاء ثابت مى شود. اين اشكال  را شهيد صدر پاسخ داده است در جاى خودش از مباحث تعارض ادله خواهيد خواند كه اطلاق دليل حاكم و ناظر هم بر اطلاق دليل محكوم مقدم است زيرا كه نكته تقديم ناظريت و قرينيت شخصى است و نه قوّت دلالت تا گفته شود اين دو اطلاق همطراز بوده و تساقط مى كنند. ب ـ اشكال دوم را محقق عراقى مطرح كرده كه در عبارت ايشان دو اشكال است كه مى شود آن را به سه اشكال و يا سه تعبير برگردانيم : 1 ـ يك تعبير آن است كه همانگونه كه ظهور امر اضطرارى در بدليت ثابت مى كند كه تمام مراتب و ملاكات مبدل در بدل هست ظهور دليل اختيارى در اخذ مبدل و قيديّت آن ثابت مى كند كه آن ملاكات نيز مقيد به تحقق مبدل است از كسى كه قادر بر آن است و تا آن را انجام ندهد ملاكات حاصل نخواهند شد پس همانگونه كه اطلاق تنزيل در امر به بدل تحقق ملاك مبدل را اثبات مى كند اخذ مبدل به عنوان قيد در متعلق أمر به مبدل اثبات مى كند كه ملاك مبدل با خصوص مبدل انجام مى گيرد نه چيز ديگرى. اين تعبير از اشكال جوابش روشن است زيرا كه اين دلالت در أمر به مبدل صحيح است وليكن اين موجب تعارض با دليل امر به بدل است كه در اين وجه چهارم آن قبول شده است وليكن گفته شده است كه چون دليل أمر به بدل ناظر به أمر به مبدل است حاكم و مقدم بر دليل أمر به مبدل است. 2 ـ تعبير ديگر ايشان آن است كه مى فرمايد دلالت امر به مبدل بر دخيل بودن و شرط بودن خصوص مبدل مانند وضو در غرض يك دلالت وضعى و اثباتى است يعنى ما از اخذ قيد در لسان أمر به مبدل و وظيفه اختيارى مى فهميم كه آن قيد در مامور به و غرض از آن دخالت دارد و اخذ قيد در متعلق أمر ظهورى اثباتى است نه اطلاقى و سكوتى و يا سلبى و ظهور اثباتى اقوى از ظهور اطلاقى است پس ظهور دليل اختيارى در عدم اجزاء و عدم تحقق ملاك مقدم بر اطلاق تنزيل در دليل امر اضطرارى است . پاسخ اين تعبير نيز روشن است زيرا كه اولاً: دلالت دليل أمر اختيارى به مبدل در اينجا نيز در طول اطلاق ماست و قبلاً عرض شد كه اطلاق دليل حاكم و ناظر مقدم بر اطلاق دليل محكوم است و ثانياً: تقدّم دليل حاكم و ناظر بر دليل محكوم از باب قوت دلالت و اظهريت نيست تا گفته شود كه ظهور اخذ قيد در ملاك اثباتى و اقوى از اطلاق است بلكه از باب قرينيت شخصى و ناظريت است كه موجب تقدم دليل ناظر بر دليل منظور اليه است هر چند دلالتش اطلاقى و اضعف باشد كه اين مطلب در مبحث انواع تعارض غير مستقر به تفصيل خواهد آمد. 3 ـ بيان سومى هم محقق عراقى دارند كه خيلى عجيب است ايشان مى فرمايند كه دليل امر اختيارى هم در اينجا حاكم بر امر اضطرارى مى باشد لهذا هيچ يك بر ديگرى مقدم نمى باشد. در مبحث حكومت دليلى بر دليل ديگر گفته مى شود كه انواع دارد كه يك نوع آن لسان ناظريت است كه دليلى فرض دليل ديگرى را بكند و بخواهد آن را تفسير و يا تقييد بزند مانند ناظريت ادله نفى احكام حرجى و يا ضررى در مثل (و ما جعل عليكم فى الدين من حرج) جعل شده در دين و شريعت است و آنها را در مواردى كه موجب عسر و حرج است قيد مى زند و رفع مى كند. و (الطواف بالبيت صلاة) كه نفى حكم يا اثبات حكم به لسان نفى تعبدى موضوع و يا اثبات تعبدى موضوع است كه اين لسان نيز لسان حكومت و تفسير يا قرينيت شخصى است ايشان مى فرمايد اگر كه دليل أمر به بدل ناظر به دليل مبدل است و از اين جهت حاكم بر آن است دليل أمر به مبدل نيز دلالت دارد بر دخالت خصوص مبدل در ملاك  و حكم نسبت به قادر به نحوى كه شخص قادر بر مبدل مثل وضو نمى تواند خودش را مضطر كند ولذا القاى در اضطرار جايز نيست و حرام است پس أمر به مبدل اقتضاى حفظ قدرت بر مبدل و رفع اضطرار را دارد كه اضطرار موضوع أمر اضطرارى به مبدل است پس حاكم بر آن است . پاسخ اين اشكال بسيار روشن است زيرا كه حكومت به لسان رفع موضوع در جايى است كه احد الدليلين موضوع ديگرى را تعبداً نفى كند نه نهى از آن كند، و آنچه در بيان ايشان بر فرض قبول آن آمده است آن است كه دليل امر به مبدل منع و نهى از القاى در اضطرار مى كند نه اين كه مى گويد اضطرار شكل نگرفته است تعبداً بلكه بر عكس نهى  و منع از فعل دليل بر تحقق آن فعل است پس آنچه كه لسان حكومت است نفى تعبدى يا اثبات تعبدى موضوع حكمى است به جهت نفى يا اثبات آن حكم در آن مورد و اين ربطى به منع و نهى از آن موضوع ندارد و اين خلط عجيبى است كه در كلام ايشان آمده است. ممكن است كسى بگويد مقصود مرحوم عراقى از منع و نهى از اضطرار اين مقدار است كه دليل امر اختيارى به مبدل نيز نظر به دليل أمر اضطرارى دارد براى اين كه نهى از القاى در اضطرار كند و اين دلالت دارد بر اين كه فعل اضطرارى و بدل وافى به تمام ملاك از مبدل نيست ولذا القاى در اضطرار جايز نيست پس دليل أمر به مبدل نيز ناظر به امر اضطرارى به بدل است و نفى تحقق تمام ملاك به وسيله آن را مى كند . جواب اين بيان نيز روشن است زيرا كه دلالت امر به مبدل بر عدم جواز القاى در اضطرار و عاجز كردن خود اگر هم در موردى ثابت شود به معناى ناظريت امر به مبدل به دليل امر به بدل نيست بلكه به معناى كفايت و منجزيت صرف وجود قدرت است و اين كه اضطرار به سوء الاختيار رافع ملاك و منجزيّت نيست و عصيان أمر است و اين به هيچ وجه مستلزم ناظريت به حكم اضطرار و أمر به تيمم نيست و تنها ملاك مبدل را منجز مى كند و مى گويد معصيت است كه لازمه آن اين است كه در موارد القاء عمدى در اضطرار (اضطرار به سوء الاختيار) ملاك مبدل كلاً يا بعضاً قهراً تفويت شده است اما اين نه نظر به حكم تيمم و امر اضطرارى است و نه در مورد اضطرار بدون سوء اختيارى جارى  است بنابراين تنها أمر به بدل ناظر به دليل أمر به مبدل است همانگونه كه در وجه چهارم بيان شد و اشكالات مذكور هيچكدام وارد نمى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (195) 16/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 195 شنبه 16/7/1390  بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در وجوهى بود از براى اجزا امر اضطرارى در اول وقت نسبت به وجوب اداء كسى كه در داخل وقت اضطرارش زائل مى شود و اين كه آيا از دليل امر اضطرارى استفاده اجزا را مى كنيم يا نه عرض شد وجوهى از براى استفاده اجزا امر اضطرارى كه تخييرى است يا به عبارت ديگر جواز بدار در آن است ذكر شده است كه بعضى ثبوتى بود و بعضى اثباتى و چهار وجه گذشت. 5 ـ وجه پنجم وجهى است كه آقاى بروجردى آن را مطرح كرده است و در حقيقت اشكال به مرحوم آخوند و چهار تصويرى است كه از براى ملاكات فعل اضطرارى تصوير كرده بود كه سه تاى آنها مستلزم اجزا است و يكى نه و سعى كرده بود كه از اوامر اضطرارى يك از آن سه صورت مستلزم اجزا را استفاده كند ايشان هم اشكال بر آخوند و كسانى كه منهج آخوند را پذيرفته اند دارد و هم بيان جديد از براى اجزا ذكر كرده است فرمايش ايشان دو بخش دارد كه مرحوم امام هم از ايشان تبعيت كرده اند. 1ـ بخش اول كلامشان اشكال است كه ما در موارد وظايف اضطرارى واقعاً و ثبوتاً دو امر نداريم تا بحث مطرح شود كه آيا امر اضطرارى مجزى از امر ديگرى كه امر اختيارى است هست يا نه تا گفته شود كه اگر وافى به تمام ملاك آن و يا جل ملاك آن باشد و يا باقى مانده قابل استيفا نباشد مجزى است مسأله اينچنين نيست بلكه واقعاً و ثبوتا يك امر بيشتر نداريم كه همان امر به مركب شرعى است و اگر دو وجوب داشتيم و دو چيز واجب باشد كه يكى يا هر دو آنها تعيينى باشد معقول نيست كه امتثال يكى كافى از امتثال ديگرى باشد بلكه يقيناً هر امر تعيينى امتثال خودش را مى خواهد و اين مثل آن است كه گفته شود امتثال وجوب نماز امتثال وجوب روزه هم هست. و ادعاى اين كه ملاك يكى از دو امر ممكن است وافى به ملاك ديگرى باشد قابل قبول نيست زيرا ما از كجا ملاكات اوامر تعيينى را تشخيص دهيم پس اين فرض اولا غلط است و ما دو امر نداريم در باب مركبات شرعى بلكه يك امر و يك مركب شرعى واجب داريم كه تكليف به همان طبيعت مركب شرعى است كه شارع اجزاء و شرايطش را معين مى كند و اگر دو أمر باشد و يكى يا هر دو تعيينى قطعاً امتثال يكى امتثال امر تعيينى ديگر نخواهد بود و وجهى از براى اجزاء نيست بنابراين روش بحث نبايد اجزاى امرى از امر ديگر باشد چنانكه صاحب كفايه و ديگران اين راه و روش را دنبال كرده اند. 2ـ بخش دوم اين است كه حالا كه مشخص شد يك امر به يك مركب شرعى داريم بايد دليل اجزاء و شرايط و قيود آن مركب شرعى كه بر عهده شارع بيان آنهاست را ملاحظه كرد نه امر به مركب يعنى بايد ادله قيود و اجزا متعذر شده را ببينيم كه دليل بيان اجزاء و قيود مركب در حال عذر و وظيفه اضطرارى اطلاق دارد يا ندارد كه اگر موضوع دليل اضطرارى اين گونه باشد كه بگويد كسى كه در تمام وقت مضطر است مركب شرعى و صلاتش اضطرارى است يعنى با تيمم يا نماز نشسته است در اينصورت اجزاء نسبت به كسى كه در اثناى وقت عذرش مرتفع مى شود در كار نيست نه از باب عدم وفاى فعل اضطرارى به ملاك ـ كه صاحب كفايه مى گويد ـ بلكه از باب عدم امر و عدم تحقق آن مركب شرعى و اما اگر دليل وظيفه اضطرارى و عذرى اطلاق داشته باشد و مكلفى را كه در ابتداى وقت معذور بوده و سپس عذرش مرتفع مى شود را در برمى گيرد و نماز با تيمم او را نماز با طهور قرار مى دهد يا نماز نشسته او را نماز قرار مى دهد اين اطلاق قهراً مستلزم اجزاء است نه از باب وفاى امرى يا مأمور بهى از امر و يا مأمور به ديگرى بلكه از باب تحقق آن مركب شرعى. بنابراين آنچه كه لازم است استفاده اطلاق در ادله اجزاء و شرايط و ادله بيان مركبات شرعى است كه اگر آنچه از ادله بيانيه كه وظايف اضطرارى يعنى مركبات شرعى را در حال اضطرار بيان مى كنند اطلاق و جواز بدار از براى مكلّفى كه عذرش در اثناء مرتفع مى شود استفاده شود اين خود معنايش آن است كه آن طبيعت مركب شرعى كه صرف الوجودش واجب است اجزاء و شرائطش در حال اختيار در نماز مثلا نماز با وضو است و يا نماز ايستاده است كه در حال اضطرار نماز با تيمم و يا نماز نشسته است و اين اجزاء به ملاك تحقق و امتثال همان مأمور به واحد واقعى است و ربطى به تعدد امر و بحث از ملاكات ندارد و به اين ترتيب ايشان مى فرمايد كل آن بحث از 4 صورت و اجزاى امرى از امر ديگر زائد است و روشى نادرست است و بحث بايد در اطلاق ادله جزئيت و شرطيت اجزاء و قيود اضطرارى قرار بگيرد كه اگر اطلاق داشته باشد اجزاء قهرى است و از باب اجزاى مأمور به از امر خودش است و نه امر ديگر. هر دو بخش اين فرمايش غير قابل قبول است اما بخش اول كه مى فرمايد ما در اينجا تعدد امر نداريم پاسخ آن است كه آقايانى كه صور چهارگانه ثبوتى را ذكر كرده اند مقصودشان از تعدد امر تعدد اثباتى است يعنى وجود دو دليل در مرحله اثبات است كه يكى دليل وظيفه اضطرارى و ديگرى دليل وظيفه اختيارى است، اما اين كه ثبوتا واجب و امر هم دوتا است يا يكى است اين را آنها مفروض نگرفته و ملتزم نشده اند بلكه ثبوتاً ممكن است دو امر هم عرض و فعلى بر مكلف باشد مثل امر ظاهرى و امر واقعى كه هر دو در يك زمان بر مكلف فعلى هستند و يكى نمى توانند باشند چون يكى طريقى و ظاهرى است و ديگرى واقعى است و همچنين امر قضا نسبت به امر اضطرارى امر ديگرى مى باشد و اما امر اختيارى و امر اضطرارى در ادا و ارتفاع عذر در اثناى وقت اين كه گفته اند دو امر داريم مقصود در مرحله اثبات است و اما ثبوتاً بنابر اجزاء ممكن است يك امر باشد و ممكن هم است دو أمر هر كدام مشروط به عدم ديگرى باشد زيرا اگر گفتيم كه از امر اثباتى اضطرارى در اول وقت اجزاء را استفاده مى كنيم اين ممكن است از باب توسعه مأمور به اختيارى باشد ـ ملاك اول اجزاء بر حسب تعبير ما ـ كه قهراً كشف مى كنيم امر واقعى يك امر است كه به احدهما و جامع دو وظيفه خورده است و مى شود تخيير بين متباينين و اين دو اطلاق اثباتى كاشف از ملاك اول اجزاء و امر به جامع خواهد بود و ممكن است كه دو امر فرض كرد كه هر يك مشروط به ترك ديگرى باشد، يعنى امر به نماز به وضو مشروط به اين است كه وظيفه اضطرارى را انجام نداده باشد مثل قصر و اتمام كه دو تصوير دارد يكى اين كه امر واحدى باشد براى همه مكلفين و متعلق آن جامع بين دو ركعتى كه مقيد به حال سفر است و يا چهار ركعتى كه مقيد به عدم سفر است باشد و يا اين كه دو امر باشد يكى بر مسافر و قصر بر او معيناً واجب باشد و ديگرى بر حاضر كه تمام بر او معينا واجب باشد پس در اين جا هم همين گونه است. بنابراين هم وحدت امر و هم تعدد آن به نحوى كه هم عرض نباشند ثبوتاً و واقعاً بنابر اجزاء معقول است و كاشف از آن اطلاق امر اثباتى و تعدد اثباتى امر است. و اين مطلب صحيحى است و نه برخلاف واقع در باب مركبات شرعى است و نه محال است و ذكر صورت هاى چهارگانه و حكم هر يك مقدمه اى بود از براى استفاده اثباتى از دليل امر اضطرارى و تعيين يكى از آنها بنابر نكته اى عقلى و يا استظهارى كه مستلزم اجزاء است و سپس كشف وحدت ثبوتى امر به نحو امر به جامع و تخيير ميان دو وظيفه و توسعه امر به مركب و يا به نحو تعدد امر به نحوى كه ذكر شد. بنابراين بحث مشهور و روش آنها در اين مسأله صحيح است و مقصود آنها و صاحب كفايه از فرضِ تعدد امر فرض تعدد به لحاظ مرحله اثبات است نه عالم ثبوت و تعدد و وحدت امر در عالم ثبوت تابع استظهار اجزاء و كيفيت آن است كه اگر براساس استفاده توسعه كه ملاك اول اجزاء بود باشد امر به جامع و تخييرى خواهد بود و اگر براساس ملاك دوم اجزاء باشد يعنى استفاده وافى بودن فعل اضطرارى به ملاك و يا عدم امكان تدارك مقدار باقى آن مى تواند امر ثبوتى متعدد باشد بدان معنا كه امر اختيارى مشروط و مقيد باشد به مكلفى كه وظيفه اضطرارى را انجام نداده باشد. بلكه تعدد امر و واجب تعيينى اختيارى و اضطرارى بر يك مكلف هم در باب مركبات و وظايف اضطرارى به آنها در فقه ثابت است زيرا كه در مورد مكلفى كه خود را به سوء اختيار در اضطرار و عجز مى اندازد هم وظيفه اختيارى فعلى بوده و آن را معصيت كرده است و هم وظيفه اضطرارى پس از عجز بر وى واجب معين مى باشد كه البته اين مطلب را مرحوم آقاى بروجردى (قدس سره) نفى نمى كند و قبول دارد و اين نقضى بر مطلب ايشان نيست زيرا كه بحث اجزاء خارج از بحث اضطرار به سوء اختيار است و اشاره به آن بدين منظور بود كه گفته شود مقصود مشهور از تعدد امر تعدد در عالم اثبات است اما نتيجه آن در عالم ثبوت به اختلاف موارد و كيفيت استفاده اجزاء و ملاك آن فرق مى كند و مشهور ملتزم به وجود دو امر تعيينى ثبوتى در آن واحد بر مكلف نشده اند تا گفته شود چگونه امتثال يكى مى تواند امتثال ديگرى باشد و اين مسأله روشن است و اشكال ايشان بر مرحوم صاحب كفايه و مشهور لفظى است. و اما بخش دوم فرمايش ايشان كه مى گويند خارجا دو امر به مركب نداريم تا دليل آنها را نسبت به يكديگر ملاحظه كنيم بلكه تنها يك امر به مركب صلاة مثلا داريم و بحث در ادله جزئيت و شرطيت آن مركب شرعى بايد بكنيم و ببينيم كه شارع چه قيودى را محقق آن مركب شرعى در حالات اختيار و اضطرار قرار داده است و با اين روش اگر دليل قيد اضطرارى مانند تيمم و يا نشسته خواندن نماز و يا وضوى جبيره و امثال آن نسبت به مكلفى كه در اول وقت مضطر باشد اطلاق داشته باشد و موضوعش مقيد به استمرار عذر تا آخر وقت نباشد اين اطلاق قهراً مستلزم اجزاء است و بحث ديگرى لازم ندارد زيرا كه معنايش آن است كه آن جزئيت يا شرطيت قيد اختيارى در اينجا نيست و آنچه كه قيد است و مركب شرعى را ايجاد مى كند قيد و وظيفه اضطرارى است و اين همان اجزاء به معناى تحقق امتثال و مأمور به امر واحد است كه قبلا گفتيم اجزاء در آن بديهى و مسلم است و جاى ترديد و تشكيك نيست. و ديگر نيازى به بحث از وافى بودن ملاك و يا عدم امكان تدارك ملاك باقى مانده نيست زيرا كه اصلا تعدد امر در كار نيست بلكه تعدّد قيود مركب شرعى واحد است كه در حال اضطرار با حال اختيار فرق كرده است. اين مطلب نيز تمام نيست زيرا كه اولا: همان گونه كه اطلاق در دليل قيد اضطرارى ـ تيمم يا جبيره و امثال آنها ـ نفى قيديت وضوء كامل را مى كند و تيمم را در حال اضطرار قيد مركب و طهور قرار مى دهد اطلاق در دليل قيد متعذر هم ثابت است و آن هم دليل دارد و مى گويد وضو قيد مركب شرعى نماز است و طهور است نسبت به هر كس كه قادر بر نماز در مابين الظهر و المغرب است و اين مكلف نيز قادر بر آن است زيرا كه عجز و اضطرار او در اول وقت است نه بيشتر. پس مقتضاى اين اطلاق در دليل جزئيت يا شرطيت قيد ممكن شده در اثناى نسبت به مركب شرعى نفى طهوريت و تحقق آن مركب شرعى با فعل اضطرارى انجام شده در اول وقت است. و اين همان تعارض ميان دو اطلاق اثباتى است كه در تعبير مشهور آمده است و آنها اطلاق را در امر تكليفى به مركب لحاظ كرده اند و مرحوم آقاى بروجردى (قدس سره) اطلاق را در دليل جزئيت و شرطيت كه حكم وضعى است برده است و اين مطلب تغييرى در نتيجه نمى دهد، يعنى باز هم دو اطلاق بر جزئيت يا شرطيت دو قيد اضطرارى و اختيارى خواهيم داشت كه يكى از آنها بايستى ساقط شود و اين نياز به وجهى از براى تقديم اطلاق اول دارد كه بايستى به يكى از وجوه چهارگانه سابق الذكر رجوع شود. و ثانياً: جزئيت و شرطيت احكام انتزاعى عقلى هستند و اگر در لسان ادله مركبات شرعى وارد شده باشند نيز ارشاد به امر به مركبى است كه آن قيد جزء و يا تقيد به آن جزء در آن قرار گرفته و مأمور به شده است پس باز هم در حقيقت دو اطلاق مذكور در ادله جزئيت و شرطيت كاشف از دو امر تكليفى به دو مركب است كه يكى از آن دو ـ امر اضطرارى ـ موسع و تخييرى است و ديگرى ـ امر اختيارى ـ تعيينى است و در اينجا باز هم مقتضاى قاعده حجيت هر دو اطلاق است و گفتيم كه چون تخيير بين اقل و اكثر در اينجا معقول است و بالدقة برگشت به تخيير بين متباينين مى كند وجهى از براى اجزاء نيست تا چه رسد كه اجزاء آن قهرى باشد مگر اين كه برگشت به نكته اى استظهارى كنيم كه در وجهاى استظهارى ذكر مى شود. ممكن است گفته شود كه نسبت به دليل جزئيت و شرطيت و يا مطهريت تيمم و وضوء تخييريت معقول نيست و تخييريت نسبت به اوامر تكليفى معقول است پس در اينجا قطعاً ميان اطلاق دليل مطهريت تيمم در اول وقت و اطلاق دليل مطهريت يا قيديت وضوء در مركّب در آخر وقت تعارض ذاتى خواهد بود و اخذ به هر دو معقول نيست برخلاف امر به دو مركب اضطرارى و اختيارى و اين فرقى ميان دو نحو مطرح كردن بحث است. اين مطلب هم صحيح نيست زيرا كه ممكن است گفته شود دليل مطهريت تيمم و شرطيت آن اثبات مطهريت و يا شرطيت تيمم را در امر تخييرى دائر بين اقل و اكثر مى كند يعنى مى گويد هرجا كه امر به مركب فعلى باشد ولو امر تخييرى و مكلف معذور از وضو باشد تيمم براى امتثال آن امر طهور و يا شرط است و اين منافاتى با عدم اجزاء و وجوب اعاده مركب با وضو ندارد بنابر امكان تخيير بين اقل و اكثر. البته اين خلاف ظهور دليل بدليت تيمم در توسعه طهارت است كه آن در حقيقت رجوع به وجه چهارم گذشته است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (196) 18/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 196 دوشنبه 18/7/1390    بسم الله الرحمن الرحيم     6ـ وجه ششم در مقالات آمده است به اين بيان كه امر اضطرارى و اختيارى ظاهر در تعلق هر يك به خصوص فعل اختيارى و اضطرارى است نه جامع ميان آن دو حال اگر بخواهيم كه اين دو ظهور را حفظ كنيم نه مى توانيم قائل به اجزا شويم از باب وفا امر اضطرارى به تمام غرض و نه به عدم اجزا بلكه متعيناً بايد بگوييم فعل اضطرارى مجزى است از باب تفويت. مقدار لزومى از غرض در فعل اختيارى به نحوى كه ديگر قابل تدارك نمى باشد يعنى صورت سوم از چهار صورت ثبوتى سابق الذكر كه مستلزم اجزا بود يعنى آن صورت را كه مجزى است اما نه از باب وفاى به تمام ملاك فعل اختيارى بلكه از باب اين كه مابقى قابل تحصيل نيست اگر چه لزومى است پس تمسك به اين دو ظهور در دو امر اضطرارى و اختيارى مى كنيم و اثبات مى كنيم كه اين صورت ثبوتاً واقع شده و درست است اما چرا دو ظهور مذكور اين اقتضاء را دارند، به جهت اين كه اگر فعل اضطرارى هم مثل فعل اختيارى همه ملاك را داشته باشد پس مأمور به بايد جامع باشد نه هر كدام به خصوصه و امر به فعل اختيارى در حال اختيار و يا فعل اضطرارى در حال اضطرار تعلق مى گرفت مثل نماز قصر و تمام كه جامع مأمور به است ولى هر كدام مقيد به قيد سفر و حضر است و اين جا هم بايد امر به جامع مى خورد نه به خصوص فعل اختيارى يا اضطرارى و اين خلاف ظاهر تعلق هر يك از دو امر به خصوص متعلق خودش است. واگر صورت چهارم درست باشد كه مستلزم عدم اجزاء است چون ملاك لزومى زائد قابل تدارك است امر به خصوص فعل اضطرارى صحيح نبود چون انجام دادنش لزومى ندارد و مكلف بايد على كل حال فعل اختيارى را انجام دهد و اگر آن را به تنهايى انجام دهد نيز كافى است. بنابراين نه عدم اجزا با اين دو ظهور تناسب دارد و نه اجزاى به سبب وفاى هر يك به تمام الملاك، و آنچه متعين مى شود همان صورت سوم است زيرا كه طبق اين صورت خصوص فعل اختيارى مأمور به است چون ملاك لزومى اضافى دارد و لذا تفويت آن به سوء الاختيار جايز نيست و خصوص فعل اضطرارى نيز مأمور به است تا قبح تفويت آن مقدار زائد از غرض لزومى كه عقلا ممنوع و محظور است رفع شود زيرا كه حكم عقل با تجوز و ترخيص شارع رفع مى شود و اين دو ظهور چون اقوى از اطلاق مقامى و يا اطلاق امر اختيارى هستند بر آنها مقدم بوده و اثبات اجزاء را از باب عدم امكان تدارك ملاك لزومى فعل اختيارى مى كنند. و به عبارت ديگر امر به خصوص فعل اختيارى براى آن است كه غرض لزومى در قيد و حرمت القاى در اضطرار را ثابت كند و امر به خصوص فعل اضطرارى براى اين است كه منع عقلى تفويت آن را بردارد و بگويد مكلف مى تواند فعل اضطرارى را انجام دهد و منع عقلى ندارد و اين دو ظهور اقوى است از اطلاقات ديگر و بايد به آنها اخذ شود. فتاوى هم موافق با اين است كه القاى در اضطرار جايز نيست گرچه وقتى به هر دليل مضطر شود امر اضطرارى بروى فعلى مى شود هر چند نسبت به امر اختيارى عصيان كرده است و مثل قصر و تمام نيست كه جامع مأمور به باشد و هر كدام را مى تواند انتخاب كند و مخير است ولى اين جا مخير نيست كه اختياراً خود را مضطر كند و وظيفه اختيارى را انجام دهد. اين وجه پاسخ هاى متعدد دارد. 1 ـ يكى اين است كه امر اضطرارى على كل حال تخييرى است و خصوص وظيفه اضطرارى در اول وقت واجب تعيينى نيست زيرا كه اگر تعيينى باشد لازمه اش آن است كه مكلف بايد آن را انجام دهد و اگر اضطرارى را ترك كرد و بعد اختيارى را آورد بايد عقاب شود و يا اگر هر دو را ترك كرد بايد دو عقاب شود و اين ها را احدى ملتزم نمى شود و لذا گفته شده است جواز بدار نه وجوب بدار. ممكن است ايشان بگويد مقصود ما اين است كه جواز كه لازمه امر است متعلق به خصوص فعل اضطرارى است يعنى جواز كه در دل امر است به خصوص فرد اضطرارى ـ نماز نشسته مثلا ـ كه مفوت غرض لزومى در قيام است بايد بخورد و امر را حمل بر تجويز خصوص وظيفه اضطرارى بكنيم تا ظهور امر در تعلق به خصوص فعل اضطرارى را حفظ كنيم مثل امر در موارد حظر كه تجويز است در اين جا نيز چون حرمت عقلى تفويت در كار است لازم است امر به معناى تجويز و رفع حظر عقلى به خصوص فعل اضطرارى بخورد پس ظهور در خصوصيت متعلق امر حفظ مى شود. پاسخ اين مطلب هم روشن است زيرا كه اين معنايش حمل امر بر ترخيص و جواز است كه مخالفتش بيش از حمل امر بر تخييرى بودن است علاوه بر اين كه اساساً اطلاق اوامر اضطرارى در اول وقت ظهور در تعيينى و لزوم خصوص فعل اضطرارى در اول وقت و عدم تأخير آن و نماز در آخر وقت را ندارد زيرا از اين حيث واجب موسع و تخييرى است پس اصل ظهور در تعلق امر اضطرارى به خصوص وظيفه اضطرارى در مقابل اختيارى در آخر وقت صحيح نيست. 2 ـ اشكال ديگر اين كه گفته شد جهت رفع حظر عقلى نياز به تعلق امر شرعى به خصوص فعل اضطرارى داريم تا رفع حظر شود اين هم صحيح نيست زيرا كه يا مأمور به اختيارى مقيد است به عدم سبق فعل اضطرارى بر آن يا نيست اگر كه مقيد نباشد همان گونه كه در لسان ادله اوامر اختيارى مقيد نيست و نگفته است «صل مع الوضو اذا لم تصل قبله بالتيمم» فعل اضطرارى قبل از آن اگر مفوت غرضى هم باشد منجز نيست و عقلا ممنوع نيست چون چنين قيدى را مولا در واجب و مأمور به اختيارى اخذ نكرده است و هر قيدى كه در واجب اخذ نشود واجب التحصيل نيست و اگر واقعاً ملاك هم داشته باشد تفويت آن ملاك عقلا منجز نيست تا قبيح باشد و اگر چنين قيدى در واجب اختيارى اخذ شده باشد ديگر امر اضطرارى به نقيض آن معقول نيست يعنى عدم نماز نشسته مى شود قيد واجب و واجب مى شود زيرا كه قيد واجب واجب است و ديگر نمى تواند امر به فعل اضطرارى تعلق بگيرد زيرا كه معنايش آن است كه فعل اضطرارى هم واجب باشد و هم حرام چون كه تركش واجب شده است. بنابراين اصل اين تقريب از نظر ثبوتى هم صحيح نيست. و ظاهراً مرحوم عراقى ملاكات و اغراض مولى را حتى اگر در امر اخذ نشده باشد منجز دانسته است در صورتى كه چنين نيست و تا غرضى كه در فعلى مى باشد تحت امر مولى قرار نگيرد عقلا منجز و واجب التحصيل نمى باشد. 7 ـ وجه ديگرى را نيز در تقريرات ذكر مى كند كه ضعيف تر از وجه سابق است و مى فرمايد دليل امر اضطرارى اطلاق مقاميش اقتضا دارد كه امر اضطرارى همه ملاك امر اختيارى را داشته باشد و در مقابل تعلق امر اختيارى به قيد متعذر شده ظهور دارد در اين آن قيد اگر مقدور شد دخالت در تمام الغرض از فريضه دارد و تا بخصوصه انجام نگيرد تمام الغرض حاصل نمى شود و اين دو ظهور ـ همان گونه كه قبلا از ايشان در ردّ برخى از وجوه گذشته نقل كرديم ـ با يكديگر متعارضند در اين جا مى فرمايند بعد از تعارض و تساقط ما مى توانيم به مدلول التزامى امر اضطرارى كه اجزا است اخذ كنيم زيرا كه در حقيقت امر اضطرارى دو مدلول داشت: 1ـ مدلول مطابقى كه همان اطلاق مقامى يا اطلاق تنزيل كه وافى بودن فعل اضطرارى به تمام الملاك بود. 2ـ مدلول التزامى كه انجام آن مجزى از مأمور به اختيارى خواهد بود. حال مدلول و دلالت مطابقى به سبب تعارض تساقط كرد اما مدلول التزامى امر اضطرارى يعنى اجزاء مى تواند بر حجيت باقى باشد هرچند از باب عدم امكان تدارك نه از باب وفاى به تمام الملاك و امر اختيارى اين نحو اجزا را نفى نمى كند و نمى گويد ملاك قيد اختيارى قابل تدارك است بلكه مى گويد آن قيد دخيل در تمام ملاك است و با فعل اضطرارى تمام ملاك انجام نشده است ولى ممكن است در عين حال مجزى باشد از باب عدم امكان تدارك آن مقدار از ملاك پس مدلول مطابقى امر اضطرارى كه وفاى به تمام الملاك بودن فعل اضطرارى بود با ظهور امر اختيارى در دخيل بودن قيد اختيارى در ملاك سقوط مى كند اما دلالت التزامى آن معارض ندارد و بر حجيت باقى مى ماند. البته در مقالات اين وجه را ذكر كرده و سپس رد مى كند و مى فرمايد كه مدلول التزامى به اندازه مدلول مطابقى است نه بيشتر از آن يعنى امر اضطرارى بالالتزام دلالت بر اجزائى مى كند كه از ناحيه تحقق تمام ملاك است نه از ناحيه عدم امكان تدارك ملاك قيد و اجزاى از ناحيه تحقق تمام الملاك را امر اختيارى نفى مى كند بنابراين مدلول التزامى نيز داخل در تعارض بوده و ساقط مى شود و اين در حقيقت انكار عدم تبعيت دلالت التزامى از مطابقىِ در حجيت است كه خلاف مبناى خودشان است چون ايشان دلالت التزامى را تابع دلالت مطابقى در سقوط از حجيت نمى داند و يكى از وجوه تبعيت در سقوط همين حرف است كه در مقالات آورده است يعنى قائلين به تبعيت ـ كه صحيح نيز تبعيت است ـ يكى از وجوهى را كه ذكر مى كنند همين وجه است كه مدلول التزامىِ مطلق نيست بلكه خصوص حصه اى است كه از مدلول مطابقى نشأت گرفته است و اين حصّه نيز داخل در تعارض با دليلى كه نفى مدلول مطابقى را مى كند قرار مى گيرد و هر دو با هم ساقط مى شوند و شايد به همين جهت ايشان در تقريرات اين وجه را قبول كرده است زيرا كه متوجه شده است كه مبنايش عدم تبعيت است و اين كه مدلول التزامى مطلق است نه خصوص حصه مقرون با مدلول التزامى. وليكن اولا: صحيح هان تبعيت است پس دلالت امر اضطرارى بر اجزا نيز ساقط مى شود. و ثانياً: بنابر عدم تبعيت و مطلق بودند مدلول التزامى امر اضطرارى در اينجا باز هم تعارض به آن سرايت مى كند زيرا كه امر اختيارى نه تنها نفى وفاى امر اضطرارى را به تمام الملاك مى كند كه نفى اجزاء را هم مى كند بلكه دلالت اطلاق امر اختيارى بالمطابقة بر فعليت امر و وجوب اعاده است حتى نسبت به كسى كه فعل اضطرارى را انجام داده باشد و اين مدلول مطابقى و اوّلى اطلاق امر اختيارى است كه نافى هر دو نحو از اجزاء فعل اضطرارى است هم اجزاى از باب وافى بودن به تمام الملاك و هم اجزاى از باب تفويت و عدم امكان تدارك باقيمانده ملاك و اين مطلب خيلى روشن است و صدور چنين بياناتى از ايشان عجيب است. بنابراين صحيح يكى از همان وجوه استظهارى ذكر شده از براى حكومت و ناظريت اطلاق امر اضطرارى نسبت به اطلاق امر اختيارى است يعنى دو اطلاق در دو دليل با يكديگر معارض مى باشند و تصور عدم تعارض صحيح نيست وليكن به جهت نكته ناظريت دليل جعل بدليت يا تنزيل و يا محدود كردن شرطيت و جزئيت و سببيت از براى طهور و امثال آن اطلاق دليل امر اضطرارى حاكم و مقدم مى شود بر اطلاق دليل امر اختيارى و يا قيديت آن قيد اختيارى كه متعذر شده است. جمع بندى در اين مقام اين مى شود كه ما در اوامر اضطرارى سه نوع ادله اوامر اضطرارى داريم: 1ـ ادله جعل بدل مثل امر به تيمم بدل از وضو يا اوامر جبيره و امثال آن كه اين نوع اوامر وظايف اضطرارى ظاهرش همان اطلاق مقامى در بيان تمام الوظيفه و يا اطلاق تنزيل و يا توسعه مأمور به اختيارى و ناظر به اوامر اختيارى و ادله جزئيت و شرطيت قيود آن مى باشند و به همين جهت نيز حاكم و مقدم بر اطلاق آنها بوده و اثبات اجزاء را مى كنند، حال يا از باب توسعه و يا از باب وافى بودن به ملاك كه از اين جهت فرقى ندارد. ممكن است اشكال شود كه اگر چنين باشد لازمه اش آن است كه مأمور به جامع و تخييرى ميان دو وظيفه باشد با اين كه در فقه ثابت است كه مكلف نمى تواند عمداً خود را در اضطرار بياندازد و اگر چنين كرد عصيان امر اختيارى را كرده است هر چند وظيفه اضطرارى را هم دارد. پاسخ اين مطلب روشن است زيرا آنچه كه طرف اين تخيير است آن فعل اضطرارى است كه اضطرارش به سوء اختيار نباشد، نه مطلق فعل اضطرارى. 2ـ نوع ديگر ادله رفع حكم اضطرارى يا حرجى است كه از آنها در واجباتى كه مى دانيم با اضطرار برخى از قيود و اجزائش ساقط نمى شوند استفاده مى شود كه ما بقى واجب باقى مى ماند و اصل مركب شرعى از مكلف ساقط نمى شود و همچنين است قاعده ميسور و الصلاة لا تسقط كه مى گويد نماز با تعذر برخى از اجزاء و قيودش ساقط نيست اين نوع ادله وظايف اضطرارى اساساً شامل اضطرار غير مستمر تا آخر وقت نمى شوند زيرا كه موضوعش جايى است كه تكليف اولى متعسّر و يا متعذر و غير مقدور شود. و اين در صورتى صادق است كه مركب واجب در تمام وقت متعذر يا متعسّر شود نه در برخى از وقت، پس نوبت به قاعده ميسور و يا الصلاة لا تسقط بحال نمى رسد مگر اين كه مكلف در تمام وقت فعل اختيارى از برايش متعسر و يا متعذر و غير مقدور باشد. 3ـ نوع سوم ادله امر و ترغيب در انجام فعل اضطرارى است كه در باب تقيه آمده است و شارع گفته (صل معهم) كه اين ادله نيز ظاهر در اجزا مى باشد اگر چه به لسان بدليت هم نباشد زيرا كه از نفس ترغيب و تشويق بر انجام فريضه با آنها و عدم ذكر لزوم اعاده قبل و يا بعد از آن بخوبى استفاده مى شود كه همين فريضه مكلف محسوب مى شود بالخصوص رواياتى كه در آنها آمده است (من صلّى خلفهم كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم) و تفصيل آن در مباحث صلاة در فقه آمده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (197)19/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 197 سه شنبه 19/7/1390    بسم الله الرحمن الرحيم  مقتضاى اصل عملى بحث در اجزا بود و بحث از اصل لفظى تمام شد و به اصل عملى رسيديم يعنى اگر فرض شود از ادله لفظى نتوانستيم اجزا يا عدم اجزا را ثابت كنيم نوبت مى رسد به اصل عملى و بحث اصل عملى جايى است كه ما شك مى كنيم در اجزا و مكلف در اول وقت به هر دليلى ولو به خيال اين كه عذر تا آخر وقت خواهد بود وظيفه اضطرارى را انجام داده است و سپس قادر بر وظيفه اختيارى شده است فقيه شك مى كند كه آيا عمل او مجزى بوده و ديگر اعاده لازم نيست يا نه و اين شبهه حكميه است و مجراى اصل عملى در آن را بايستى مشخص شود كه آيا احتياط است يا برائت. صاحب كفايه و مشهور قائل شده اند كه اين شك، شك در تكليف است و شك در تكليف مجراى اصل عملى برائت از وجوب است نه اين كه اعاده به عنوان اعاده واجب باشد و در آن شك كنيم بلكه مقصود برائت از تكليف به وظيفه اختيارى است چون شك در فعليت آن مى شود زيرا اگر كه وظيفه اضطرارى انجام شده مجزى باشد ديگر امر اختيارى فعلى نخواهد شد و اين شك در تكليف است كه مجراى اصل برائت شرعى و عقلى ـ بنا بر قبول برائت عقلى ـ مى باشد. در اينجا اشكالاتى بر اين مطلب شده است و اين اشكالات بر دو نوع است يكى اين كه ما نحن فيه فى نفسه مجراى اصل برائت است يا اشتغال يعنى شك در تكليف است يا شك در مكلف به است كه مجراى اصل اشتغال است. و ديگرى اين كه اگر شك مذكور فى نفسه مجراى برائت هم باشد در جايى است كه اصل حاكم در كار نباشد و در ما نحن فيه استصحاب تكليف كه حاكم بر برائت است موجود است، بنابراين نوبت به برائت نمى رسد و اعاده واجب مى شود و اين بحث مهم است و اساساً بحث از مجارى اصول عمليه از مباحث مهم اصول فقه شيعه است و اين از امتيازات اصول شيعه است كه توسط استاد اعظم وحيد بهبهانى(قدس سره)توسعه پيدا كرده است و كابردهاى فقهى اين مباحث نيز در فقه هم بسيار دقيق و هم فراوان است. پس بحث از مجراى اصول عمليه بحث مهمى است هم در اصول و هم تطبيقات آن در فقه و پرداختن به آن لازم است علاوه بر اين كه دقت هاى خوبى در آن انجام شده است كه فقيه بى نياز آن نمى شود. حال به دو نوع اشكال مى پردازيم.   اما نسبت به اشكال در مجراى اصل برائت مرحوم عراقى(قدس سره) در اين جا اشكال مفصلى مطرح كرده است و حاصلش اين است كه گفته است صاحب كفايه(قدس سره) بر خلاف مبناى خود قائل به برائت شده است بلكه طبق مبناى صاحب كفايه و مبناى خود محقق عراقى بايد در اينجا قائل به اشتغال مى شده است زيرا كه در مجارى اصول گفته مى شود كه اگر شك در تكليف باشد مجراى برائت است مانند اين كه شك كنيم آيا نماز عيد واجب است يا نه و اگر شك در مكلفٌ به باشد يعنى اصل تكليف معلوم باشد وليكن شك در متعلق آن باشد كه كدام يك است در اينجا سه صورت دارد: صورت اول: دوران تكليف معلوم بالاجمال ميان دو امر متباين با هم باشند، مانند علم به وجوب ظهر يا جمعه و يا وجوب قصر يا تمام. صورت دوم: دوران تكليف بين اقل و اكثر باشد مانند شك در وجوب سوره در نماز يا شك در وجوب امساك در روز تا ذهاب حمرة كه متعلّق تكليف مرددّ بين مركب اقل و يا مركب اكثر است و چون ارتباطى هستند يك تكليف بيشتر نيست كه معلوم است بالاجمال و مرددّ است ميان مركب اقل يا مركب اكثر. صورت سوم: دوران تكليف معلوم بالاجمال بين تعيين و تخيير مانند شك در اين كه كفاره ظهار مثلا تعيينى است و عتق رقبه بالخصوص است يا تخييرى است ميان عتق رقبه يا اطعام يا صوم. صورت اول مجراى قاعده اشتغال عقلى و منجزيت علم اجمالى است يعنى اين نوع شك در مكلف به فى نفسه نزد همه مجراى اصل اشتغال و منجزيت علم اجمالى است و مجراى اصل برائت نيست، مگر اين كه اين علم اجمالى از كار بيافتد كه تفصيل آن در مباحث منجزيت علم اجمالى مى آيد. در صورت دوم و سوم بحث است آيا مجراى اصل برائت است و يا اصل اشتغال. كثيرى از محققين از علماء اصول در ازمنه اخير قائل به اصل برائت در اين دو صورت شده اند يعنى برائت از وجوب مركب اكثر يا جزء زائد مشكوك و برائت از تعيين. وليكن برخى از محققين مانند صاحب كفايه و محقق عراقى ميان دو صورت تفصيل داده اند يعنى در صورت دوم قائل به اصل برائت شده وليكن در صورت سوم قائل به اشتغال شده اند; يعنى در دوران بين متباينين بحثى نيست و همه قائل به اشتغالند و دو صورت دوم و سوم مورد بحث قرار گرفته است كه بعضى از قدما در هر دو قائل به اشتغال شده اند و آن را ملحق به علم اجمالى بين متباينين كرده اند كه البته بين متأخرين اين مسلك قائل ندارد. و عمده متأخرين در هر دو صورت قائل به اصل برائت شده اند و مشهور ميان فقهاى فعلى همين است. و گفته اند كه درست است از نظر علم اجمالى به تكليف استقلالى ما علم اجمالى داريم و شك در مكلف به است و نمى دانيم تكليف استقلالى واحد كه معلوم بالاجمال است به مركب اقل يا فرد معين تعلق گرفته و يا اكثر و عنوان مخيّر و اين شك در اصل تكليف نيست و مانند موارد اقل و اكثر انحلالى نيست كه اقل متيقن شده و شك در تكليف مستقل ديگرى است ولى در اين جا نيز انحلال به معناى ديگرى در كار است يا انحلال حقيقى و يا حكمى كه مجراى اصل برائت از وجوب زائد ـ در اقل و اكثر ـ و برائت از تعينى ـ در تعيينى و تخيير ـ را درست مى كند و اصل برائت معارض ندراد و اين را انحلال حكمى مى گويند و محققين در اقل و اكثر ارتباطى انحلال حقيقى و در تعيينى و تخيير انحلال حكمى گفته اند و بعضى هر دو را انحلال حكمى دانسته اند. وليكن مرحوم صاحب كفايه(قدس سره) و شايد مشهور در آن زمان در اقل و اكثر قائل به برائت شده اند و در تعيين و تخيير قائل به اشتغال شده اند كه تفصيل اين مبانى و مسالك مختلف در بحث منجزيت علم اجمالى خواهد آمد. مرحوم عراقى(قدس سره) طبق اين مبنا كه مورد قبول خودش نيز مى باشد به استادش اشكال كرده است و گفته است كه اجزا از دو راه در دو فرض متصور بود، فرض اول اجزا به ملاك وافى بودن فعل اضطرارى به تمام ملاك واجب اختيارى، و فرض دوم اين كه فعل اضطرارى وافى به تمام ملاك نباشد بلكه وافى به بعض ملاك باشد و باقى مانده آن نيز لزومى باشد وليكن قابل تدارك نباشد كه در اين صورت نيز اختيارى ساقط مى شود و اجزاء ثابت مى شود. ايشان در اينجا بنابر بر هر دو صورت بحث مى كند و مى گويد چه احتمال و شك در اجزا و عدم اجزا براساس فرض اول باشد و چه براساس فرض دوم باشد مجراى اصل اشتغال است و نه برائت البته يك فرض سومى هم متصور است كه احتمال اجزا و عدم اجزا از هر دو جهت داده شود كه ايشان از آن بحث نكرده است وليكن شايد به اين جهت باشد كه ملحق به فرض اول مى شود چنانچه بعداً ذكر خواهيم كرد. اما در فرض اول اصل اشتغال جارى است چون وقتى شك مى كنيم و نمى دانيم فعل اضطرارى وافى به تام ملاك است يا نه اين شك به لحاظ تكليف برگشت مى كند به اين كه اگر وافى به تمام ملاك باشد پس تكليف مولا تخييرى است و اگر وافى به تمام الملاك نباشد پس تكليف مولى تعييناً به فعل اختيارى است و اين دوران بين تخيير و تعيين است كه مجراى اصل اشتغال است; زيرا كه ايشان در دوران امر بين تعيين و تخيير قائل به احتياطند چون علم اجمالى به وجوب يكى از دو عنوان است عنوان معين وظيفه اختيارى يا عنوان احدهما و هيچ كدام داخل در ديگرى نيست كه اقل و اكثر باشد و برائت از اكثر جارى شود. و اينجا مى شود مثل جايى كه شك كنيم كفاره خصوص عتق است يا يكى از خصال ثلاثه است كه در آن جا قائل به احتياط شده اند. و اما فرض دوم روشن تر است زيرا كه بنابر اين فرض مى دانيم كه تمام ملاك را فعل اضطرارى انجام نمى دهد و بخشى را انجام مى دهد و باقى مانده از آن در فعل اختيارى لزومى است و انجام نمى گيرد و شك ما در اجزا براى اين است كه نمى دانيم آن مقدار باقيمانده با اعاده قابل تدارك است تا اجزا نباشد و بايد تحصيلش كنيم يا قابل تدارك نيست پس امر اختيارى نيز ساقط است و اين بدان معناست كه شك ما به لحاظ ملاك لزومى معلوم كه روح حكم است شك در قدرت و امكان تحصيل آن داريم و شك در قدرت بر واجب مجراى اشتغال است نه برائت، پس هر چند به لحاظ اصل تكليف به فعل اختيارى شك داريم وليكن نسبت به ملاك لزومى و معلوم در آن روح حكم است و شك در قدرت بر تحققش و امتثالش داريم كه اگر فعل اضطرارى مفوت باشد قدرت بر تحققش نداريم و اگر مفوت نباشد قدرت بر تحصيلش را داريم و اين همانند شك در قدرت بر امتثال واجب است كه مجراى اشتغال است مانند كسى كه شك دارد قدرت بر تحصيل آب را دارد يا نه كه بايستى احتياط كند. و اين تقريباً مورد توافق همه است حتى كسانى كه قدرت را شرط در موضوع تكليف مى دانند كه شك در قدرت مستلزم شك در تكليف مى شود وليكن اين نوع شك را مانند شك در محصّل و شك در امتثال منجز مى دانند. پس در اينجا نيز در فرض دوم اجزاء لازم است احتياط شود و اصل برائت جارى نمى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (198) 23/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 198  شنبه 23/7/1390   بسم الله الرحمن الرحيم بحث در صورتى بود كه دليلى بر اجزا يا عدم اجزا پيدا نشود و در اين جا مشهور گفته اند كه اصل برائت جارى است و محقق عراقى اشكال كرده بود كه در اين جا دو فرض است يكى اين كه احتمال مى رود امر اضطرارى وافى به تمام ملاك باشد در صورت اجزا يا وافى به آن نباشد در صورت عدم اجزا و فرض دوم اين كه وافى به بعض ملاك باشد و مجزى باشد به جهت عدم امكان استيفاى ملاك لزومى زائد و يا مجزى نباشد به جهت امكان تدارك آن و در فرض اول دوران امر بين تعيين و تخيير است كه صاحب كفايه و محقق عراقى قائل به اشتغال هستند و در فرض دوم يقينا مقدارى از ملاك لزومى باقى است ولى احتمال مى دهيم كه قابل تدارك نباشد يعنى مى دانيم فعل اضطرارى وافى به تمام ملاك نيست ولى احتمال مى دهيم مقدار لزومى باقيمانده قابل تدارك نباشد ايشان مى فرمايد كه اين جا هم اصل اشتغال جارى است نه برائت زيرا كه شك در قدرت بر تحصيل ملاك لزومى معلوم است كه مانند شك در قدرت بر امتثال مأمور به مجراى اصل اشتغال است حتى نزد كسانى كه قائل به شرطيت قدرت در تكليف مى باشند چه رسد به كسانى كه قدرت را شرط نمى دانند پس همه در اين جا قائل به اشتغال هستند. بنابراين چه شك در اجزاء به نحو فرض اول باشد و چه به نحو فرض دوم اصل اشتغال است نه برائت و اگر از هر دو جهت هم احتمال اجزاء داده شود باز هم اصل اشتغال خواهد بود چون كه باز هم دوران بين تعيين و تخيير خواهد بود زيرا كه احتمال تعيين داده مى شود و طرف علم اجمالى قرار مى گيرد. در اينجا يك اشكال مبنائى موجود است كه در دوران امر بين تعيين و تخيير نيز برائت جارى مى شود و علم اجمالى انحلال حكمى پيدا مى كند - بنابر مبناى علّت تامّه نبودن علم اجمالى از براى منجزيت - يعنى برائت از تكليف تعيينى محتمل جارى مى شود و معارضى ندارد زيرا كه از تكليف تخييرى برائت جارى نمى شود چون كه اثرى ندارد زيرا كه اگر مقصود اثبات جواز ترك هر دو باشد كه معلوم العدم است و اگر مقصود اثبات وجوب تعيينى بالملازمه باشد كه اصل مثبت است لهذا اصل برائت از تكليف تخييرى محتمل جارى نبود. و تنها از تكليف تعيينى محتمل جارى مى باشد و علم اجمالى انحلال حكمى پيدا مى كند. ليكن اين اشكال بر مبناى صاحب كفايه و محقق عراقى كه قائل به عليت علم اجمالى و مانعيت آن از جريان اصل ترخيص حتى در يك طرف علم اجمالى مى باشند وارد نيست و مرحوم عراقى متوجه آن بوده و لذا اشكال را بنابر مبناى عليت وارد مى كند. مرحوم شهيد صدر بنابر مبناى صاحب كفايه و محقق عراقى اشكال ايشان را دفع كرده و مى فرمايند اين اشكال تمام نيست نه در فرض اول اجزاء و نه در فرض دوم آن، اما بنابر فرض اول اين كه مى گوييد دوران تكليف بين تعيين و تخيير مى شود ما قبلا گفتيم كه بنابر عدم اجزاء سه مبنى معقول است يك مبنى اين است كه مولا دو امر كند يك امر به جامع بين فعل اضطرارى و اختيارى و يك امر به فرد يعنى خصوص فعل اختيارى و يك مبنى اين كه يك امر كند بنحو تخيير بين اقل و اكثر كه در اينجا بالدقة بين متباينين است و يك مبنى عدم صحت هر دو نحو ذكر شده بود و اين كه بنابر عدم اجزاء يك امر تعيينى به فعل اختيارى خواهد بود و  فعل اضطرارى اصلا امرى نخواهد داشت. حال اگر قائل به مبناى اول شديم يعنى عدم اجزائى كه محتمل است اين باشد كه مولى دو امر مى كند يكى به احدهما تخييراً و يكى امر ديگر تعيينى به فرد اختيارى. در اين صورت شك در اصل برگشت خواهد كرد به اقل و اكثر انحلالى استقلالى نه دوران امر بين تعيين و تخيير و نه اقل و اكثر ارتباطى چون اگر اجزا باشد يا نباشد آن امر تخييرى ثابت است ولى اگر اجزا نباشد يك امر ديگر نيز به فرد اختيارى موجود خواهد بود و اين شك در وجود امر استقلالى ديگرى تعيينى به فرد اختيارى است كه شك در اصل تكليف است و شبهه بدويه است كه جريان اصل برائت در آن مسلّم است، چون در اين جا بنابر عدم اجزاء دو امر است و مثل اين است كه نمى داند نذر كرده دو گوسفند بكشد يا يك گوسفند و يا دين او يك درهم است يا دو درهم كه يك تكليف مسلم است و تكليف ديگر مشكوك به شك بدوى است. و اما اگر بنابر عدم اجزاء قائل به مبناى دوم باشيم يعنى يك امر داريم به جامع بين فعل اضطرارى در اول وقت و فعل اختيارى در آخر وقت و يا فعل اختيارى تنها در آخر وقت و چون اقل به شرط لا از زائد است بالدقه تخيير بين متباين هستند و آن معقول است طبق اين مبنى شك در اجزاء و عدم اجزاء در حقيقت از موارد دوران بين اقل و اكثر ارتباطى خواهد بود و نه تعيين و تخيير زيرا كه بنابر وافى بودن فعل اضطرارى و اجزاء امر تخييرى بين فعل اضطرارى و فعل اختيارى خواهد بود و بنابر عدم وفاى به ملاك و عدم اجزاء باز هم تكليف تخييرى خواهد بود وليكن تخيير بين اقل و اكثر و اين بدان معناست كه مى دانيم امر به فعل اختيارى در آخر وقت على كل حال تخييرى است وليكن عدل اين تخيير را نمى دانيم كه آيا مطلق فعل اضطرارى يا فعل اضطرارى كه با فعل اختيارى بعد از آن باشد يعنى اكثر، و اين شك در اقل و اكثر ارتباطى در عدل واجب تخييرى است كه مجراى اصل برائت است زيرا كه دوران بين اقل و اكثر چه در اصل تكليفش باشد و چه در عدل تكليف تخييرى باشد مجراى اصل برائت است پس بنابر اين دو مبنا دوران بين تعيين و تخيير در كار نخواهد بود تا اين كه طبق مبناى علّيت تامه علم اجمالى كه مبناى محقق عراقى است اصل اشتغال جارى باشد. و اما اگر مبناى سوم را اختيار كنيم يعنى اين كه بنابر عدم اجزاء فعل اضطرارى يك تكليف تعيينى به فعل اختيارى بيشتر نخواهيم داشت شك در اجزاء سبب دوران امر مى شود بين امر تخييرى به فعل اختيارى در آخر وقت يا اضطرارى در اول وقت ـ بنابر وافى بودن و اجزاى فعل اضطرارى ـ و امر تعيينى به خصوص فعل اختيارى در آخر وقت و اين دوران امر تكليف معلوم بالاجمال بين تعيين و تخيير است كه طبق مبناى ايشان مجراى اصل اشتغال خواهد بود. پس حاصل اشكال شهيد صدر اين است كه دوران امر بين تعيين و تخيير در فرض اول احتمال اجزاء ـ يعنى احتمال اجزاء فعل اضطرارى براساس وفاى به تمام الملاك ـ بنابر مبناى سوم صحيح است نه مبناى اول و دوم. ما قبل از اين كه وارد اشكال شهيد صدر بر محقق عراقى در فرض دوم شويم در تقريرات حاشيه اى ذكر كرده ايم كه مى خواهيم آن را بسط دهيم و دو نكته عرض مى كنيم: 1ـ يكى اين كه مى توان بر فرمايش شهيد صدر اين را اضافه كرد كه حتى بنابر مسلك سوم هم دوران امر بين تعيين و تخيير مى تواند نباشد بلكه دوران بين اقل و اكثر ارتباطى باشد كه برائت در آن جارى است و اين در صورتى است كه كسى از ادله اوامر اضطرارى استظهار كند همان چيزى كه در امر به قصر و تمام استظهار مى شود كه سفر و حضر قيد واجب است و نه قيد موضوع وجوب نماز شكسته و نماز تمام، يعنى دو جعل و دو امر نداريم يكى بر مسافر و ديگرى بر حاضر وليكن مأمور به نماز شكسته است مقيد به مكانى كه مكلف در آنجا مسافر است و يا نماز تمام مقيد به مكانى كه مكلف در آن حاضر باشد يعنى جامع واحدهما تكليف همه مكلفين است وليكن با اخذ قيد سفر و حضر در هر دو طرف تخيير ولهذا نماز شكسته در حضر و يا تمام در سفر باطل است چون كه مشمول آن جامع مأمور به نيست. حال اگر كسى در باب اضطرار نيز همين را استظهار كند كه اضطرار ـ ولو اضطرار لا بسوء الاختيار ـ قيد وجوب نيست بلكه قيد واجب است و همه مكلفين يك تكليف دارند به جامع بين فعل اختيارى در حال قدرت و عدم اضطرار و يا فعل اضطرارى مقيد به حال اضطرار ـ البته اضطرار لا بسوء الاختيار تا اين كه مكلف نتواند خود را عمداً و به سوء الاختيار مضطر كند و نماز اضطرارى بخواند ـ كه اگر اين استظهار اثبات شود شك در اجزاء در ما نحن فيه حتى بنابر مبناى سوم برگشت به اين مى كند كه آيا امر تخييرى كه متعلق به فعل اختيارى در حال اختيار است عِدلش مطلق فعل اضطرارى در حال اضطرار است ـ بنابر اجزاء و وفاى به تمام الملاك ـ و يا فعل اضطرارى است كه حالت اضطرار مكلف مستمر و تا آخر وقت باشد و مرتفع نشود ـ بنابر عدم اجزاء ـ و اين معنايش دوران امر تخييرى معلوم در يك طرف و يك عدل آن بين اقل و اكثر كه مجراى اصل برائت از تقييد زائد است. يعنى شك در قيد واجب تخييرى است كه آيا مقيد به استمرار عذر است يا نه و برائت از قيد و شرط زائد برائت از اقل و اكثر است نه تعيين و تخيير. بنابراين حتى اگر مبناى سوم اختيار شود و تخيير بين اقل و اكثر بنابر عدم اجزاء معقول نباشد باز هم طبق اين استظهار از ادله او آمر اضطرارى اصل اشتغال نخواهيم داشت بلكه اصل برائت تقييد وظيفه اضطرارى به اين كه اضطرار در تمام الوقت باشد و مرتفع نشود جارى مى شود و اثبات مى شود كه مقدار منجز بر مكلف اقل است و آن تخيير بين فعل اختيارى يا فعل اضطرارى در حال اضطرار چه اضطرارش مستمر باشد و چه نباشد كه نتيجه آن اجزاء و جواز اكتفاء به اقل است. البته اگر آن استظهار ثابت نشود احتمال امر تعيينى نسبت به مكلفى كه در اول وقت مضطر بوده است و در آخر وقت قادر شده است موجود مى شود كه بازهم از موارد دوران به احتمال تعيين و تخيير خواهد بود كه مجراى اصل اشتغال است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (199) 24/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 199  يكشنبه 24/7/1390    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در مقتضاى اصل عملى بود جايى كه شك در اجزا فعل اضطرارى بكنيم در جايى كه در وقت اضطرار برطرف شود كه آيا مجزى است يا مجزى نيست مشهور گفته اند اصل عملى برائت است و مرحوم عراقى اشكالى وارد كرده بود كه طبق مبناى خود ايشان و صاحب كفايه كه علم اجمالى را علت تامه منجزيت قرار مى دهند و اصل را در يك طرف آن جارى نمى كنند، اگر علم اجمالى فى نفسه منجز باشد طبق اين مبنى در دوران بين تعيين و تخيير قائل به اشتغال شده اند و ايشان طبق آن مبنى مى گويد شك در اجزا به دو نحو است يكى اين كه احتمال دهيم فعل اضطرارى وافى به تمام ملاك باشد يا نباشد و ديگر اين كه مى دانيم وافى به تمام ملاك نيست ولى از اين جهت احتمال اجزا مى دهيم كه احتمال مى دهيم ملاك باقى مانده قابل تحصيل نباشد. طبق فرض اول موارد شك در اجزاء از موارد دوران بين تعيين و تخيير است زيرا اگر فعل اضطرارى وافى باشد شارع تكليفش به جامع و تخييرى خواهد بود و اگر وافى نباشد شارع به خصوص امر اختيارى تعيينا امر كرده است پس نمى داند تكليفش احدهما است يا امر اختيارى است و اين دوران بين تعيين و تخيير است و مجراى اصل اشتغال مى باشد نه برائت. و در فرض دوم هم كه احتمال اجزاء به ملاك تفويت باشد مى گويد مى دانيم ملاك الزامى در فعل اختيارى باقى مى ماند وليكن احتمال مى دهيم كه قابل تدارك نباشد و اين شك در قدرت غرضى است كه لزومى است و شك در قدرت نيز اصل اشتغال جارى است و نه برائت. شهد صدر اين اشكال را در شق اول پاسخ داده اند و گفتند جايى كه احتمال وفا به ملاك باشد اين گونه نيست كه طبق همه مبانى دوران بين تعيين و تخيير باشد و ايشان سه مبنى را مطرح كردند كه  قبلا ذكر شد و فرمودند طبق مبناى امر به جامع و امر به فرد اختيارى بنابر عدم اجزاء شك در اجزاء و عدم اجزاء از موارد دوران امر بين اقل و اكثر انحلالى و شك بدوى در امر تعيينى به فرد يعنى فعل اختيارى خواهد بود كه نزد همه مجراى برائت است نه اشتغال و طبق بر مبناى امر تخييرى بين اقل و اكثر بنابر عدم اجزاء شك در اجزاء و عدم اجزاء برگشت به دوران بين اقل و اكثر ارتباطى در عدل واجب تخييرى مى كند كه باز هم مجراى اصل برائت است نه اشتغال و طبق مبناى مانند آقاى خوئى كه قائل به عدم امكان تخير بين اقل و اكثر شده اند شك در اجزاء و عدم اجزاء برگشت به دوران بين تعيين و تخيير خواهد بود همانگونه كه محقق عراقى فرموده است. ما عرض كرديم دو نكته در اين جا بايد ذكر شود: 1ـ نكته اول را قبلا بيان كرديم كه اگر از ادله اضطرار استظهار شود كه اضطرار و اختيار قيد واجب است نه موضوع وجوب بنابر مبناى سوم ـ امتناع تخيير بين اقل و اكثر ـ نيز دوران بين اقل و اكثر در عدل واجب تخييرى خواهد بود و مطلب مرحوم عراقى تمام نخواهد بود. 2ـ نكته دوم آن كه اگر شك ما در اجزاء به اين نحو باشد كه احتمال عدم مأمور به بودن فعل اضطرارى را هم بدهيم مانند اين كه مثلا اطلاق دليل امر اضطرارى و جواز بدار فرض كنيم با اطلاق دليل امر اختيارى در اثناى وقت تعارض كرده و تساقط كنند و يا از ابتدا چنين اطلاقى در دليل امر اضطرارى نباشد و احتمال بدهيم فعل اضطرارى مأمور به باشد و مجزى باشد و احتمال بدهيم اصلا مأمور به نباشد در اين صورت طبق هر سه مبناى ذكر شده در كلام شهيد صدر شك در اجزاء از موارد دوران بين تعيين و تخيير خواهد بود زيرا كه احتمال وجود تنها يك امر تعيينى به فعل اختيارى از ابتدا مى رود يعنى فعل اضطرارى اصلا امرى نداشته باشد پس وجوب تعيينى فعل اختيارى طرف علم اجمالى دائر بين تعيين و تخيير قرار مى گيرد حتى بنابر مبناى امكان تخيير بين اقل و اكثر و يا احتمال امر به جامع و فرد زيرا كه امكان يا احتمال آنها موجب علم به امر تخييرى نمى شود تا گفته شود شك در امر زائد و يا دوران عدل واجب تخييرى بين اقل و اكثر است بلكه در صورتى اين علم حاصل مى شود كه فعل اضطرارى مأمور به باشد اما اگر احتمال عدم مأمور به بودن آن نيز برود هر يك از انحاء تكاليف ذكر شده محتمل است و چون علم اجمالى به يكى از آنها داريم و يكى از آنها نيز امر تعيينى است پس دوران بين تعيين و تخيير خواهد بود كه مجراى اصل اشتغال است و در دوران بين تعيين و تخيير فرقى نمى كند طرف علم اجمالى يك احتمال باشد و يا بيشتر پس در اين فرض مطلب محقق عراقى طبق مبناى خودش تمام است و بجز اشكال مبنائى اشكال ديگرى بر وى وارد نيست مگر اين كه آنچه در نكته اول گفتيم را از ادله اضطرار استظهار كنيم. كه گفتيم فرض بر عدم آن استظهار است، و اما اگر فرض كنيم كه فعل اضطرارى مأمور به است و جواز بدار واقعاً ثابت است و مع ذلك شك در اجزاء و عدم اجزاء آن را داريم ـ كه ظاهراً شهيد صدر اين فرض را اختيار كرده است و بنابر آن اشكال بر محقق عراقى را وارد نموده است ـ در اين صورت آنچه كه طبق مبناى اول و دوم گفته شد صحيح خواهد بود يعنى طبق مبناى اول دوران امر بين اقل و اكثر انحلالى خواهد بود و طبق مبناى دوم دوران بين اقل و اكثر ارتباطى در طرف و عدل واجب تخييرى خواهد و هر دو مجراى اصل برائت مى باشند نه اصل اشتغال، وليكن طبق مبناى سوم ديگر اشكال مرحوم شهيد صدر بر عراقى مورد نخواهد داشت زيرا كه طبق آن مبنا اگر فعل اضطرارى مأمور به باشد حتما اجزاء در كار خواهد بود ـ همان گونه كه اصحاب آن مبنا از آن استفاده كرده و با دلالت عقلى از اطلاق امر اضطرارى اجزاء را استفاده كردند ـ پس ديگر شك در اجزاء نخواهيم داشت تا گفته شود دوران بين تعيين و تخيير است. و به عبارت ديگر چنانچه جواز بدار و امر به فعل اضطرارى محرز نباشد و مشكوك باشد طبق مبناى عدم امكان تخيير بين اقل و اكثر دوران بين تعيين و تخيير خواهد بود وليكن طبق دو مبناى ديگر ـ امكان تخيير بين اقل و اكثر و يا امر به جامع و فرد ـ نيز دوران بين تعيين و تخيير مى باشد و مطلب عراقى صحيح است و غير از اشكال مبنائى بر وى اشكال ديگرى وارد نمى باشد. و چنانچه جواز بدار و امر به فعل اضطرارى در اول وقت محرز باشد اشكال شهيد صدر بر ايشان طبق دو مبناى اول و دوم صحيح خواهد بود وليكن طبق مبناى سوم شك در اجزاء ديگر نخواهيم داشت. و حاصل نكته دوم ما اين است كه: اولا: مرحوم عراقى شايد شك در اجزاء را توأم با عدم احراز امر به فعل اضطرارى فرض كرده است كه برخى از صور و موارد شك در اجزاء نيز به همين گونه است كه در آنها دوران بين تعيين و تخيير خواهد بود حتى اگر امر به جامع و فرد و يا تخيير بين اقل و اكثر را ممكن بدانيم. و ثانياً: بنابر عدم امكان تخيير بين اقل و اكثر در صورتى شك در اجزاء از باب دوران بين تعيين و تخيير مى شود كه امر اضطرارى در اول وقت و جواز بدار محرز نباشد و اين فرض با آنچه كه طبق دو مبناى اول و دوم گفته شده است سازگار نيست لهذا لازم بود بنابر هر يك از دو فرض احراز جواز بدار و شك در آن بحث مى شد تا اين تهافت پيش نمى آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (200) 25/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 200  دوشنبه 25/7/1390    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در اشكال مرحوم محقق عراقى بود بر صاحب كفايه يا مشهور كه اصل برائت از وجوب اعاده را در موارد شك در اجزا جارى كرده بودند فرمايش ايشان در دو فرض بود فرض اول آنكه فعل اضطرارى وافى به ملاك باشد كه بحث از آن گذشت يك فرض دوم آن كه فعل اضطرارى وافى نباشد به تمام ملاك وليكن احتمال بدهيم از باب اين كه مقدار ملاك باقى مانده يا اصل ملاك در وظيفه اختيارى قابل تدارك نباشد پس از اين كه فعل اضطرارى انجام بگيرد كه در اين فرض هم ايشان فرمودند كه اصل عملى در مورد شك اشتغال است نه برائت زيرا كه علم به ملاك در فعل اختيارى داريم كه با اضطرارى حاصل نمى شود و شك در امكان تحصيل آن را داريم و اين شك در قدرت بر تحصيل غرض مولى است كه مانند شك در قدرت بر تحصيل مأموربه منجز و مجراى اصل اشتغال است دو اشكال بر مطلب ايشان در اين فرض وارد است. اشكال اول: شك در قدرت كه گفته شده است مجراى اشتغال و منجز است شكى است كه به فعل مكلف بر مى گردد و نه متعلق تكليف مولا يعنى جائى كه مامور به و يا متعلق غرض لزومى مشخص باشد مثلاً بدانيم نماز با وضوء را مولى واجب كرده است و يا مورد غرض لزومى او است وليكن نمى دانيم آيا قادر بر انجام آن هستيم يا خير اين شك در قدرت است و منجز است و مكلف بايستى قدرت خود را تجربه كند و نمى تواند بشيند و برائت جارى كند ليكن در اينجا چنين نيست بلكه مكلف مى داند كه بر ذات فعل اختيارى چه مسبوق به فعل اضطرارى باشد چه نباشد قادر بر انجام آن است و به فعل اختيارى غير مسبوق اضطرارى قادر بر آن نيست چون كه اضطرارى قبلاً انجام داده است و ديگر تغيير ماوقع محال است وليكن نمى داند كه غرض مولى در مطلق فعل اختيارى حتى آن كه مسبوق به اضطرارى است يا در خصوص فعل اختيارى غير مسبوق به اضطرارى است و اين شك در متعلق أمر و غرض مولى است نه شك در قدرت زيرا هريك از اين دو فعل غير از ديگرى است و اين شك در تعلق تكليف يا غرض به اين فعل يا آن فعل است كه مانند همه موارد شك در تكليف ديگر صحيح است كه در طول اين شك ما شك مى كنيم آيا قادر بر تحصيل غرض مولى هستيم يا نه وليكن اين شك به جهت تردد در متعلق تكليف و غرض است و نه به جهت شك در قدرت مكلف و چنين شكى را قائل نيستند كه مجراى اشتغال است بلكه همانند ساير موارد شك در متعلق تكليف يا غرض مولوى مجراى اصل برائت مى باشد و اين مطلب بسيار روشن است و صدورش از مثل ايشان غريب است . اشكال دوم: غرض مولى در صورتى مانند تكليف بر مكلفين منجز است كه لزومى باشد و معلوم باشد يعنى مكلف بداند كه مولى راضى به تفويت آن نمى باشد و در مانحن فيه اگر كه فعل اضطرارى در فرض وافى نبودن و مفوّت بودن ملاك فعل اختيارى ماموربه باشد و يا لااقل بدار و فعل آن شرعاً جايز باشد اين معنايش آن است كه مولى تحصيل ملاك تفويت شده را لازم نمى داند و الا در صورت مفوّت بودن بايستى الزام به ترك آن مى كرد و واجب اختيارى را مشروط و مقيد به ترك فعل اضطرارى مى نمود و اين بدان معناست كه ما اگر احتمال جواز بدار و مامور به بودن فعل اضطرارى را بدهيم احتمال عدم لزومى بودن ملاك فعل اختيارى را مى دهيم زيرا كه اين مامور به بودن با فرض اين كه فعل اضطرارى وافى به تمام ملاك نيست و اگر مجزى باشد از باب تفويت است جز از راه تجويز مولى قابل توجيه نمى باشد و الا يا نبايد أمر به آن باشد اگر كه مفوت نباشد و يا ممنوع هم بايد باشد اگر كه مفوت باشد پس مامور به بودن مساوق تجويز شارع در تفويت غرض فعل اختيارى است و احتمال آن مستلزم احتمال تجويز است كه مساوق با عدم احراز لزومى بودن آن ملاك است كه چنين ملاكى حفظش واجب نيست و به عبارت ديگر اگر فعل اضطرارى داراى ملاكى باشد كه مقدار تفويت شده را جبران كند اين برگشت به همان فرض و فاى به تمام الملاك است زيرا مقصود از ملاك أعم ملاكهاى جبرانى است و اگر فعل اضطرارى را مولى أمر كرده است تا رفع حظر عقلى از تفويت كند يعنى تجويز در تفويت ملاك باقيمانده كند چنانچه مرحوم عراقى قبلاً اين مطلب را از اوامر اضطرارى استظهار مى نمود پس ملاك تفويت شده لزومى از براى مولا نيست بنابراين با احتمال جواز بدار و مامور به بودن فعل اضطرارى موضوع براى اصل اشتغال نسبت به تفويت ملاك باقيمانده نيست تا از راه شك در قدرت بر تحصيل آن كسى قائل به احتياط شود . البته ممكن است محقق فرض كند كه شك در اجزاء در اين فرض دوم أعم از آن است به اين معنا كه با علم به عدم مامور به بودن فعل اضطرارى نيز قابل جمع است بدين قرار كه احتمال بدهيم فعل اضطرارى اگر چه مامور به هم نيست مانع از امكان تحصيل ملاك اختيارى باشد پس شك در لزوم اعاده كنيم از اين جهت كه ملاك لزومى در آن را احتمال دهيم تفويت شده باشد و بدانيم كه تفويت آن را مولى راضى نمى باشد ولذا مولى القاى در اضطرار را معصيت مى داند هر چند وظيفه اضطرارى نيز در طول اضطرار به سوء اختيار بر وى فعلى خواهد شد. پس از اينجهت اگر شك شود اشتغال ثابت مى شود از باب شك در قدرت بر تحصيل غرض لزومى مولى. اين بيان نيز تمام نيست زيرا كه اين فرض معنايش آن است كه مكلف علم به وجوب نماز اختيارى نسبت به كسى كه در وقت اضطرارش رفع مى شود دارد تعييناً وليكن شك مى كند كه آيا واجب نماز اختيارى مقيد به ترك اضطرارى است و با مطلق نماز اختيارى است زيرا كه شايد فعل اضطرارى مفوّت نباشد ولغو محض باشد و در چنين شكى نسبت به احتمال مانعيت سبق فعل اضطرارى برائت جارى است زيرا دوران بين اقل و اكثر است زيرا كه شك در شرطيت و مانعيت مانند شك در جزئيت است و نسبت به انجام فعل اختيارى واجب است انجام دهد نه از باب شك در قدرت بلكه از باب علم اجمالى به وجوب آن همانند ساير موارد دوران بين اقل و اكثر ارتباطى و شرط در شرطيت يا مانعيت كه اصل فعل معلوم الوجوب است يا ضمن اقل و يا ضمن اكثر و اين علم منجز آن است كه البته اين علم در جائى است كه مكلف از ابتدا علم به ارتفاع عذر در اثناى وقت را داشته باشد و اما اگر نداشته باشد و يا خيال كند تا آخر وقت عذرش باقى است و امر اختيارى ندارد و بعد از فعل اضطرارى عذرش بر طرف شود اين علم اجمالى ديگر منجز نخواهد بود و مبدل به شك بدوى مى شود كه برائت از وجوب فعل اختيارى جارى مى شود زيرا كه يك طرف آن كه فعل اختيارى غير مسبوق به فعل اضطرارى است اگر واجب باشد ديگر فعلى نيست و با عجز ساقط شده است مانند جائى كه يك طرف از تكليف معلوم بالاجمال موضوعش مرتفع شود مثلاً بعد از ريخته شدن ظرف آب علم پيدا كند يا آن آب ريخته شده نجس بوده است و يا اين آب موجود كه چنين علم اجمالى علم به تكليف فعلى نيست بلكه شك در تكليف فعلى مى باشد و نزد همه مجراى برائت است بنابر اين مطلب مرحوم عراقى در فرض دوم يعنى اجزاء از باب احتمال تفويت و عدم امكان جبران ملاك اختيارى در تمام شقوقش صحيح نمى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (201) 26/07/90** |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (202) 30/07/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 202  شنبه 30/7/1390    بسم الله الرحمن الرحيم    جهت دوم بحث اجزا در اوامر اضطرارى اجزا از قضا است در مواردى كه عذر در تمام وقت است و بعد از وقت اضطرار رفع شده است مثلا در تمام وقت آب براى وضو وجود نداشت و با تيمم نماز خواند و بعد از وقت آب به دست آورد و متمكن از وضو شد آيا اين نماز مجزى است يا قضا دارد در اين جا سه بحث وجود دارد. يك بحث فقهى است در اين كه آيا دليل امر به قضا براى كسى كه در وقت وظيفه اضطرارى را انجام داده است اطلاق دارد يا نه؟ كه اگر اطلاق نداشت نوبت به اصل عملى مى رسد و اگر عام فوقانى نافى قضا داشتيم آن نيز نافى قضا خواهد بود و اين بر خلاف باب اداء است كه اضطرار در اثنا رفع مى شد و اطلاق ادله امر اختيارى را معمولا داشتيم، زيرا كه مكلف قادر بر آن بود. بحث دوم اين است كه اگر امر قضا اطلاق داشت يا نداشت آيا از دليل امر اضطرارى اجزا فهميده مى شود يا نه؟ كه اگر دليل قضا هم اطلاق داشت امر اضطرارى بشود مقيد آن كه اين بحث اصولى است. بحث سوم در اين كه اگر از دليل امر اضطرارى اطلاق استفاده نكرديم و دليل قضا هم اطلاق نداشت مقتضاى اصل عملى چيست؟ اما بحث اول كه بحث فقهى است كه مبتنى بر اين است كه آيا قضا به امر جديد است؟ يا به امر اول؟ و اگر به امر جديد باشد موضوعش چيست؟ در فقه بحث است در اين كه آيا قضا به امر جديد ثابت مى شود يا با همان امر اول، يعنى بحث تبعيت قضا از اداء كه بعضى قائلند قضا به امر جديدى نيست و از همان اول تكليف به مركب شرعى ـ مثلا  نماز ـ به نحو تعدد مطلوب است نه وحدت مطلوب يعنى يك امر به اصل فعل است و امر ديگر هم به اين است كه مكلف مأمور به اول را در آن وقت انجام دهد كه چنانچه انجام ندهد امر دوم ساقط مى شود وليكن امر اول كه مستقل از امر دوم است باقى مى ماند و مكلف بايد آنرا انجام دهد و در حقيقت اداء است نه قضا و تعبير به قضا مسامحه است و به لحاظ مجموع دو امر است كه البته مشهور خلاف اين است زيرا كه ظاهر ادله مركبات، وحدت مطلوب و رجوع همه قيود منجمله قيد وقت به يك واجب است، و آن واجب هم با گذشت وقت ساقط مى شود و قضا نياز به امر جديدى دارد كه بايد از ادله ديگر استفاده شود. همچنين بحث كرده اند كه آيا موضوع امر ديگر فوت فريضه در وقت است يا ترك آن است كه چنانچه عنوان اگر موضوع امر قضائى «فوت» باشد يك عنوان وجودى است ولى اگر «ترك» موضوع چنين امرى باشد مثلا گفته باشد (من ترك الصلاة فى الوقت يا من لم يصلّ يجب عليه القضا) در اين صورت موضوع قضا امر عدمى است و اين دو فرضيه در جريان اصول عمليه مؤثر خواهد بود چرا كه اگر موضوع عدمى «ترك» باشد استصحاب عدم اتيان جارى است و اگر موضوع «فوت» باشد چون وجودى است، حالت سابقه ندارد و استصحاب عدم اتيان، اصل مثبت مى شود. حال اگر گفتيم كه قضا به امر جديد نيست و به نحو تعدد مطلوب است روشن است كه اطلاق امر به قضا را فى نفسه خواهيم داشت زيرا كه مثلا نماز با وضو مطلقاً مأمور به است چه در وقت باشد يا خارج وقت و انجام آن در وقت مطلوب ديگرى است پس مطلوب و امر اول اطلاق خواهد داشت و اطلاقش اين جا را مى گيرد مگر اينكه دليل امر اضطرارى آن را مقيد كرده و يا متعلق آن را جامع فعل اختيارى و يا اضطرارى قرار دهد كه بحث دوم است. لهذا بحث اول در فرضى است كه قضا به امر جديد است كه بايد ديد موضوع آن امر جديد چيست چه عنوان وجودى «فوت» باشد و چه عنوان عدمى «ترك» باشد و در اين جا سه احتمال است: احتمال اول اين كه موضوع «فوت» و «ترك» وظيفه اوليه باشد يعنى فريضه اصلى كه اين عنوان قطعا در ما نحن فيه صادق است زيرا كه مكلف فريضه اصلى را ترك كرده است و در اين جهت فرق نمى كند كه عنوان «فوت» باشد و يا «ترك فريضه اصلى اولى» چون كه هر دو صادق است و اين كه  فعل اضطرارى وافى به غرض آن باشد يا نباشد نقشى در اين جهت ندارد و اين روشن است زيرا كه غرض غير از فريضه است طبق اين احتمال ما نحن  فيه مشمول دليل قضا خواهد بود. علاوه بر اين كه كسى كه در تمام وقت مغمى عليه است و يا فاقد الطهورين است و تكليف اضطرارى را هم ندارد شامل مى شود. احتمال دوم اينكه موضوع قضا فوت و يا ترك فريضه فعلى يعنى واجبى كه وجوبش هم بالفعل است، باشد كه ظاهر عنوان فريضه نيز همين است. طبق اين احتمال مانحن فيه قطعاً از موضوع قضا خارج خواهد بود زيرا كه فعل اضطرارى داخل وقت بر مكلف واجب فعلى بوده و آن را انجام داده است و در وقت فعل اختيارى به جهت اضطرار بر او واجب نبوده است بنابراين فريضه فعلى از ايشان فوت يا ترك نشده است. احتمال سوم اين كه موضوع قضا فوت ملاك فريضه اصلى باشد طبق اين فرض از آنجا كه احتمال مى دهيم فعل اضطرارى وافى به ملاك باشد شبهه مصداقيه دليل امر به قضا خواهد شد و نمى شود به آن تمسك كرد. البته چنانچه موضوع وجوب قضا «عدمى» باشد نه عنوان «فوت» در برخى موارد مى توان عدم تحقق غرض را با استصحاب ثابت كرد كه بحث فقهى ديگرى است وارد آن نمى شويم. منتهى اين فرض سوم خلاف ظاهر روايات است و روايات به غرض كار ندارد چرا كه در بعضى از روايات آمده (من فاتته الفريضة) كه ظاهر فريضه احتمال دوم يعنى واجب فعلى است و بعضى هم گفته اند مقصود فريضه اولى است هر چند به خاطر عذر وجوبش فعلى نباشد كه همان احتمال اول است و در برخى از روايات نيز امر به قضا نسبت به كسى است كه در تمام وقت خواب و يا ناسى بوده كه تكليف نداشته است نه به فعل اختيارى و نه اضطرارى، لهذا برخى احتمال اول را استظهار كرده اند كه نتيجه آن در ما نحن فيه تحقق اطلاق در دليل قضاء خواهد شد وليكن اگر موضوع فوت يا ترك فريضه فعلى باشد دليل قضا شامل ما نحن فيه نخواهد شد زيرا كه وظيفه و فريضه فعلى مكلف در وقت فعل اضطرارى بوده است كه انجام گرفته است. وليكن بر اين احتمال ممكن است اشكال شود كه لازمه آن عدم وجوب قضا بر ذوى الاعذارى است كه تا آخر وقت عذرشان باقى است و تكليف اضطرارى هم ندارند مثل فاقد الطهورين و يا كسى كه در تمام وقت بيهوش يا خواب است زيرا كه فريضه و واجب فعلى در وقت نداشته تا صدق فوت يا ترك فريضه فعلى كند با اين كه بدون شك قضا بر وى واجب است، و به عبارت ديگر اگر كه موضوع را فوت يا ترك فريضه فعلى بگيريم نائم يا ناسى يا فاقد الطهورين در تمام وقت قضا نخواهد داشت كه خلاف مسلّم فقهى است، و اگر موضوع را ترك فريضه اصلى و شأنى بگيريم كسى كه وظيفه اضطرارى را انجام داده است نيز قضا خواهد داشت و اطلاق در ما نحن فيه ثابت مى شود. كه اين هم خلاف ظاهر در آن بحث فقهى است. پاسخ اين اشكال آن است كه مى توان موضوع قضا را به گونه اى اخذ كرد كه هم شامل كسى كه در تمام وقت مكلف نبوده است (نه به وظيفه اختيارى و نه اضطرارى) شود و هم مانحن فيه را شامل نشود. يعنى مى شود معناى دوم را به گونه اى گرفت كه نسبت به كسى كه تكليف اضطرارى را انجام داده باشد شامل نشود وليكن كسى كه در تمام وقت خواب و يا بيهوش است يا فاقد الطهورين است يعنى وظيفه اضطرارى هم ندارد را شامل شود و آن موضوع عبارت است از ترك فريضه فعلى بنحو أعم از سالبه به انتفاء موضوع و يا محمول يعنى هر كسى كه فريضه فعلى را در وقت ترك كرده باشد يا به جهت اين كه اصلا فريضه اى بر وى فعلى نبوده است (سالبه به انتفاى موضوع) و يا اگر بوده است انجام نداده است (سالبه به انتفاى محمول) قضا بر وى واجب مى شود، و اين عنوان شامل فاقد الطهورين و نائم يا بيهوش يا ناسى و امثال آنها مى شود ولى شامل ما نحن فيه چنانچه مكلف وظيفه اضطرارى را در وقت انجام داده باشد نخواهد شد بنابراين ممكن است احتمال دوم موضوع باشد و در عين حال آن نقض فقهى وارد نشود و ظهور فريضه نيز در فريضه فعلى محفوظ بماند و به اين ترتيب جمع بين روايات قضا شود كه البته بحث تفصيل آن در فقه است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (203) 01/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 203  يكشنبه 1/8/1390    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجزا فعل اضطرارى از وجوب قضا بود در مورد كسى كه در كل وقت عذر و اضطرارش باقى است و مستوعب است و در وقت فعل اضطرارى را انجام داده بعد از وقت هم رفع اضطرار مى شود گفتيم در اين جا سه بحث است: بحث اول آيا دليل أمر به قضا براى اين جا اطلاق دارد يا نه؟ كه گذشت. بحث دوم استفاده اجزاء از ادله اوامر اضطرارى نسبت به قضاء است يعنى استفاده نفى وجوب قضا بر اين ملكف است كه اضطرارش تا آخر وقت مستمر است و وظيفه اضطرارى را انجام داده است مثلاً نماز را نشسته يا با تيمم انجام داده است كه البته امر اضطرارى در ما نحن فيه تعيينى است و مانند بحث سابق كه اضطرار در داخل وقت مرتفع مى شد نيست زيرا در آنجا جواز بدار وامر اضطرارى موسّع و تخييرى بود. حال بحث در اين است كه آيا مى توان از امر اضطرارى در داخل وقت اجزاء و نفى وجوب قضا را استفاده كرد يا خير؟ اين بحث مبتنى است بر اين كه وجوه عقلى و يا استظهارى ذكر شده براى اجزاء را در مسأله گذشته ملاحظه كرده تا ببينيم امكان لحاظ كدام وجه در اين جا نيز وجود دارد و كدام وجه جا ندارد. وجه اول: وجه عقلى مرحوم آقاى خويى كه بالملازمه از جواز بدار استفاده اجزا را مى نمود و آن لزوم تخيير بين اقل و اكثر در صورت عدم اجزاء بود و مى فرمود آن هم محال است. اين وجه در مانحن فيه جارى نيست زيرا كه أمر اضطرارى براى كسى كه عذرش در تمام وقت است تعيينى است نه تخييرى و بنابر عدم اجزاء در مانحن فيه هم فعل اضطرارى در وقت تعييناً واجب مى شود و هم فعل اختيارى به عنوان قضا در خارج وقت، و تخيير بين اقل و اكثر لازم نمى آيد پس آن وجه عقلى و برهانى در مانحن فيه تمام نمى شود. وجه دوم: مربوط به مرحوم ميرزا بود كه مى فرمود دو واجب و دو فريضه در يك وقت بر مكلف واجب نيست پس اگر فعل اضطرارى بنابر جواز بدار در اول وقت واجب باشد و فعل اختيارى هم بعد از رفع عذر واجب باشد معنايش اين است كه در يك وقت دو فريضه بر مكلف واجب باشد كه خلاف مسلم فقهى است پس با فرض جواز بدار ديگر فعل اختيارى واجب نمى باشد. جريان اين وجه در اين جا منوط به اين است كه ببينيم آيا تعدد فريضه به نحوى كه واقعاً هم أداى وظيفه اضطرارى در وقت واجب باشد و هم قضاى اختيارى در خارج از وقت مشمول اجماع و تسالم فقهى مى شود يا نه؟ كه اگر كسى بگويد آن تسالم و اجماع فقهى در اينجا نيز تعدد فريضه را نفى مى كند ولو به عنوان أداء و قضاء كه هر دو در داخل وقت نباشند بلكه يكى در داخل وقت و ديگرى در خارج وقت باشد در اين صورت آن وجه نيز در اينجا تمام مى شود اما اگر احتمال فرق ميان أداء و قضا داديم آن وجه در اينجا تمام نخواهد شد. وجه سوم: استفاده اطلاق تنزيل از اوامر اضطرارى بود كه وظيفه اضطرارى را بدل اختيارى قرار مى داد و آن را نازل منزله مبدل مى نمود و گفته مى شود كه اطلاق تنزيل و بدليت، اقتضاى تنزيل در تمامى مبادى حكم و ملاكات را نيز دارد اين وجه اگر تمام شود در اين جا نيز تمام است. همچنين وجه ديگرى كه اطلاق مقامى بود و گفته مى شد ظاهر سؤال و جواب بيان تمام الوظيفه است كه اگر تمام باشد در اينجا نيز جارى است يعنى اگر ظاهر سؤال و جواب امام اين باشد كه تمام وظيفه مكلف را بيان مى كند و ظهور در نفى وظيفه ديگر نسبت به آن را دارد اين اطلاق همچنانكه وجوب اعاده در داخل وقت را نفى مى كند همين طور نسبت به خارج وقت نفى وجوب قضا را مى كند زيرا كه قضا هم به نحوى وظيفه اى است كه مربوط به همين فريضه است. همچنين وجه استظهارى ديگر كه از ادله جعل بدليت، توسعه شرطيت و جزئيت را استفاده مى كرد در اينجا نيز جارى مى باشد و تحقق آن شرط يا جزء توسعه شده را اثبات مى كند. اما دو وجه ذكر شده از طرف محقق عراقى در اينجا تمام نمى شود زيرا كه هر دو وجه ايشان اولاً براى اجزاء به ملاك تفويت و عدم امكان جبران ملاك بود و ثانياً مبتنى بر تعارضى ميان دو ظهور تعيينى در امر اختيارى و امر اضطرارى بود زيرا كه دو واجب تعيينى در وقت نداريم و مى گفت اگر اجزاء نباشد بايد اخذ خصوصيت فعل اضطرارى بالخصوص در متعلق أمر لغو باشد و بايد حمل بر تخيير شود و اين خلاف ظاهر است و لذا آن را حمل بر ترخيص تعيينى جهت رفع حظر عقلى قرار مى داد و يا آن را معارض با ظهور در تعيينى بودن أمر به فعل اختيارى قرار مى داد و به مدلول التزامى آن اخذ مى كرد ليكن هيچ يك از آن دو وجه در اينجا جارى نمى باشند به جهت اينكه هر دو أمر اضطرارى ادائى در داخل وقت و اختيارى قضائى در خارج وقت در اينجا تعيينى مى باشند و بنابر بر عدم اجزاء تعارض در كار نيست. وليكن ساير وجوه استظهارى ذكر شده در بحث اجزاء از اعاده در مانحن فيه نيز جارى مى باشد بلكه اجزاء وظيفه اضطرارى از قضا اولى از اجزاء از اداء است كه ذيلاً به نكات اين اولويت اشاره مى كنيم: 1 ـ يك امتياز اين است كه قبلاً گفتيم ادله اضطرارى بر سه نوع است نوع اول: امر اضطرارى كه جعل بدل كرده باشد مانندادله تيمم و جبيره نوع دوم: ادله اضطرارى كه از باب نفى حرج و ضرر و اضطرار به ضميمه دليل عدم سقوط أصل فريضه و وجوب مابقى يعنى مركب ناقص را اثبات مى كند مانند نماز نشسته براى شخص عاجز از نماز ايستاده يعنى قاعده ميسور و يا جمع بين دليل «لاضرر و لاحرج» و اضطرار با دليل (الصلاة لا تسقط بحال) و نوع سوم: ادله تقيه بود كه أمر به صلاة و يا وضوء طبق نظر عامه مى نمود و قبلاً گفته شد كه از ادله بدليت و تقيه استفاده اجزاء مى شود كه تمام وظيفه همان است اما از ادله «لاحرج و لاضرر» و يا «قاعده ميسور» جواز بدار يعنى اطلاق أمر اضطرارى نسبت به اول وقت استفاده نمى شود زيرا كه موضوع آنها اضطرار و يا عسر و حرجى بودن مامور به اولى اختيارى است و آن در جايى است كه مكلف تا آخر از انجام آن معذور باشد اما اگر در اثناء قادر شود و عذرش مرتفع شود چون كه مامور به اولى جامع نماز در ما بين الحدين است پس ميسور است و اصلاً معسور نيست لهذا از اين نوع ادله جواز بدار ثابت نمى شود تا بحث از اجزاء آن شود و اين مطلب در مانحن فيه تمام نيست يعنى در فرض استمرار عذر مامور به اولى متعسر يا غير مقدور است و قاعده ميسور و يا ادله نفى اضطرار و حرج و ضرربه ضميمه (الصلاة لاتسقط بحال) امر به باقى را اثبات مى كند و چون كه باقى همان مامور به اولى و فريضه است اقتضاى اجزاء را هم دارد و اين وجه در آنجا جارى نبود. و لهذا در اينجا هر سه نوع ادله اضطرار اجزا را مى رساند. 2 ـ امتياز دوم اين است كه اطلاق مقامى كه گفتيم ظاهر سؤال وجواب اين است كه در مقام بيان وظيفه است در اينجا اقوى است زيرا در آنجا ممكن است كسى بگويد ادله جواز بدار وظيفه اعاده كه ممكن است مكلف در اثناء وقت مبتلى به آن شود را نفى نمى كند زيرا مرتفع شدن عذر مكلف در اثناء وقت دائمى و يا غالبى نيست بر خلاف اينجا زيرا هر كسى كه در وقت مضطر است عادتا بعد از وقت اضطرارش رفع مى شود و فرض اضطرار تا آخر عمر بعيد است پس اگر مكلف وظيفه اش قضاى فعلى اختيارى بود بايد ذكر مى شد و مكلفين نيز غالباً غافل از آن مى باشند و بر شارع است كه تذكر دهد بنابراين اطلاق مقامى مذكور در اينجا أوضح مى باشد. 3 ـ نكته ديگر اين است كه امر اضطرارى  در اينجا امر تعيينى است نه تخييرى، و در آنجا تخييرى بود و بدار جائز بود نه واجب و لهذا بنابر عدم اجزاء باز هم مى توانست يك امر و يك فريضه واجب باشد و آن تخيير بين اقل و اكثر بود أما در اين جا وجوب فعل اضطرارى تعيينى است و بنابر عدم اجزاء ديگر تخيير بين اقل و اكثر محتمل نيست و لازمه اش تعدد أمر، و ثبوت دو واجب تعيينى بر مكلف است كه بنابر وحدت فريضه و واجب، نسبت به هر وقت اجزاء ثابت خواهد شد و وجوب قضا نفى مى شود. 4 ـ نكته چهارم اين است كه ادله اوامر اضطرارى در عذر مستوعب نسبت به اطلاق أمر به قضا اخص است بر خلاف ادله امر اضطرارى در عذر غير مستوعب نسبت به اطلاق أمر به اعاده، كه هر دو اطلاق بودند و به نحو عامين من وجه هستند زيرا كه مورد و قدر متيقن اوامر اضطرارى عذر مستوعب است ولذا اگر ثبوت دو فريضه (يكى اداء و يكى قضاء) نسبت به يك وقت ممكن نباشد ـ به هر دليلى ـ و تعارض شكل گيرد دليل امر اضطرارى از باب تخصيص و نفى قضا مقدم مى شود و اجزاء اثبات مى شود اما در آنجا تعارض و تساقط پيش مى آمد و اثبات اجزاء نمى شد. 5 ـ امتياز پنجم اين است كه اصل اطلاق امر به قضا در اين جا ثابت نيست چون ظهور در فوت يا ترك فريضه فعليه دارد بر خلاف أمر اختيارى در وقت كه نسبت به كسى كه قادر بر فريضه در داخل وقت مى باشد اطلاق روشنى دارد هر چند كه فعل اضطرارى را هم قبلاً انجام داده باشد و از مجموع اين نكات ثابت مى شود كه اجزاء وظيفه اضطرارى از قضا روشن تر و اولى از اجزاء نسبت به اعاده است و شايد در فقه هم كسى قائل به عدم اجزاء نسبت به قضاء نباشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (204) 02/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 204 دوشنبه 2/7/90    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجزا اوامر اضطرارى در جايى كه عذر تمام وقت است و مكلف وظيفه اضطرارى را در وقت انجام داده و احتمال مى دهد كه بعد از وقت قضا بر او واجب باشد بود و گفتيم أهم وجوهى كه براى اجزا از اعاده بود در اين جا نيز مى آيد و بعضى از وجوه هم تمام نيست مثل اين كه اگر اجزا نباشد تخيير بين اقل و اكثر لازم مى آيد كه محال است پس اعاده لازم نيست و اين وجه در اينجا جارى نيست چون بنابر عدم اجزا هر دو امر، تعيينى هستند. مرحوم آقاى خوئى وجه ديگرى براى اجزا فعل اضطرارى از وجوب قضا را از ميرزا نقل مى كند و سپس آن را رد مى كند مى فرمايد قيدى كه در وقت متعذر شده است مثل طهور مائى و يا قيام در صلاة از دو حال خارج نيست يا دخلش در ملاك فريضه مطلق است يعنى حتى در حال اضطرار ثابت است و بدون آن حتى از شخص مضطر ملاك نماز حاصل نمى شود و يا اين كه مقيد به حال تمكن است يعنى آن قيد نسبت به متعذر در ملاك دخيل نيست و بدون آن هم با انجام فعل اضطرارى ملاك فريضه محقق مى شود. اگر به گونه اول باشد يعنى مطلقاً دخيل در ملاك باشد امر به باقى ـ يعنى اضطرارى ـ لغو خواهد بود و نبايد باشد زيرا كه در باقى، ملاك نيست و اگر به گونه دوم باشد يعنى در حال تعذر در ملاك دخيل نباشد و فقط براى مختار دخيل در ملاك است در اين صورت امر به فعل اضطرارى صحيح است ولى وجهى براى امر به قضا نيست چون تمام ملاك تحصيل شده است و قيد متعذر در آن دخيل نبوده است پس امر به قضا ديگر موضوع ندارد و حاصل فرمايش ايشان اين است كه نمى توانيم بين امر اضطرارى نسبت به مضطر در تمام وقت و بين امر به قضا جمع كنيم چون امر اضطرارى يعنى قيد متعذر در ملاك دخيل نيست و لذا امر به فعل اضطرارى و باقى خورده است و ملاك حاصل شده است و تفويتى نيست تا موضوع براى قضا باشد و امر به قضا يعنى فوت ملاك و دخيل بودن آن قيد در ملاك حتى نسبت به متعذر پس امر فعل اضطرارى در وقت لغو است و چون امر به وظيفه اضطرارى در وقت، نسبت به كسى كه عذرش مستمر است قطعى است و يا دليلش اخص است پس امر به قضا منتفى بوده و اجزاء ثابت مى شود. سپس آقاى خوئى اشكال مى كنند و مى فرمايند اين حرف تمام نيست و بايد با يكى از وجوه استظهارى گذشته اجزا را ثابت كنيم زيرا كه ثبوتاً مطلب مذكور كامل نيست و شق ثالثى هم متصور است كه قيد متعذر شده در داخل وقت در ملاك فريضه دخيل باشد اما نه در كل ملاكش بلكه در بعض از ملاك و يك مقدار از ملاك هم در اين است كه باقى اركان و اجزاء مركب در وقت انجام شود و لذا مولى هم به وظيفه اضطرارى در داخل وقت امر مى كند تا مقدارى از ملاك كه قائم به انجام نماز در وقت است حاصل شود و هم به قضا در خارج وقت، تا مقدارى از ملاك كه به خاطر قيد از دستش رفته است تحصيل شود، بنابراين هيچ گونه تنافى و تناقضى ميان دو امر اضطرارى در داخل وقت و امر اختيارى قضاءً در خارج وقت نيست تا گفته شود كه امر به وظيفه اضطرارى در وقت نافى قضاء است. اين پاسخ به اين مقدارى كه بيان شد صحيح است. وليكن در تقريرات دوم ميرزا يعنى فوائد الاصول اين وجه با بيان ديگرى آمده است كه در حقيقت به اين پاسخ توجه شده است و آن را دفع كرده است، در آن تقرير مى فرمايد ممكن است ملاك دو بخشى باشد الف) مرتبه اى از ملاك را فعل اضطرارى ناقص در داخل وقت دارد و ب) مرتبه اى هم در قيد متعذّر شده باشد وليكن چون كه تكليف ارتباطى است و يك فريضه است نه بيشتر، آن مرتبه زائد از ملاك نيز در ضمن امتثال همان فريضه و بخش اول از ملاك انجام مى شود نه مستقلا پس امر به فعل اضطرارى چه كاشف از آن باشد كه تمام ملاك را دارد و چه مرتبه اى از آن را، نافى امر به قضا مى باشد و در حقيقت از آن اشكال پاسخ مى دهد و مى فرمايد آن مرتبه زائده از ملاك كه در وقت از دست رفته و متعذر شده را نمى تواند انجام دهد مگر در ضمن مرتبه اول زيرا كه تكليف واحد است و ارتباطى است و اين گونه نيست كه ضمن دو واجب مستقل از هم انجام گيرد. و مانند واجب فى واجب است كه اگر واجب اول را بدون واجب دوم انجام دهد ديگر قابل انجام نيست و اين نكته را ايشان از ارتباطى بودن تكليف و وحدت فريضه استظهار مى كند كه البته اگر اين استظهار صحيح باشد اجزاء ثابت مى شود وليكن دليلى بر استظهار ارتباطيت ملاك فريضه به اين نحو نداريم. ممكن است گفته شود اطلاق امر به قضا اگر موضوعوش ترك و يا فوت وظيفه اصلى ـ يعنى اختيارى ـ در وقت باشد شامل كسى مى گردد كه فعل اضطرارى را در وقت انجام داده باشد و اين اطلاق حجت است و كشف مى كند عدم ارتباطيت مرتبه زائده از ملاك در فعل اختيارى را. البته اگر تسالم و اجماع بر عدم تعدد فريضه در يك وقت حتى به شكل اداء و قضا باشد و اين كه در هر شبانه روز بيش از پنج فريضه واقعى واجب نيست حتى به عنوان اداء و قضا، آن اجماع و تسالم نافى امر به قضا خواهد بود و اجزاء از ناحيه قضا ثابت مى شود و همان گونه كه قبلا نيز گفتيم، وجه فوق هر چند در نفى اعاده و اجزاء از ناحيه آن تمام نبود وليكن نسبت به نفى قضا تمام است، بنابراين وجه ديگرى غير از آنچه از مرحوم ميرزا در بحث اجزاء از اعاده گذشت در اينجا شايد مقصود نباشد. در اينجا براى اجزاء غير از وجوه استظهارى سابق الذكر.  وجه ديگرى را نيز مى توان بيان كرد كه امتياز ديگرى براى اجزاى امر اضطرارى از قضاء نسبت به اداء مى باشد و آن عبارت از اين است كه ادلّه قيود ـ شرايط و اجزاء ـ مركبات شرعى غالباً در ادله منفصل از دليل اصل آن مركب و مسمّاى آن آمده است كه در حقيقت اطلاق متعلق امر به مركب را قيد زده و شرط و يا جزئى را بر آن اضافه مى كند كه اگر نبود، مقتضاى اطلاق امر به مركب مثل امر به صلاة و يا صوم نفى آن قيد بود، حال اگر دليل آن قيد به لسان امر و تكليف باشد و يا اگر به لسان وضع يعنى بيان شرطيت و يا جزئيت باشد مانند ادله تكاليف در مورد قادرين در وقت فريضه باشد قهراً نسبت به كسى كه در تمام وقت مضطر است دليل مقيد اطلاق نخواهد داشت و اطلاق امر به مركب حجت خواهد شد و اثبات مى كند كه مركب فريضه در حق عاجز و مضطر مقيد به آن قيد متعذر شده نمى باشد و فريضه اوليّه وى فعل اضطرارى يعنى مركب فاقد آن قيد است و اين، موضوع قضا را نفى مى كند و از باب اين كه ماموربه اولى از ابتداء جامع بين فعل اختيارى مختار يا اضطرارى مضطر در تمام وقت است اجزاء را ثابت مى كند. و اين بيان در اجزاء نسبت به اعاده يعنى مضطرى كه در وقت عذرش برطرف مى شود جارى نيست زيرا كه قيد براى او مقدور است و دليل تقييد مركب به آن قيد نسبت به او اطلاق دارد، و لهذا است كه عموماً فقها اجزاى وظيفه اضطرارى را نسبت به كسى كه عذرش مستوعب است قبول كرده اند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (205) 03/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 205 سه شنبه 3/8/90  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجزا اوامر اضطرارى از قضا در جايى كه عذر در تمام وقت وجود دارد بود، در اينجا سه بحث وجود داشت . بحث اول: اين كه موضوع ادله قضا چيست؟ و آيا نسبت به كسى كه وظيفه اضطرارى را در وقت انجام داده است اطلاق دارد يا نه. بحث دوم: اين بود كه آيا از ادله امر اضطرارى در ادائى اجزاء فهميده مى شود يا نه؟ بحث سوم: بحث در اصل عملى بود كه اگر فرض كرديم از دليل امر اضطرارى نتوانستيم نفى وجوب قضا را بفهميم و دليل وجوب قضا هم اطلاق نداشت يا تعارض داشتند و بالاخره با دليل اجتهادى نتوانستيم قضا را نفى يا اثبات بكنيم نوبت به اصل عملى مى رسد چون احتمال وجوب قضا و باقى ماندن مقدارى از ملاك را مى دهيم. صاحب كفايه فرموده است اصل عملى در اين جا برائت است و جريان برائت در اينجا اولى است از جريان برائت نسبت به شك در اجزاء امر اضطرارى از وجوب اداء و اعاده در داخل وقت در جايى كه رفع عذر در وقت انجام مى گيرد كه در آنجا نيز برائت جارى بود و شايد مقصود ايشان از اولويت اين باشد كه شك در قضا در خارج وقت به نحو شبهه بدويه است اما شك در وجوب اعاده در داخل وقت، شك بين اقل و اكثر و يا دوران امر بين تعيين و تخيير مى باشد و جريان برائت در شبهه بدويه اوضح و مسلم است و همه قائل به برائت هستند برخلاف موارد دوران بين اقل و اكثر ارتباطى و يا تعيين و تخيير. وليكن حق مطلب اين است كه بايستى تفصيل داده شود يعنى بنابر يك مبنا برائت در اينجا اولى است و بنابر مبناى ديگر جريان برائت در شك در ادا اولى است. اما مبناى اول آن است كه امر به قضا امر مستقلى باشد و موضوعش مثلا فوت و يا ترك فريضه در وقت باشد كه در اين صورت اگر در تحقق آن شك شود نسبت به آن امر به قضا شبهه بدويه مى گردد مثلا نمى دانيم موضوع قضا، فوت يا ترك وظيفه اولى در وقت است و يا فوت و ترك وظيفه فعلى، كه بنابر فرض اول، قضا واجب مى شود و بنابر فرض دوم، قضا واجب نمى شود و اين شك در اصل تكليف به نحو شبهه بدويه حكمى است و در شبهه بدويه هم برائت جارى است و نه شك در اقل و اكثر است و نه دوران بين تعيين و تخيير است برخلاف شك در اداء كه بنابر بعضى از فروض دوران بين اقل و اكثر در عدل واجب تخييرى و يا دوران امر بين تعيين و تخيير بود كه بعيد نيست نظر صاحب كفايه به همين مبنى باشد. مبناى ديگر آن است كه قضا به امر جديد نباشد و از ادله قضا اين گونه استفاده شود كه امر به مركب شرعى مقيد به وقت به نحو تعدد مطلوب است كه ثبوتا به دو امر بازگشت مى كند يعنى شارع يك مطلوب يا امر مطلق و بدون قيد وقت به ذات فعل دارد و يك امر ديگر دارد كه مركب را در وقت انجام دهد كه اگر در وقت انجام نداد امر اول باقى مى ماند زيرا كه مستقل از امر و مطلوب دومى است و همچنين بصورت مطلق بود نه مقيد به زمان پس باقى است و بايد امتثال شود كه اين معناى تبعيت قضا از اداء است يعنى بقاى همان امر و مطلوب اول در خارج وقت، نه امر جديد ديگرى. طبق مبناى فوق در اينجا جريان برائت اولى نيست بلكه بر عكس، جريان برائت در شك در اجزا از اعاده اولى است و در اين جا طبق برخى از مبانى منجمله مبناى صاحب كفايه و محقق عراقى برائت جارى نيست زيرا كه از موارد دوران بين تعيين و تخيير خواهد شد چون بازگشت به اين است كه امر و مطلوب اول در وقت چيست؟ اگر اجزا باشد معنايش آن است كه مطلوب اول فعل اختيارى به خصوص نبوده بلكه جامع بين فعل اختيارى يا فعل اضطرارى مقيد به داخل وقت بوده است و اگر اجزا نباشد معنايش آن است كه امر و مطلوب اول تعييناً خصوص فعل اختيارى بوده است كه بايد آن را انجام بدهد و اين دوران بين تعيين و تخيير است. پس طبق مبناى دوم شك در اين است كه متعلق امر اول چيست؟ تخيير است يا تعيينى و اين دوران امر بين تعيين و تخيير است كه نه تنها جريان برائت از وجوب قضا (يعنى امر تعيينى) اولى نيست بلكه كسى كه در دوران امر بين تعيين و تخيير قائل به احتياط است ـ مثل مرحوم آخوند ـ بايد در اينجا نيز قائل به احتياط شود. بله اگر قضا به امر جديد باشد شبهه بدويه مى گردد و جريان برائت در آن اولى از برائت از وجوب اعاده در داخل وقت است. و بدين ترتيب بحث از اجزاى اوامر اضطرارى به پايان مى رسيد ولى قبل از ورود در بحث از اجزا امر ظاهرى از واقعى مناسب است به چند نكته اشاره كنيم: نكته اول اين كه مشخص شد اكثر وجوه استظهارى كه براى اجزاء امر اضطرارى، مخصوص به لسان دليل امر اضطرارى بود ـ قبلا عرض شد ـ شامل همه اوامر اضطرارى در فقه نمى باشند و اين بدان معناست كه اجزاى امر اضطرارى براساس يك نكته ثبوتىِ واحدى نيست تا به عنوان يك قاعده گفته شود هر امر اضطرارى مقتضى اجزاء است، البته اگر وجه ثبوتى كه مرحوم آقاى خوئى بيان كردند تمام مى شد مى توانست به عنوان يك قاعده كلى در خصوص اجزاء از اداء باشد وليكن آن وجه تمام نبود بنابراين اثبات اجزاء اوامر اضطرارى در گرو بحث هاى فقهى قرار دارد تا ديده شود آيا از لسان آنها استفاده اجزاء مى شود و يا خير و آنچه كه در بحث كلى اصولى اجزاء اوامر اضطرارى به نتيجه مى رسد عدم ملازمه و عدم اقتضاى امر اضطرارى نسبت به اجزاء است، نه در داخل وقت نسبت به اعاده و نه در خارج وقت نسبت به قضا، و اما استفاده اجزاء از السنه خاصه برخى اوامر اضطرارى مربوط به همان نكات استظهارى است كه مى بايست در فقه از آنها بحث شود و در حقيقت تطبيق نكات كلى حكومت و يا اطلاق مقامى و يا جمع عرفى بر ادله گوناگون اوامر اضطرارى در فقه است. نكته دوم  اين كه در همه موارد فقهى كه قائل به نفى اعاده و قضا مى شوند در مورد ذوى الاعذار از باب قاعده اجزا امر اضطرارى نيست بلكه بعضى جاها نفى قضا يا اعاده مربوط به نكته ديگرى فقهى است و آن نكته قصور دليل جزئيت يا شرطيت قيود متعذره است و يا دلالت دليل بر نفى قيديت آنها در حال عذر است مانند قاعده فقهى «لا تعاد» در صلاة كه واقعاً شرطيت و جزئيت قيود غير ركنى نماز را در حال نسيان يا جهل رفع مى كند و ابتداءً نسبت به ناسى و يا جاهل اركان مركب واجب قرار مى دهد و آن قيود ديگر را براى غير ناسى و يا جاهل واجب مى كند و اين مطلب مربوط به اجزاء امرى اضطرارى يا جواز بدار نيست چون كه چنين امرى نيامده است بلكه ابتداءً مربوط به تشخيص مركب و واجب اولى است كه چه قيودى را داراست  و آنها در چه حالتى قيد هستند و در چه حالتى نيستند و همچنين است اگر به وسيله دليل منفصلى برخى از قيود مركب واجب ثابت شده باشد و آن دليل نسبت به عاجز و مضطر و يا ناسى و جاهل اطلاق نداشته باشد، كه در اين صورت با رجوع به اطلاق دليل امر به مركب اولى كه چنين قيدى در آن نيامده است نسبت به ذوى الاعذار نفى قيديت آن قيد مى شود و در صورت نبودن اطلاق در امر به مركب اولى بازهم مقتضاى اصل عملى نفى قيديت زائد است. كه اين موارد فوق بالدقة مربوط به اجزاء اوامر اضطرارى نمى باشد بلكه از باب قصور و عدم اطلاق دليل قيد متعذر شده است كه قبلا هم اشاره كرديم در اين صورت مرجع اطلاقات امر به مركب است و يا اصل عملى است كه نفى قيديت مى كند. نكته سوم اين كه بحث هايى كه گذشت مربوط به جايى بود كه مكلف مضطر بشود يك فرض ديگرى هم باقى ماند اينكه اگر مكلف براى خودش اضطرار ايجاد كند يعنى خود را القاى در اضطرار بكند مثلا آب را بريزد و آب ديگرى براى غسل و وضوء نداشته باشد در نتيجه مضطر به ترك وضو يا غسل شود كه از آن تعبير مى شود به اضطرار به سوء الاختيار و در آن دو بحث است: بحث اول  اين كه آيا نفس إلقاى در اضطرار جايز است يا جايز نيست. بحث دوم اين است كه حالا كه مضطر شد تكليفش چيست. اما بحث فقهى اول كه القاى در اضطرار جايز است يا نه كه بايد قائل به تفصيل شد ميان اضطرار ناشى از تقيه در نماز و سائر موارد القا در اضطرار كه در اضطرار ناشى از تقيه در نماز القاى در آن هم جايز است زيرا كه از اوامر به نماز با آنها تقيةً (امر به رفتن به مسجد و نماز گزاردن با آنها) استفاده مى شود القاى در تقيه در خصوص نماز هم جايز بلكه راجح است كه در نتيجه ديگر سوء اختيار هم نخواهد بود و واجب، جامع نماز تقيّتى با آنها ولو اختياراً، و نماز غير تقيّتى است. ولى در ساير موارد القاى در اضطرار جايز نيست مگر اين كه تكليف فعلى نشده باشد مثلا وقت نماز و يا ماه رمضان داخل نشده باشد و مكلف خود را عاجز از صوم و يا وضو كند كه در اين صورت جايز است مگر اين كه از مقدمات مفوّته باشد كه در بحث مقدمه واجب خواهد آمد وجوب مقدمات مفوّته دليل خاص مى خواهد. اما بحث فقهى دوم كه القاى در اضطرار به سوء اختيار انجام شد تكليفش چيست و آيا مثل مضطر ابتدايى است كه بدون سوء اختيار مضطر شده است يا نه گفته مى شود كه مقتضاى قاعده در اضطرار به سوء اختيار سقوط واجب از باب عصيان است و لهذا نيز عقاب مى شود چون كه واجب فعلى را به اختيار خودش ترك كرده است و مثل جايى است كه نماز را عمداً نخوانده است پس اگر آن تكليف مقيد به وقت بوده است ساقط مى شود و اگر قضا داشته باشد واجب مى شود و اگر اصل واجب مقيد به آن وقت نباشد مانند وجوب حج كه در عين فورى بودن اگر به سوء اختيار، خود را در سال اول عاجز كند اصل حج مستقر مى شود و واجب است در سال دوم بجا آورد البته در برخى موارد خاص هم مانند نماز از باب قاعده (الصلاة لا تسقط بحال) در مورد القاى به سوء اختيار نيز ساير اجزاء مقدوره از نماز واجب مى شود يعنى در مثال ريختن آب نماز با تيمم واجب مى شود و ممكن است از ادله بدليت تيمّم در اينجا نيز اجزاى از قضا ثابت شود كه مربوط به موارد فقهى خاص مى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (206) 08/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 206 يكشنبه 8/8/90    بسم الله الرحمن الرحيم    اجزاء امر ظاهرى از واقعى بحث دوم از اثبات اجزا، بحث اجزا امر ظاهرى از امر واقعى است جايى كه مكلف به وسيله اماره يا اصلى تكليف خودش را انجام داده است مثلا شك در طهارت آب داشت با اصل طهارت يا بينه و اماره اى حكم به طهارت آب كرده و وضو گرفته و نماز خوانده است و بعد متوجه مى شود كه آب طاهر نبوده است و يا ثوب از حيوان حرام گوشت بوده است در اين قبيل موارد بعد از كشف خلاف آيا لازم است در وقت اعاده نمايد و در خارج وقت قضا، است يا آن عمل مجزى است چرا كه در اين جا اضطرار نيست بلكه حجتى بر وظيفه ظاهريه قائم شده است و مكلف به آن وظيفه عمل كرده است و بعد كشف خلاف شده است. اين بحث را نيز به دو مقام تقسيم كرده اند مقام اول: جايى است كه پس از انجام وظيفه ظاهرى كشف مى شود كه حكم ظاهريه برخلاف واقع بوده است مثلاً لباس نجس بوده است مقام دوم: جايى است كه كشف خلاف نشود بلكه يك حكم ظاهرى ديگرى كه مقدم بر حكم ظاهرى اوّل است قائم شود مثلا با اجراى اصل طهارت در ثوب، نماز خوانده است بعد بينه اى قائم مى شود كه آن لباس نجس بوده است و بينه حاكم بر اصل طهارت و رافع حجيت آن است وليكن احتمال اشتباه بينه را هم مى دهد و واقع هنوز براى ما كشف نشده است ولى بعد از قيام بينه ديگر نوبت به اصل عملى نمى رسد پس مقام دوم، موارد تبدّل حكم ظاهرى اول به حكم ظاهرى ديگرى است كه حجّت اول را در مرحله بقا از بين مى برد. اين بحث بخصوص بحث دوم در مورد تقليد و حجيت فتواى مجتهد براى مقلدش ـ كه حكم ظاهرى است ـ در فقه خيلى كاربرد دارد چون كثيراً ما اتفاق مى افتد كه مقلد طبق فتواى مجتهدى عمل مى كند و پس از فوت او به مجتهد ديگر مراجعه مى كند و ممكن است نظر مرجع دوم برخلاف نظر اولى باشد و آن عمل را باطل بداند كه اگر قائل به عدم اجزا شديم بايد آن عمل را اعاده يا قضا كند مگر اين كه در مثل نماز باشد و ركن نباشد كه به واسطه قاعده «لا تعاد» و مانند آن جهل در آن رافع شرطيت و جزئيت واقعى باشد. 1ـ اما مقام اول از بحث كه ارتفاع حكم ظاهرى با كشف خلاف باشد يعنى با علم و يقين معلوم شده است كه آن حكم خلاف واقع است در اينجا روشن است كه حكم ظاهرى رافع حكم واقعى و يا مقيّد آن نيست و الا تصويب لازم مى آيد پس حكم واقعى بر مكلف فعلى بوده است و انجام نشده و بايد در وقت، اعاده و در خارج وقت، قضا شود و لهذا گفته شده است كه قول به اجزاى حكم ظاهرى از حكم واقعى مستلزم نوعى تصويب است كه برخلاف مبناى مسلم شيعه است زيرا كه معناى اجزا اين است كه جامع مامور به بوده است و اگر فعل ظاهرى وافى به تمام ملاك باشد و يا حكم واقعى مقيد به كسى بوده است كه حكم ظاهرى را انجام نداده باشد و هر دو مستلزم تصويب و عدم اشتراك عالم و جاهل در حكم واقعى است كه باطل است. بنابر اين بحث اجزاء در اينجا مشكل تر از اجزاى اوامر اضطرارى است چون در موارد اضطرار و ذوى الاعذار مى توانستيم از اطلاق اوامر اضطرارى استفاده كنيم كه مأمور به جامع و تخييرى است اما در اين جا امر واقعى تعيينى و مطلق است لذا كسى كه مى خواهد قائل به اجزاء امر ظاهرى شود بايد به گونه اى آن را تصوير كند كه منجر به تصويب باطل نشود. وجوهى براى اثبات اجزاء ذكر شده است كه عمده آنها دو وجه است يك وجه را شيخ(ره) ذكر كرده است و وجه ديگر را مرحوم صاحب كفايه اضافه كرده است. وجه اول: اما وجهى كه صاحب كفايه اضافه كرده است اينگونه است كه از برخى احكام ظاهرى استفاده اجزاء نموده نه همه آنها، ايشان مى فرمايد احكام ظاهرى به حسب لسان دليل و مجعول شرعى در آنها بر دو قسم است: 1ـ حكم ظاهرى كه به لسان جعل حكم مماثل با واقع مشكوك است و شارع در فرض شك مثل آن حكم واقعى را جعل مى كند مثل جعل طهارت در قاعده طهارت كه در دليل آن آمده است (كل شىء طاهر «نظيف» حتّى تعلم انّه قذر) (وسائل، ج3، ص462) كه عنوان طاهر يا نظيف را بر آبى كه نمى دانيم طاهر است يا نه يا شيئى كه نمى دانيم طاهر است يا نه جعل مى كند و همچنين است لسان دليل اصالة الحلّ كه مى گويد (كلّ شىء حلال حتى تعرف انّه الحرام)(وسائل، ج17، ص88) و ايشان مى فرمايد در استصحاب هم (فى وجه قوى) جعل حكم مماثل شده است كه همان تعبد به بقاى حكم متقين سابق است. 2ـ حكم ظاهرى كه در آن جعل حكم مماثل نشده است بلكه احراز حكم واقعى و ناظر به آن است و در حقيقت در آنها جعل منجزيت يا حجيت يا علميّت و يا كاشفيت شده است مانند ادله حجيت امارات و برخى از اصول عمليه مانند «قاعده تجاوز و فراغ» كه احراز واقع را تعبّداً ثابت مى كند نه جعل حكم مماثل آن را. ايشان مى فرمايد هر جا كه لسان حكم ظاهرى جعل حكم مماثل باشد اگر آن حكم شرط يا قيد در مركبى باشد مانند شرطيت طهارت لباس و بدن مصلّى در نماز يا اين كه از حيوان حلال گوشتى باشد دليل آن حكم ظاهرى اجزاء را اثبات مى كند زيرا كه با جعل آن حكم مماثل واقع، توسعه در شرطيت و قيديت و تحقق مصداقى از آن قيد صورت مى گيرد زيرا كه ثابت مى شود كه آن مجعول شرعى كه طهارت يا حليت است در مورد مشكوك قرار داده شده است پس نماز با لباس طاهر و يا حلال شرعى انجام شده است و آنچه كه شرط بوده است بيش از از اين نبوده است، البته پس از كشف خلاف ديگر، از براى نمازها و اعمال ديگر، طهارت ظاهرى هم نخواهيم داشت و نمى شود با آن لباس نماز خواند اما نسبت به نماز گذشته با استفاده توسعه از دليل جعل حكم مماثل آن نماز صحيح بوده و اعاده يا قضا ندارد و اين همان نتيجه اجزاء است يعنى از دليل جعل حكم مماثل مى شود استفاده كرد كه آنچه در مركب مأمور به و شرط است اين است كه شارع حكم به حليت يا طهارت لباس كرده باشد چه طهارت و حليت واقعى باشد و چه ظاهرى و دليل حكم ظاهرى مماثل در حقيقت توسعه دهنده شرطيّت، و يا ايجاد مصداق براى آن است زيرا كه مثل همان طهارت و يا حليت مجعول بر عناوين اوليه را در مورد مشكوك جعل مى كند و اين كه ملاك اين جعل چه باشد ربطى به اين توسعه ندارد و بدين ترتيب طهارت و حليت مجعول در مورد شك هم ظاهرى بوده چون كه شك در آن اخذ شده است و نجاست واقعى را رفع نمى كند و هم نسبت به امر به مركب مقيد به طهارت توسعه واقعى استفاده مى شود و همچنين استفاده مى شود آنچه كه در نماز شرط است لباسى است كه محكوم به طهارت و يا حليت است چه آن مجعول واقعى باشد و به عنوان اولى در موردى قرار داده شده باشد و چه به عنوان مشكوك النجاسة و الحرمة قرار داده شود كه نسبت به آن حرمت و نجاست ظاهرى خواهد بود. بنابراين ظاهرى بودن طهارت و حليت حفظ شده است وليكن متعلق امر تكليفى اعم شده است و بدين ترتيب ديگر تصويب هم پيش نمى آيد چون در اثر حكم ظاهرى كه حكم تكليفى و امر به شرط است توسعه داده شده است نه در خود آن حكم ظاهرى. و اما اگر لسان جعل حكم ظاهرى احراز و كشف واقع باشد در اين صورت چون كه جعل حكم مماثل نشده است بلكه جعل منجزيت و يا حجيت و يا علميت و كاشفيت شده است ديگر استفاده اجزا نمى شود زيرا كه مصداق آن شرط در اين جا اعتبار نشده است تا اين كه توسعه از آن استفاده شود و يا مصداق شرط حقيقتاً ايجاد شده باشد لهذا وجهى براى اجزا در قسم دوم از احكام ظاهرى نيست. اين وجه مورد اشكالات زيادى مخصوصاً از طرف مدرسه محقق نائينى قرار گرفته است كه مجموعاً چهار اشكال عمده بر آن كرده اند. 1 ـ اشكال اوّل بر تعبير به حكومت قاعده طهارت و حليت بر دليل شرطيت است كه در كلام صاحب كفايه آمده است. فرموده اند اين كه از اين قبيل احكام ظاهرى هم حكم ظاهرى و هم به نحو حكومت توسعه را در دليل شرطيت استفاده مى كنيم خلط ميان دو نوع حكومت است زيرا كه حكومت بر دو نوع است: الف) حكومت واقعى و ب) حكومت ظاهرى است حكومت واقعى عبارت از اين است كه دليلى موضوع حكمى را واقعاً توسعه بدهد و بگويد آن حكم موضوعش واقعاً اوسع از آن چيزى است كه در لسان دليلش آمده است مثلا در دليلى وارد شود (اكرم الفقير) و دليل ديگرى موضوع را توسعه بدهد مثلاً بگويد كه (ابن السبيل فقير) است و يا تضييق مانند (لا ربا بين الوالد والولد) واقعى است و نوع ديگر جايى است كه موضوع حكم واقعى تغيير نكرده است بلكه حكم ظاهرى آمده است و آن موضوع را در جايى ثابت مى كند كه باز هم آن حكم در آنجا ثابت مى شود و آن را توسعه مى دهيم و مى گوييم مثلا وجوب اكرام در اكرم العالم نسبت به زيد كه بينه عادله گفته عالم است ثابت است ليكن به اين گونه نيست كه آن حكم واقعاً توسعه پيدا كرده باشد بلكه حكم براى عالم است ولى به خاطر بينه مى گوييم اين هم عالم است پس حكم وجوب اكرام نيز شامل او مى شود ولى وقتى مشخص شود كه عالم نبوده معلوم مى شود آن توسعه ظاهرى بوده است و اين را مى گوييم حكومت يا توسعه ظاهرى و توسعه در مورد احكام ظاهرى چه در آن جعل حكم مماثل شده باشد يا نه ظاهرى است و توسعه واقعى نيست چون اين حكم ظاهرى است و در طول شك در واقع است و نمى تواند توسعه واقعى باشد پس همان گونه كه اين حكم ظاهرى است توسعه اش هم ظاهرى است نه واقعى كه با كشف خلاف كشف مى شود آن توسعه هم نبوده است. 2ـ اشكال دوم اين كه گفته اند مرحوم صاحب كفايه در باب حكومت گفته است كه حكومت نياز به نظر و تفسير دليل حاكم دارد و دليل حاكم بايد ناظر به دليل محكوم باشد و آن را تفسير كند حتى در باب تنزيل و در اين جا قاعده طهارت و يا حليت ناظر به ادله شرطيت نمى باشد تا حاكم بر آن شده و شرطيت را توسعه بدهد. 3ـ اشكال سوم كه اشكال مهمى است نقض به موارد زيادى است كه طبق اين وجه در فقه بايستى قائل به آنها شده با اين كه كسى نمى تواند به آنها ملتزم بشود مثلا لازمه توسعه شرطيت اين است كه اگر شك در طهارت آب كند و با قاعده طهارت، طهارت آن را اثبات كند و با آن وضو بگيرد بايستى ملتزم شويد كه وضوء وى با آب طاهر است حتى اگر كشف خلاف شود چون با آبى كه محكوم به طهارت است وضو گرفته است و مى تواند با آن وضوء نمازهاى آينده را هم بخواند و يا اگر دست با آن آب ملاقات كرده باشد پاك خواهد بود حتى بعد از كشف خلاف زيرا كه در زمان ملاقات، آب طاهر بوده است و دست به آبى كه شارع در آن جعل طهارت كرده است ملاقات كرده است و ده ها نقض مشابه كه احدى ملتزم به آنها نمى شود. 4ـ اشكال چهارمى را مرحوم ميرزا كرده است كه اين وجه مسلتزم تهافت است زيرا كه خواسته ايد بين دو جعل جمع كنيد هم طهارت ظاهرى را از دليل استفاده كنيد و هم اثر تكليفى (توسعه شرطيت) آن را در صورتى كه استفاده اين دو با هم از يك دليل ممكن نيست و تهافت در لحاظ پيش مى آيد چون وقتى مى خواهيد شرطيت را توسعه دهيد بايد جعل طهارت ظاهرى را مفروغ عنه فرض كرده و لحاظ كنيد تا آن را نازل منزله طهارت واقعى كنيد يعنى لازمه اش آن است كه جعل طهارت ظاهرى در مرتبه قبل شده باشد در صورتى كه اگر بخواهيد جعل طهارت ظاهرى كنيد بايد آن را لحاظ ايجادى و انشائى كنيد و اين دو نگاه باهم متضادّند، و به عبارت ديگر چون كه توسعه شرطيت و تعميم دادن آن بر طهارت ظاهرى و تنزيل طهارت ظاهرى منزله طهارت واقعى در طول جعل طهارت ظاهرى است ممكن نيست در جعل واحد و از دليل واحد هر دو را استفاده كنيم. اين 4 اشكال عمده است كه مدرسه مرحوم ميرزا بر صاحب كفايه وارد كرده است كه بايد بحث شود كه كدام درست است و كدام درست نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (207) 09/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 207 دوشنبه 9/8/90   بسم الله الرحمن الرحيم   بحث در اجزا امر ظاهرى از امر واقعى بود و وجه اول را از مرحوم آخوند نقل كرديم و ايشان تفصيل مى دادند بين اوامر ظاهرى كه به لسان جعل حكم مماثل است مثل قاعده طهارت و حليّت و استصحاب بنابراين كه مجعول در آن بقاى حكم متيقن در زمان لاحق جعل شده است نه بقاء يقين چون بحث است كه آيا مجعول در استصحاب بقاء يقين است يا بقاء حكم متيقن است كه بنابر نظر دوم جعل حكم مماثل مى شود و نوع ديگر از حكم ظاهرى جعل حجيت و منجزيت و كاشفيت و احراز واقع است. در نوع اول اگر قاعده طهارت يا حلّيت در اجزا و شرائط مركب واجبى جارى شد مانند قاعده طهارت در لباس و يا بدن مصلّى و همچنين حليت در لباس مصلّى كه بايد از «ما يؤكول لحمه» باشد در صورت كشف خلاف مى گوييم نماز اعاده ندارد به بيانى كه گذشت و ايشان از نوع اول توسعه دليل شرطيت را استفاده كرده است مثلاً توسعه دليل شرطيت طهارت لباس در نماز استفاده كرده اند كه شرط اعم از طاهر واقعى و ظاهرى است و با كشف خلاف ظاهر مى شود كه طاهر واقعى نبوده است ولى طاهر ظاهرى و شرط اعم بوده است البته نسبت به آينده نمى تواند با آن نماز بخواند زيرا كه طهارت ظاهرى هم باقى نيست چون علم به نجاست پيدا شده است اما نسبت به نماز گذشته شرط واقعاً وجود داشته است يعنى در زمان انجام آن واجب، طهارت ظاهرى داشته است و شرط هم اعم از طاهر واقعى و ظاهرى بوده است. البته اين توسعه را از نوع دوم احكام ظاهرى مانند حجيت بينه نمى فهميم زيرا كه طهارت يا حليت در مورد آن جعل نشده است بلكه گفته است «صدّق العادل» يا گفته است وقتى از نماز فارغ شدى به شك اعتنا نكن لهذا معلوم مى شود با كشف خلاف احراز واقع نبوده است و حكم به حليت يا طهارت ظاهرى هم در كار نبوده است پس اعاده لازم است. اشكالات متعددى را ميزرا و تابعين وى بر مطلب مرحوم صاحب كفايه وارد كرده اند كه عمده آنها همان چهار اشكالى بود كه ذكر شد و اكثر آنها اشكال ثبوتى است اشكال اول عدم امكان توسعه و حكومت واقعى در مورد احكام ظاهرى و خلط ميان حكومت واقعى و ظاهرى بود و اشكال ديگر اين كه حكومت در نظر آخوند ناظريت و مفسريّت مى خواهد و قاعده طهارت يا حليت جنبه ناظريت به حكم شرطيت طهور و حليت در لباس مصلى را ندارد بلكه ناظر به آن حليت و طهارت مشكوك است كه مماثل آن را جعل مى كند و نسبت به آن توسعه اى در كار نيست و اشكال سوم هم نقوض وارده بر اين مطلب است كه بايد طبق اين وجه واقعاً آثار ديگر را هم توسعه دهيد پس اگر با اجراى اصل طهارت در آب وضو گرفته شود و بعد معلوم شود كه آن آب نجس بوده است وضوى وى صحيح خواهد بود زيرا كه با آب طاهر ظاهرى انجام شده در حالى كه بدون شك حكم به بطلان مى شود و يا اگر دست با آن آب ملاقات كرده باشد بايد بگوييد پاك است زيرا با چيزى كه محكوم به طهارت است ملاقات كرده است پس دست نجس نشده است و اگر استصحاب را هم وارد كنيم موارد نقض زيادتر مى شود مثلا با استصحاب ملكيت بايع ملكى را خريده ايم وليكن بعداً معلوم مى شود كه غصب شده است و قبلا آن را به كس ديگرى فروخته بوده و آن را غصب كرده است و دوباره فروخته است در اينجا بايد قائل به صحت بيع شد زيرا كه با استصحاب ملكيت، بيع در ملك بايع بوده است و بايد صحيح باشد و از اين قبيل نقض ها كه به هيچ كدام نه ايشان و نه هيچ فقيهى ملتزم نمى شود و اشكال چهارم هم لزوم تهافت در لحاظ است كه به جهت طوليت حكم به «طهارت و حليت ظاهرى» و توسعه شرطيت لازم مى آيد كه بيان اين اشكالات گذشت. شهيد صدر و برخى ديگر خواسته اند از صاحب كفايه دفاع كرده و در اشكالات ذكر شده مناقشه نمايند و از راه ديگرى وجه صاحب كفايه را رد كنند ايشان با يك وجه اثباتى مطلب صاحب كفايه رد كرده است. اما اشكالات ثبوتى ميرزا و مدرسه وى را وارد ندانسته اند ما در ابتدا وجه اثباتى ايشان را بيان مى كنيم چون ساده تر است و سپس به مناقشات ايشان با ميرزا مى پردازيم. اما وجه اثباتى كه ايشان بيان مى كنند اين است كه نمى توانيم از قاعده طهارت و يا حليت توسعه واقعى شرطيت طهارت را استفاده كنيم تا اجزاء ثابت شود زيرا كه در حقيقت در اينجا دو حكم داريم يك حكم به نجاست و طهارت، در قاعده طهارت كه حكم وضعى است و حكم ديگر، امر به شرطيت طهارت در لباس و بدن مصلّى كه بر حكم اول بار است اما قاعده طهارت  در صدد رفع حكم اول (نجاست و طهارت واقعى) نيست و نمى گويد اگر شك در نجاست و طهارت داشتى آن نجاست واقعاً نيست و اين مقصود صاحب كفايه هم نيست و اگر اين باشد معنايش اين است كه دليل نجاست واقعى را تخصيص زده است و لازمه اش آن است كه آبى كه ملاقات با نجس كرده است نجس نباشد بلكه آبى نجس است كه معلوم النجاسة باشد و اين مطلب صاحب حدائق در باب قاعده طهارت است كه ايشان مشكوك النجاسة و الطهارة را طاهر واقعى مى داند و روايت عمار را كه مدرك آن است مخصص ادله نجاست قرارداده است. البته اين مطلب نه صحيح است چون كه مسلتزم اخذ علم به نجاست در موضوع شخص آن حكم است و نه مورد قبول صاحب كفايه است و در صورت قبول آن از بحث اجزاء حكم ظاهرى خارج مى شود، زيرا ديگر حكم ظاهرى نخواهيم داشت و با عدم علم به نجاست آن شىء واقعاً نجس نيست و قاعده طهارت از بحث ما خارج مى شود، پس فرض بحث آنجايى است كه نجاست واقعى نه تخصيص مى خورد و نه از فعليت مى افتد و لذا شك در آن مى شود و يك طهارت ظاهرى ديگر بر مشكوك جعل مى شود ولهذا توسعه در حكم اول در كار نيست. و اما حكم دوم كه اثر حكم اول بوده و موضوع آن طهارت و يا حليت است كه همان امر به نماز با طهارت و حليت ثوب است ـ شرطيت طهارت و حليت لباس مصلى ـ اين حكم قابل توسعه واقعى و حكومت واقعى و همچنين توسعه ظاهرى حكومت ظاهرى مى باشد يعنى شارع مى تواند مشكوك النجاسة و الطهارة را نازل منزلة طاهر واقعى قرار داده و بگويد آنچه شرط است اين است كه لباس نمازگزار محكوم به طهارت باشد اعم از طهارت واقعى كه براى اشياء به عنوان واقعى آنها قرار داده مى شود و يا ظاهرى كه براى مشكوك النجاسة قرار داده مى شود. وليكن ظاهر دليل قاعده طهارت توسعه و حكومت ظاهرى است نه واقعى يعنى توسعه به لحاظ وظيفه عملى و رفع ايجاب احتياط است زيرا كه روح حكم ظاهرى ترخيص و رفع ايجاب احتياط نسبت به حكم واقعى است نه رفع خود آنها ـ چنانچه در جاى خود ثابت شده است ـ و منشأ اين استظهار اخذ شك و عدم علم در لسان اين قواعد است كه وقتى گفته مى شود (كل شىء حلال يا طاهر حتّى تعلم انّه حرام يا قذر) و عرف عقلا و متشرعه مى دانند كه در احكام واقعى و ملاكات آنها علم و شك دخالت ندارد اين چنين خطابات شرعى ظهور در همان توسعه ظاهرى و رفع ايجاب الاحتياط خواهد داشت نه بيشتر از آن مخصوصاً كه در ذيل روايت عمار آمده است (فإذا علمت فقد قذر) (وسائل، ج3، ص467) كه اطلاقش شامل فعل سابق هم مى شود يعنى اثبات مى كند نجاست آن معلوم سابق را و اين دو نكته اگر منشأ ظهور در حكومت ظاهرى و رفع ايجاب احتياط و تنجيز نشود لااقل اين كه موجب اجمال شده و ظهور در توسعه واقعى را از بين مى برد و خطاب از اين جهت مجمل شده كه در نتيجه اطلاق دليل شرطيت طهارت واقعى يا مانعيت نجاست واقعى بر حجيت خود باقى مى ماند و اقتضاى نفى اجزاء را دارد، بنابراين از نظر اثباتى وجه صاحب كفايه خلاف ظاهر ادله است. و اما مناقشات شهيد صدر در تك تك اشكالات مرحوم ميزرا بر صاحب كفايه كه بيشتر جنبه ثبوتى داشت اما نسبت به اشكال اول كه گفته شده بود نمى شود حكومت قاعده طهارت و حليت و توسعه شرطيت واقعى باشد چون شك در حكم واقعى در موضوع حكم ظاهرى اخذ شده است و بافرض شك در آن توسعه واقعى آن معقول نيست و موجب ارتفاع شك در آن مى شود شهيد صدر جواب مى دهد كه اگر صاحب كفايه مى خواست حليت و طهارت مشكوكه را كه موضوع حكم ظاهرى است توسعه واقعى بدهد اين اشكال وارد بود وليكن مقصود ايشان توسعه واقعى طهارت و حليت مشكوكه نيست بلكه مقصود توسعه واقعى حكم تكليفى بار شده بر طهارت و حليت است كه از آن شرطيت انتزاع مى شود و اين حكم ديگرى است و در آن شك در موضوع قاعده طهارت و حليت اخذ نشده است تا قابل توسعه و حكومت واقعى نباشد پس محذور ثبوتى در كار نيست. و به عبارت ديگر توسعه واقعى در حكمى كه شك در آن، موضوع حكم ظاهرى باشد معقول نيست زيرا كه مثلا خلف و يا دور لازم مى آيد و اين را صاحب كفايه هم قبول دارد و اين توسعه را نمى گويد بلكه مى گويد اين توسعه ظاهرى است و نجاست واقعى محفوظ است و لذا مشكوك و محتمل است و اگر بخواهد آن را توسعه واقعى بدهد موضوع خودش را از بين مى برد كه شك در آن است و ايشان مى خواهد توسعه در طهارت و حليت بدهد كه حكم دوم و در طول حكم اول است و همچنين مترتب بر آن است و در آن شك در موضوع قاعده طهارت و حليت اخذ نشده است و چون اين چنين است توسعه واقعى آن ممكن است و محذورى در برندارد يعنى از توسعه واقعى آن دور و يا خلف و يا تصويب لازم نمى آيد. به عبارت روشن تر موضوع قاعده طهارت و اصالة الطهارة موضوعش شك در طهارت و نجاست است كه حكم وضعى است و آن محفوظ است و توسعه آن ظاهرى است نه واقعى وليكن خود اين حكم ظاهرى موضوع و يا شرط واقعى حكم تكليفى ديگرى قرار مى گيرد كه توسعه و حكومت واقعى است يعنى آن تكليف واقعاً بار مى شود و محذورى ندارد زيرا شك در آن حكم تكليفى در موضوع قاعده طهارت اخذ نشده است و اين مطلب نظايرى دارد مانند آثار قطع موضوعى بنابر قيام امارات و يا اصول عمليه مقام قطع موضوعى كه توسعه و ترتب آنها در مورد اماره و يا اصل واقعى مى باشد نه ظاهرى و مرحوم ميرزا و ديگران قائل به آن شده اند. بنابراين ثبوتاً منافاتى بين اين دو مطلب كه صاحب كفايه ادعا مى كند نيست كه هم قاعده طهارت و حليت ظاهرى از دليل اصل استفاده شود و هم توسعه واقعى شرطيت و آثار بار شده بر طهارت و حليت كه مستلزم اجزاء است و جمع ميان اين دو مطلب محذور ثبوتى ندارد و تنها همان اشكال اثباتى كه ذكر شد قابل طرح است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (208) 10/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 208 سه شنبه 10/8/90   بسم الله الرحمن الرحيم   بحث در وجه اول اجزا در اوامر ظاهرى بود كه مرحوم آخوند مطرح كرده بود و اين وجه مورد اشكالات چهارگانه ميرزا قرار گرفته بود و شهيد صدر اين چهار اشكال را با مبانى خود ميرزا نقد مى كنند. اشكال اول اين بود از آنجا كه قاعده طهارت از احكام ظاهرى است توسعه آثار آن هم ظاهرى است بلكه نمى شود واقعى باشد زيرا كه شك در موضوع احكام واقعى اخذ شده است و اگر توسعه واقعى آن احكام باشد تصويب لازم مى آيد و شك در آنها مرتفع مى شود شهيد صدر اين اشكال را به اين صورت جواب دادند كه ما دو حكم داريم 1 ـ حكم وضعى طهارت و نجاست كه در آن شك در موضوع اصل اخذ شده است و 2 ـ  حكم تكليفى كه شرطيت طهارت در نماز است يعنى امر به مركبى كه مقيد به اين شرط است و اين حكم ديگرى است كه در آن شك در موضوع قاعده طهارت اخذ نشده است لهذا نسبت به حكم اول حكومت قاعده ظاهرى است و قاعده طهارت موضوع طهارت و يا نجاست را عوض نمى كند تا محذور ثبوتى تصويب و يا خلف لازم آيد اما نسبت به حكم دوم كه حكم ديگرى است در آن حكم، شك در موضوع قاعده طهارت اخذ نشده است بلكه برعكس طهارت در موضوع شرطيت اخذ شده و در نتيجه توسعه واقعى شكل مى گيرد و محذورى هم ندارد و نظير اين را خود ميرزا و ديگران در بحث قيام امارات و اصول عمليه تنزيلى ـ مانند استصحاب ـ مقام قطع موضوعى قبول كرده اند و امارات و اصول تنزيلى را نسبت به آثار مودّى و قطع طريقى توسعه و حكومت ظاهرى قرار داده اند اما نسبت به آثار قطع موضوعى توسعه و حكومت واقعى قرار داده اند مثلا چنانچه موضوع صحت نماز جماعت، علم به عدالت باشد نه واقع عدالت مى گويند استصحاب عدالت قائم مقام قطع موضوعى هم مى شود و اگر قطع به عدالت نداشتيم ولى استصحاب عدالت جارى باشد قائم مقام قطع موضوعى مى شود و پس از كشف خلاف و عادل نبودن امام جماعت نماز جماعت انجام گرفته صحيح است واقعاً زيرا كه موضوع صحتش قطع موضوعى است نه طريقى و استصحاب، قائم مقام آن است يعنى در آن وقت نفس حكم ظاهرى بوده است به واقع عدالت و آنچه كه موضوع است علم تعبدى و يا نفس حكم ظاهرى است كه وجود داشته است و كشف خلاف به معناى نبودن آن حكم ظاهرى نيست بنابراين ميرزا و مشهور نيز در باب امارات و اصول محرزه در بحث قيام آنها مقام قطع موضوعى و ترتيب آثار قطع موضوعى همين توسعه واقعى را قائل شده اند. در نتيجه اشكال اول وارد نيست، زيرا كه مرحوم صاحب كفايه همان مطلب را در اينجا مى گويد: قاعده طهارت موضوع اثرى كه بر خود حكم به طهارت ـ نه بر نجاست واقعى ـ بار است  را ايجاد مى كند و آن را توسعه مى دهد و حاكم بر آن است به حكومت واقعى همانند حكومت امارات و اصول محرزه بر احكام قطع موضوعى كه حكومت واقعى است هر چند نسبت به مؤدّى و احكام قطع طريقى توسعه و حكومت تعبّدى و ظاهرى است و هيچ محذورى لازم نمى آيد زيرا كه حكم قطع موضوعى حكم ديگرى است و شك در آن موضوع اماره يا اصل محرز اخذ نشده است، در ما نحن فيه نيز همين گونه است. اشكال دوم ميرزا اين بود كه حكومت احد الدليلين بر ديگرى نياز به ناظريت دليل حاكم بر محكوم دارد به نظر تفسيرى يا تنزيلى مثل «الطواف بالبيت صلاة» كه اين هم بايد ناظر به حكم «منزل عليه» باشد است كه مثلا طهور است و مى خواهد به جاى «منزل عليه»، منزل را در آن حكم قرار بدهد و اين هم به نظر به آن حكم نياز دارد و دليل قاعده طهارت يا حليت ناظر به دليل شرطيت طهارت يا حليت لباس مصلى نيست تا اين حكومت و توسعه واقعى از آن استفاده شود و تنها ناظر به مودّى و احكام نجاست و حرمت مشكوك است و بدون اين نظر نمى توان توسعه شرطيت را از آن استفاده كرد. شهيد صدر جواب مى دهند كه در باب قطع موضوعى نيز همين اشكال را كرده اند و مرحوم ميرزا پاسخ داده است كه يك نوع ديگر حكومت داريم كه نياز به ناظريت ندارد و به آن حكومت ميرزايى مى گوييم و حقيقتش ورود است و آن اين است كه شارع آن عنوان را اعتبار بكند مثلا ما ليس بعلم را علم اعتبار كند مثلا در استصحاب تعبد به بقاى يقين سابق بكند و آن را علم اعتبار كند و با اين اعتبار هم آثار قطع طريقى تعبداً و ظاهراً بار مى شود و هم آثار قطع موضوعى و اين نوع حكومت نياز به نظر دليل حاكم بر دليل محكوم ندارد. اين پاسخ بعينه در مانحن فيه جارى است بلكه در اينجا اولى است زيرا كه طهارت و حليت ذاتاً از معقولات اعتبارى و تشريعى هستند و مانند علميت و كاشفيت امور تكوينى نيستند پس اگر شارع در مورد شك در نجاست جعل طهارت كرد واقعاً موضوع شرطيت را ايجاد كرده است و به اطلاق دليل شرطيت تمسك مى شود و نظر دليل قاعده طهارت و حليت به شرطيت در نماز لازم نيست. اشكال سوم ميرزا نقضهاى فقهى است كه برخى از آنها ذكر شد مثلا بايد در وضو با آبى كه استصحاب طهارت داشته و با آن وضو گرفته ايم و بعد معلوم شده است نجس بوده قائل به صحت وضو شويم با توجه با اين كه مسلماً آن وضو باطل است و بايد دست و صورت را تطهير كند زيرا با نجس ملاقات كرده و هم وضو بگيرد.  در مقابل اين نقوض شهيد صدر مى گويد مى توان بين دو مطلب تفكيك قائل شد كه اگر در فقه استظهار شود ثبوتاً مطلب صاحب كفايه معقول مى شود و آن مطلب اين است كه قاعده طهارت چون طهارت را بر مشكوك النجاسة جعل و اعتبار مى كند نسبت به نجاست مشكوك تضييق واقعى ندارد بلكه ظاهرى و تعبدى است زيرا كه در موضوع آن شك اخذ شده است پس به لحاظ آثار نجاست واقعى هم تضييقى شكل نمى گيرد، و اما به لحاظ اثرى كه بر عنوان طهارت شىء بار است از آنجا كه مصداق آن را حقيقتاً ايجاد مى كند توسعه واقعى شكل گرفته و آن اثر بار مى شود زيرا كه صرف وجود طهارت، موضوع آن اثر و شرطيت است و صرف وجود با جعل طهارت ظاهرى شكل مى گيرد حتى اگر طهارت واقعى نباشد بنابراين موارد نقض شده كلا آثارى است كه موضوع آن نجاست است يعنى مانعيت نجاست در آنها جعل شده است نه شرطيت طهارت مثلا موضوع نجاست ملاقى، نجاست ملاقى است و همچنين بطلان وضوء به جهت مانعيت نجاست است و هكذا چون جعل طهارت رافع نجاست واقعى مشكوك نيست بلكه تنها جعل طهارت ظاهرى در مورد آن است كه با وجود نجاست و مانع واقعى قابل جمع است پس از كشف خلاف معلوم مى شود كه مانع واقعى بوده است و در مانعيت بايد همه افراد مانع مرتفع باشد تا وضوء صحيح شود و همچنين سرايت نجاست شكل نگيرد و ملاقى نجس نشود و چون مانع ـ يعنى فرد واقعى ـ نجاست بوده است پس آن آثار مرتفع نمى شوند. حاصل اين كه نسبت به نجاست واقعى و آثار آن همچون مانعيت آن در وضوء و يا سرايت نجاست به ملاقى توسعه ظاهرى و تعبدى است ولى نسبت به اثرى كه طهارت شرطش است توسعه واقعى است چون صرف الوجود طهارت شرط است و همه طهارت ها لازم نيست و وجود يكى از اين ها كافى است و بعد كه كشف شد طهارت واقعى نبوده بلكه ظاهرى بوده است كافى است پس تفكيك مى شود بين آثار نجاست و مانعيت آن و بين شرطيت طهارت و آثار آن. ممكن است كسى بگويد اين يعنى دليل قاعده به آثار طهارت و نجاست به دو چشم نگاه كند به آثار نجاست با چشم توسعه ظاهرى و به آثار طهارت با چشم توسعه واقعى نگاه كند در صورتى كه هر دو را بايد به يك نحو توسعه بدهد. جوابش اين است كه اگر اين توسعه از باب تنزيل و نظر باشد اين اشكال جا دارد وليكن ما گفتيم كه اين توسعه از باب ورود و حكومت ميرزايى است و نياز به نظر ندارد بلكه مى خواهد اعتبار عنوان طاهر و حلال را اعتبار كرده و مصداق آن را ايجاد اعتبارى كند و اما با تمسك به اطلاق دليل محكوم، حكم آن ثابت مى شود كه در نتيجه مصداق آنچه كه طهارت در آن شرط است ايجاد مى شود ولى آنچه كه نجاست مانع آن است و موضوع آن قرار دارد واقعاً نفى نمى شود چون كه نفى آن ظاهرى است نه واقعى. بنابراين نتيجه قهرى حكومت ميرزايى و ورود همين تفكيك است البته شهيد صدر خود نقض معكوسى را وارد مى كند كه اگر شما استصحاب نجاست كرديد و نجاست را با استصحاب ثابت كرديد قهراً مصداقى از مصاديق اعتبار نجاست ايجاد خواهد شد پس اگر موضوع اثرى، نجاست قرار گرفت آن اثر را بايد واقعاً توسعه داده و بار كنيد حتى اگر نجاست واقعى نباشد زيرا فرد ديگر آن شكل گرفته است و در اين جا وقتى استصحاب نجاست شد مى گوييم اعتبار نجس بودن شده است پس ملاقى او هم نجس است و اگر بعد معلوم شد اين آب طاهر بوده بايد بگوييد وضو باطل شده و دست هم نجس است چون در زمان ملاقات، اعتبار شرعى نجاست و مانع را داشته است هر چند فرد نجاست واقعى را نداشته است با اين كه قطعاً چنين آثارى بار نمى شود. اشكال چهارم اين بود كه شما نمى توانيد دو حكم طهارت ظاهرى و توسعه شرطيت را با هم از اين قاعده استفاده كنيد زيرا كه تهافت در لحاظ لازم مى آيد چون اگر بخواهيد توسعه بدهيد بايد فرض كنيد. طهارت ظاهرى جعل شده است و نظر مفروغ عنهى به آن بكنيد و اگر مى خواهيد جعل كنيد نبايد نظر مفروغ عنهى كنيد بلكه آن را ايجاد و انشاء كنيد.  ايشان جواب مى دهد كه اين در صورتى است كه بخواهيم طهارت ظاهرى را نازل منزله واقعى در توسعه شرطيت بدانيم ولى گفتيم در اينجا نمى خواهيم تنزيل كنيم بلكه مى خواهيم براى مشكوك، طهارت اعتبار كنيم و اما توسعه شرطيت با تمسك به اطلاق دليل شرطيت انجام مى گيرد چون كه مصداقش ايجاد شده است همانند ترتيب آثار قطع موضوعى بر اماره و استصحاب و در حقيقت اين اشكال در آنجا هم شده است كه اين دو حكم ـ يعنى قيام اماره مقام قطع طريقى و موضوعى ـ در طول هم است و شما پاسخ داده ايد كه ما تنزيل نمى كنيم بلكه ما ليس بعلم را علم اعتبار مى كنيم و به اطلاق حكم قطع موضوعى تمسك مى كنيم و صاحب كفايه همين را اينجا مى گويد مضافاً بر اين كه اگر هم تنزيل و حكومت را قائل باشد لازم نيست اول جعل طهارت ظاهرى شود و بعد طهارت ظاهرى را نازل منزله طهارت واقعى در شرطيت قرار دهد بلكه ابتداءً مشكوك الطهاره را منزله طاهر واقعى قرار مى دهد كه تنها توسعه واقعى است و مى گويد مشكوك الطهارة طاهر و طهارت ظاهرى منتزع از مدلول التزامى اين دليل خواهد بود چون كه مشكوك النجاسة را موضوع اين طهارت قرار داده است كه از آن استفاده مى شود آثار نجاست واقعى را تعبداً و ظاهراً نيز نفى كرده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (209) 17/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 209 سه شنبه 17/8/90   بسم الله الرحمن الرحيم   بحث در اجزا امر ظاهرى بود و عرض شد مرحوم صاحب كفايه اجزا فى الجمله اى را در بعضى از اوامر ظاهرى قائل شده است و آن اوامر ظاهرى كه جعل حكم مماثل در آن شده باشد مثل قاعده حليت و طهارت و استصحاب بنابر اين كه تعبّد به بقاء متيقن باشد نه بقاء يقين، زيرا كه اين نوع حكم ظاهرى از آنجا كه خود طهارت و يا حليت را كه شرط هستند، جعل مى كند از اين جهت كه مصداقى از مصاديق شرط را ايجاد مى كند و از آن جهت كه توسعه شرطيت از آنها استفاده مى شود كه آن شرط در اين جا هست و اين توسعه واقعى است. مدرسه ميرزا بر اين بيان اشكالات متعددى را وارد كرده اند كه اين توسعه ظاهرى است نه واقعى و همچنين اين خلاف مبناى صاحب كفايه است كه توسعه به نحو حكومت نياز به تفسير دارد و اين جا قاعده طهارت ناظر به شرطيت طهارت در نماز نمى باشد و همچنين نقوضى را وارد كرده بودند كه لازمه توسعه واقعى است كه در فقه قابل قبول نيست و اين كه اين توسعه واقعى در طول طهارت ظاهرى است و استفاده دو حكم طولى از يك جعل و انشاء ممكن نيست. شهيد صدر اين اشكالات را جواب داده اند و فرموده اند مى شود توسعه نسبت به شرطيت طهارت توسعه و حكومت واقعى باشد چون در موضوع قاعده طهارت شك در طهارت و نجاست اخذ شده است نه شك در شرطيت طهارت در نماز و قاعده طهارت نسبت به طهارت و نجاست مشكوكه توسعه ظاهرى است و صاحب كفايه در اين حكم توسعه واقعى را قرار نداده است بلكه در شرطيت طهارت در صلاة توسعه واقعى را قرار داده است كه حكم تكليفى مترتب بر طهارت است و نظير همين حرف را ميرزا در باب قيام امارات و اصول محرزه مقام قطع موضوعى گفته اند يعنى اگر حكمى باشد كه موضوعش يقين و علم باشد شارع چون اماره را علم اعتبار كرده پس آن موضوع را واقعاً جعل و ايجاد كرده است ولذا آن اثر واقعاً بار مى شود در عين اين كه قيام اماره مقام قطع طريقى و توسعه آثار مقطوع به ظاهرى است و آن نقضهاى فقهى هم گفتند وارد نيست چون كه آن نقوض نسبت به آثار نجاست است و نسبت به نجاست و آثارش توسعه ظاهرى است و نسبت به اشكال لزوم جمع بين دو حكم طولى در يك جعل هم پاسخ داده شد كه اين در صورتى است كه از باب ورود نباشد و الا يك اعتبار و جعل بيشتر نخواهد بود همانگونه كه ميرزا هم آن را در اعتبار علميت امارات قبول كرده است پس در اين جا هم «اعتباره طاهراً» كافى است براى اين كه شرطيتى كه كه موضوعش طاهر است را واقعاً توسعه داده و آن را بار كند و اگر از باب حكومت و تنزيل هم باشد نه از باب ورود بازهم تعدد جعل لازم نيست بلكه مى تواند در شرطيت واقعى مشكوك الطهارة را منزله طاهر واقعى قرار دهد و لازم نيست اولاً طهارت تعبدى و ظاهرى جعل كند و سپس آن را نازل منزله طهارت واقعى كند اين حاصل اشكالاتى است كه از شهيد صدر گذشت و روح اين اشكالات و يا برخى از آن را مرحوم امام هم در تقريرات بر ميرزا دارند حاصل اين كه دو حكم داريم 1) حكم طهارت و نجاست است كه مشكوك است، نسبت به اين حكم قاعده طهارت توسعه ظاهرى است چون كه شك در آن در موضوع قاعده اخذ شده است و اين با توسعه واقعى سازگار نيست والا مطلب صاحب حدايق خواهد شد و 2) حكم ديگرى هم داريم كه عبارت از شرطيت طهارت در نماز است كه شك در اين حكم در موضوع قاعده طهارت اخذ نشده است و مى شود اين توسعه واقعى باشد و نقض ها هم نسبت به احكام نجاست است كه صاحب كفايه در آنها توسعه ظاهرى را قبول دارد نه واقعى ونسبت به لزوم ناظريت و تفسير در حكومت هم طبق حكومت ميرزايى نظر لازم نيست و اگر هم لازم باشد گفته مى شود وقتى تنزيل مى كند دليل تنزيل ناظر به آثار منزل عليه است و اين مقدار نظر هم در دليل قاعده طهارت ثابت است زيرا كه طهارت حكم وضعى است و اثر عملى در احكام تكليفى بر آن بار است و نه در خود حكم وضعى ولذا جعل طهارت ظاهرى در مشكوك النجاسة والطهارة يك نحو ناظريت به شرطيت نيز دارد كه براى توسعه و حكومت كافى است. وليكن صحيح آن است كه گفته شود حق با مرحوم ميرزا است و اين اشكالات بر مرحوم ميرزا وارد نيست و توضيحى را هم كه ما عرض كرديم كه خود مرحوم ميرزا مطلب را در قيام امارات و اصول محرزه مقام قطع موضوعى قرارداده است درست نيست و روح اشكال ميرزا بر صاحب كفايه وارد است و مانحن فيه با بحث قطع طريقى و موضوعى فرق دارد و توسعه شرطيت تمام نيست نه به نحو ورود و نه به نحو حكومت و تنزيل. أما ورود تمام نيست چون طهارت و نجاست بذاته أمر اعتبارى وضعى هستند و اگر مجعول در قاعده طهارت همان اعتبار طهارت براى مشكوك الطهارة باشد قهراً تصويب لازم مى آيد و شك در طهارت مرتفع مى شود زيرا كه موضوع قاعده طهارت شك در همان أمر اعتبارى وضعى است و نه چيز ديگرى پس ورود و ايجاد فرد حقيقى طهارت كه چيزى غير از اعتبار طهارت نيست در اينجا مستلزم تصويب و خلف و ارتفاع شك است و اين بر خلاف جعل علميت براى اماره يا استصحاب كه اعتبار آنها علم و اراده علم اعتبارى از كلمه (علم) و (يقين) مستلزم تصويب بلحاظ آثار علم طريقى نخواهد بود مى باشد در عين اين كه مستلزم توسعه واقعى در قطع موضوعى مى شود. پس التزام به ورود در مانحن فيه مستلزم تصويب و ارتفاع شك است چون شكى در جعل اعتبار طهارت نخواهيم داشت و اين مستلزم مطلب صاحب حدايق خواهد بود كه خلف فرض است و خروج از بحث اجزاء حكم ظاهرى است همانگونه كه قبلاً گذشت. اگر مقصود جعل تعبدى و ادعايى طهارت يعنى جعل آثار طهارت است و «طاهر»، مجرد تعبير است نه اين كه مى خواهد بگويد شارع حقيقتاً طهارت را اعتبار را كرده باشد همچنانكه در جاهاى ديگر جعل طهارت مى كند پس ورود ديگر نيست و ايجاد مصداق طهارت را كه أمرى اعتبارى است يعنى اعتبار طهارت وضعى را نكرده است بلكه فرض تعبدى آن را كرده است و اين بر خلاف باب علم است كه در باب علم و قيام امارات مقام علم اعتبار علميت براى آنها شده است و مفهوم علم را نزد شارع أعم از حقيقى و اعتبارى قرار داده است كه در اينجا ديگر چنين جعلى در كار نيست تا حكومت ميرزايى يعنى ورود شكل گيرد و به عبارت ديگر در اينجا ديگر نمى توانيم به دليل شرطيت طهارت در نماز براى قاعده طهارت تمسك كنيم زيرا كه موضوعش اعتبار طهارت وضعى است نه تعبد به آن طهارت. حاصل آنكه در حكومت ميرزايى كه نوعى ورود است شارع خبر ثقه را علم قرار مى دهد هم به لحاظ آثار طريقى و هم به لحاظ آثار موضوعى و مى گويد كه علم در نظر من اعم است و اين مستلزم توسعه واقعى و آثار قطع موضوعى مى شود بدون اينكه نسبت به آثار قطع طريقى تصويب لازم آيد زيرا كه آن آثار مربوط به متعلق قطع و ذوالطريق است و در آن شارع تصرفى نكرده و موضوع آنها را تغيير نداده است  ولى در اين جا، موضوع واقع عوض مى شود و ديگر ما شك در طهارت نخواهيم داشت و علم به طهارت پيدا خواهيم كرد كه اين خلف مقصود است و مستلزم رفع شك در طهارت است چون يك سنخ طهارت اعتبارى بيشتر نداريم مگر اينكه اعتبار طهارت نشده باشد كه ديگر ايجاد مصداق شرط نشده است و ورودى در كار نخواهد بود. اما اگر توسعه از باب حكومت و تنزيل باشد نه ورود بايد گفت تنزيل بر دو شكل تصوير دارد اول: همان كه ميرزا تصوير كرده بود و براساس آن اشكال چهارم را بر صاحب كفايه وارد كرده بود و دوم: تنزيلى كه شهيد صدر در جواب آن تصوير كردند اما تصوير ميرزا اين بود كه شارع ابتدا طهارت ظاهرى را جعل مى كند كه طهارت واقعى نيست بلكه تعبد به جعل طهارت است و اين مى شود طهارت ظاهرى و سپس شارع اين طهارت تعبدى را جانشين آن طهارت واقعى در شرطيت قرار مى دهد كه همان توسعه واقعى شرطيت است و اين مطلب بر اين متوقف است كه بعد آن را جايگزين طهارت واقعى كند و اين ها هر دو با يك جعل ممكن نيست زيرا كه تهافت در لحاظ طهارت ظاهرى لازم مى آيد همانگونه كه گذشت و شهيد صدر اين اشكال را كبروياً قبول كرده وليكن از نظر صغروى آن را رد كردند كه اولاً: بنابر ورود دو جعل لازم نيست بلكه همان اعتبار طهارت كافى است و به اطلاق دليل شرطيت تمسك مى شود چون كه مصداقش ايجاد شده است و اين همان ورود است كه گفتيم در اينجا معقول نيست ثانياً: بنابر حكومت هم يك جعل بيشتر لازم نيست و آن اين كه شارع از ابتدا مى گويد مشكوك الطهاره را در شرطيت نازل منزله طهارت واقعى قرار دادم و اين توسعه و تنزيل واقعى است و ظاهرى بودن طهارت از آن انتزاع مى شود. نسبت به جواب عرض مى شود كه تنزيل اگر به اين نحو باشد ديگر طهارت ظاهرى در كار نيست و معنايش اين است كه مشكوك الطهاره را نازل منزل طاهر واقعى كرده است و شرط را توسعه داده است يعنى شرط عدم علم به نجاست است نه طهارت پس ديگر طهارت ظاهرى از دليل قاعده استفاده نمى شود زيرا كه حقيقت و روح حكم ظاهرى در احكام تكليفى معقول است كه تنجيز و تعذير دارد نه در احكام وضعى مگر به لحاظ آثار تكليفيش پس هرگاه يك حكم وضعى اثر تكليفى نداشته باشد جعل ظاهرى آن معقول نيست چون حقيقت حكم ظاهرى ايجاب احتياط يا نفى آن است چنانچه در جاى خود به تفصيل آن را شرح خواهيم داد و اين تنها به لحاظ احكام تكليفى معقول مى باشد و در مانحن فيه اگر نسبت به آثار تكليفى مترتب بر عنوان وضعى طهارت توسعه واقعى باشد ديگر طهارت ظاهرى معقول نخواهد بود زيرا در صورتى معقول است كه آن آثار ظاهراً بر آن بار شود نه واقعاً. البته ممكن است گفته شود كه ظاهرى بودن قاعده طهارت به لحاظ نفى آثار نجاست واقعى خواهد بود زيرا كه ما از قاعده طهارت نفى آن ها را هم استفاده مى كنيم وليكن ظاهراً نه واقعاً ـ ولو به جهت دفع نقضهاى فقهى . پاسخ اين مطلب هم روشن است زيرا كه استفاده نفى ظاهرى آثار نجاست از قاعده طهارت اگر از باب تنزيل و نظر قاعده طهارت به آنها است كه فرض بر اين است كه اين نظر توسعه واقعى است نه ظاهرى و توسعه واقعى نسبت به اثر طهارت است نه نفى نجاست يعنى تعبد به عدم النجاسه نشده است بلكه به طهارت شده است  و اگر از باب ملازمه عرفى باشد كه گفته مى شود عرفا طهارت ضد نجاست است حتى در مرحله تعبد و حكم ظاهرى، اين مطلب اگر هم صحيح باشد در جايى است كه تعبّد به طهارت به جهت حكم ظاهرى باشد نه توسعه واقعى يعنى طهارت متعبد بها از براى توسعه واقعى اثر طهارت نباشد كه اين ديگر حكم ظاهرى نيست تا آن لازمه عرفى را داشته باشد و در حقيقت مشكوك الطهاره توسعه داده شده و موضوع شرطيت قرار گرفته و اين چنين حكمى هيچ گونه ملازمه عقلى و يا عرفى با نفى احكام نجاست ظاهراً در مشكوك را ندارد و اين مطلب نيز روشن است. بنابراين استفاده توسعه واقعى شرطيت براى مشكوك الطهاره براساس حكومت و تنزيل لازمه اش عدم امكان استفاده طهارت ظاهرى از قاعده طهارت است كه اين نير خلف فرض است و شايد بدين سبب است كه مرحوم ميرزا تنزيل و حكومت را از طريق تعدد جعل و به نحو طولى تصوير نمود و نه به نحو مذكور. مشابه همين اشكال نيز در قاعده حليت وارد مى شود يعنى اگر مقصود اعتبار سنخ همان حليت واقعى كه امرى اعتبارى است باشد تا اين كه توسعه از باب ورود و ايجاد مصداق واقعى شرط باشد، تصويب و رفع شك لازم مى آيد و اگر مقصود تعبد به حليّت يعنى ترتيب آثار آن باشد ظاهراً اجزاء از آن استفاده نخواهد شد واگر بخواهد توسعه واقعى شرطيت باشد يعنى مشكوك الحليه واقعاً مصداق شرط باشد اين حليت ـ يعنى اطلاق اصل حليت در لباس مشكوك ـ ديگر حليت ظاهرى نخواهد بود زيرا كه هيچ اثرى غيراز شرطيت بر لباس بار نيست كه آن هم واقعى است نه ظاهرى پس چنين اطلاقى در قاعده حليت ظاهرى نخواهد بود و چون اصل حليت ظاهرى است چنين اطلاقى در كار نخواهد بود مگر در جايى كه در لباس مصلى اثر ديگرى ظاهراً بر حليتش بار شده باشد و اين اشكال را مرحوم شهيد صدر بر كسانى كه امارات و اصول محرزه را قائم مقام قطع موضوعى مى كنند نيز وارد مى كند و در مباحث قطع به تفصيل خواهد آمد. بنابراين روح اشكالات مرحوم ميرزا بر صاحب كفايه وارد است و پاسخهاى داده شده از طرف امام و شهيد صدر قابل قبول نيست يعنى مفاد قاعده طهارت و حليّت بيش از ترتيب آثار ظاهراً و توسعه و حكومت ظاهرى چه بر ادله شرطيت طهارت و چه مانعيت و آثار نجاست نمى تواند باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (210) 21/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 210 شنبه 21/8/90    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در اجزا اوامر ظاهرى بود و وجهى كه آخوند فرموده بود گذشت. 2ـ وجه دوم را مرحوم آقاى بروجردى كه شاگرد آخوند است ذكر مى كند و ايشان مطلقاً قائل به اجزا در احكام ظاهرى مى شوند چه حكم ظاهرى اصل عملى باشد يا اماره، و به طور كلى در تمام احكام ظاهرى قائل به اجزا شده اند و توسعه واقعى در قيود واجبات و مركبات را در موردى كه با حكم ظاهرى آن قيد احراز و يا آن مانع با حكم ظاهرى رفع شود قائل شده اند البته در حدود مقدارى كه عمل انجام گرفته است و نه بيشتر و شايد ادعا كرده اند مشهور در نزد فقها اين است كه در عبادات اجزاء است و با ذوق فقهى خواسته اند آن را توجيه و حاصل مطلب ايشان دو نكته يا دو مقدمه است. مقدمه اول: اين است كه در همه موارد احكام ظاهرى چه اصول عمليه و چه امارات ما حكم مجعول شرعى داريم و اين گونه نيست كه فقط در اصول عمليه مجعول و حكم شرعى داشته باشيم و در امارات نداشته باشيم بلكه همچنان كه در اصول عمليه مجعول شرعى داريم كه كشف خلاف نمى شود هر چند كه واقع كشف شود در امارات هم همين گونه است به اين معنا كه موداى اماره كشف خلاف مى شود ولى در مورد اماره يك جعل شرعى داريم كه آن كشف خلاف نمى شود بلكه بعد از علم موضوع آن مرتفع مى شود و اما قبلا آن مجعول شرعى بوده است و آن مجعول شرعى عبارت است از حجيت اماره و وجوب متابعت از آن كه مدلول دليل حجيت امارات است و اين حكم شرعى است كه مجعول است و با علم به خلاف همانند اصول عمليه بقاءاً مرتفع مى شود اما حدوثاً بوده است و كشف خلاف نسبت به آن نيست بلكه نسبت به حكم واقعى و مؤداى اماره است و اين مطلب روشن است يعنى وقتى كه فهميديم اماره كذب است ديگر حجت نيست ولى از قبل واقعاً حجت بوده است نه ظاهراً و همچنان كه در اصول عمليه «لا تنقض» داريم و وقتى يقين به خلاف حاصل شد بقاءً نقض مى شود نه اين كه از ابتدا نبوده است در امارات هم همين گونه است و حكم به حجيت اماره داريم كه مجعول شرعى است و مثل طهارت ظاهرى و يا استصحاب بقاءً مرتفع مى شود و كشف خلاف ندارد و اين مقدمه درست است كه در همه احكام ظاهرى و به هر لسانى جعل شده باشند يك حكم شرعى داريم كه اين حكم، فعلى شده بود و بعد از علم به خلاف بقاء رفع مى شود نه اين كه كشف شود از اول نبوده است بلكه آنچه كشف مى شود كه از اول نبوده است حكم واقعى است كه مؤدّاى اماره است و مشكوك در شك اخذ شده در موضوع اصل عملى است و اما حكم ظاهرى حكم خود شك و خود اماره اى است كه علم به خلاف آن نداريم و اين دو حكم واقعاً فعلى بوده است. مقدمه دوم: كه عمده حرف ايشان است اين كه شارع وقتى اهتمام كرده حكم ظاهرى را قرار داده است حال اين احكام به هر لسانى كه باشد شارع قرار داده است در مقام امتثال تكاليف تا مكلفين به احكام ظاهرى عمل كنند يعنى مكلف واجبات شرعى را اگر طبق اين قواعد و احكام ظاهرى كه شارع قرار داده است انجام دهد شارع به آنها اكتفا مى كند پس اين گونه نيست كه شارع هيچ تغييرى در حكم واقعى ندهد و احكام ظاهرى، احكام مستقلى از تكاليف واقعى بوده و بعد از كشف خلاف بايد به آن حكم واقعى عمل كند و عمل ظاهريش لغو محض بوده باشد كه اين صورت يك نوع لغويت جعل احكام ظاهرى است و خلاف فهم عرف است بلكه عرف از ادله احكام ظاهرى ـ كه با آن همه تأكيد و اهتمام مكلف را تكليف كرده است كه طبق آنها عمل كند ـ مى فهمد كه شارع به آنها اكتفا كرده است و امتثال آن مركبات و واجبات شرعى را از طريق آن احكام ظاهرى مجزى و كافى دانسته است و اين گونه نيست كه اين احكام ظاهرى مجعوله هيچ ربطى به آن احكام واقعى نداشته و تكاليف واقعى امتثال نشده و بايد اعاده و قضا شود و اعمال ظاهرى، كارهاى لغوى بوده است كه انجام گرفته است. حاصل اين مقدمه اين است كه يك دلالت عرفى از باب دلالت اقتضا يا اطلاق مقامى و يا ظهور عرفى بر اجزا در ادله حجيت امارات و اصول پيدا مى شود به هر لسانى كه باشد مخصوصاً با تعبيراتى كه در آنها آمده است از قبيل (لا ابالى ابول أصابنى او ماء...) در قاعده طهارت و يا (فما ادّى اليك عنّى يؤدى) (وسائل، ج27، ص138) در حجيت خبر عادل يا ثقه و امثال آن كه ظهور در اين دارد كه تأكيد مى كند كفايت حكم ظاهرى را و اين همان توسعه در شرايط و قيود حكم واقعى به اندازه اى كه عمل شده مى باشد نه نسبت به آينده ولذا اعاده و قضا ندارد و سپس يك اشكالى مى كند كه اگر كسى بگويد لازمه اين حرف تصويب است چون لازمه اش توسعه در حكم واقعى است پاسخ مى دهد كه تصويب لازم نمى آيد چون كه حكم واقعى انشائى محفوظ است و فقط فعليت ندارد اين حاصل كلام ايشان. اين همان حرفى است كه صاحب كفايه در جمع بين حكم ظاهرى و واقعى زده است و براساس آن خواسته است هم تصويب را نفى كند و هم شبهه تضاد ميان حكم واقعى و حكم ظاهرى را، كه ما در آنجا خواهيم گفت كه اين حرف درست نيست و مشكل تصويب با آن رفع نمى شود. البته ايشان مى تواند در اين جا اين گونه جواب بدهد كه ما اين مقدار از تصويب را ملتزم مى شويم زيرا كه مشهور هم كه قائل به اجزا هستند و اجماعى برخلاف آن نيست و مانند موارد شمول قاعده «لا تعاد» در صلاة است كه شرطيت و جزئيت و مانعيت واقعى در مورد غير اركان مقيد مى گردد و اين مطلب معقول است و اساساً تصويب استحاله عقلى ندارد و از باب اجماع است و اجماع در غير اين موارد است. لهذا اصلاً نيازى به جمع مرحوم صاحب كفايه در باب احكام ظاهرى نيست. البته اين يك بحث فقهى است كه وارد آن نمى شويم زيرا كه در اجماع و يا شهرت در قول به اجزاء احكام ظاهرى در عبادات نيز تشكيك شده است و مهم وجه اجزائى است كه مرحوم آقاى بروجردى فرموده است كه به نظر ما اين وجه صحيح نيست زيرا كه اولا: نكته و هدف از جعل حجيت براى امارات و اصول ـ يعنى جعل احكام ظاهرى ـ مربوط به بعد از كشف خلاف نيست تا گفته شود اگر اجزاء نباشد عرفاً جعل آن احكام لغو و بى ثمر است بلكه هدف از جعل آنها به لحاظ زمان عمل است نه بعد از انجام عمل يعنى زمان توجه تكليف است كه هنوز مكلف امتثال نكرده است و چون مثلاً طهارت شرط است اگر اين حكم ظاهرى را قرار نداده بود مكلف مجبور بود احتياط كند يا برود علم به طهارت را حاصل كند و شارع احكام ظاهرى را جعل مى كند تا مكلفين از مشكل احتياط يا تحصيل علم برهاند. و به عبارت ديگر همان گونه كه خواهد آمد روح و حقيقت حكم ظاهرى مجعول، نفى ايجاب احتياط در احكام ظاهرى ترخيصى و ايجاب احتياط در احكام ظاهرى الزامى است كه نسبت به زمان عمل است نه بعد از آن و منظور از آن حفظ اغراض و تكاليف واقعى در موارد اشتباه و تزاحم حفظى است كه از طريق عمل به احكام ظاهرى آن تكاليف واقعى نه اهمال مى شوند و نه مكلف مجبور به احتياط تام و تحصيل علم مى شود كه دچار عسر و حرج بلكه اختلال نظام شود و اين نكته دافع لغويت جعل احكام ظاهرى است نه مسأله اجزاء كه مربوط به بعد از انجام اعمال است و در همه موارد احكام ظاهرى كشف خلاف نمى شود بلكه اغلب آنها مطابق واقع است و اگر هم نباشد اين گونه نيست كه همه آنها كشف خلاف شود. بنابراين لغويت جعل حجيت و احكام ظاهرى به هيچ وجه مربوط به اجزاء پس از كشف خلاف نيست تا آنچنان ظهور يا اطلاق مقامى و يا دلالت اقتضائى در ادله حجيت بر اجزاء در موارد كشف خلاف تشكيل شود و اين مطلب روشن است. ثانياً: اگر كه ادله حجيت و جعل احكام ظاهرى در قيود و شرايط عبادات آمده بود جا داشت كسى مثلاً ادعاى دلالت بر اجزاء را پس از كشف خلاف هم بكند ولى اين گونه نيست و ادله حجيت احكام ظاهرى در خصوص مركبات عبادى وارد نشده است تا دلالت اقتضا يا اطلاق مقامى شكل گيرد بلكه در مطلق امارات و يا اصول عملى در احكام شرعى يا موضوعات احكام شرعى آمده است كه اكثر آنها ربطى به مركبات شرعى و اعاده يا قضاى آنها پس از كشف خلاف ندارد و در جاى خود ثابت شده است كه دلالت اقتضا و همچنين اطلاق مقامى در موردى شكل مى گيرد كه مورد دليل باشد مخصوصاً اين كه اهم امارات شرعى از طريق امضاى امارات عقلائى ثابت شده است كه عقلاء يقينا اماره را طريق بر واقع گرفته و توسعه حكم واقعى را ندارند. پس چنين استظهارى در اكثر ادله احكام ظاهرى جا ندارد علاوه بر اين كه اصلش هم صحيح نمى باشد همان گونه كه در اشكال اول ذكر شد. مرحوم امام در امارات مطلب آقاى بروجردى را رد مى كند و مى گويد امارات عقلائى هستند و شارع آنها را امضاء كرده است و قطعاً عقلا در امارات توسعه احكام واقعى را قائل نيستند و امارات تنها طريق هستند و امارات تأسيسى شرعى نيز مجعول، در آن بر وزان همان مجعول در امارات مى باشد كه توسعه حكم واقعى را در برندارد. ولى ايشان در اصولى كه جعل حكم مماثل در آنها استفاده مى شود فرموده است عرف از جمع «كل شىء طاهر» با دليل «لا صلاة الا بطهور» ـ طهور هم اعم از حدث و خبث است ـ استفاده مى كند كه تمام آثار طهور يا جعل آن طهارت مى آيد و يكى از آثار هم اين است كه ديگر اعاده ندارد و ايشان مى فرمايد اين طهور را نمى شود انكار كرد و خواسته اند بگويند مطلب آقاى بروجردى در اصول عمليه درست است وليكن در امارات درست نيست چون يا امضاء اماره عقلائى است و عقلا هم طريقيت قائلند و بعد از كشف خلاف به واقع عمل مى كنند و اگر اماره شرعى تأسيسى هم باشد بر وزان آنهاست و توسعه واقعى در آن جعل نشده است وليكن در اصول مى گويند كه عرف ترتيب همه آثار را مى فهمد و اين مطلب هم همان اشكالات سابق را دارد زيرا اين كه از قاعده طهارت يا استصحاب ترتب همه آثار را مى فهميم صحيح است وليكن ظاهراً نه واقعاً يعنى به لحاظ زمان عمل و امتثال مجزى و معذور است نه اين كه شرطيت واقعى و احكام واقعى را مى خواهد توسعه بدهد مخصوصاً اين كه اعاده اصلا حكم شرعى نيست تا گفته شود اطلاق حكم به طهارت ترتيب اين اثر را هم پس از كشف خلاف مى دهد بلكه حكم عقل است و همچنين كشف خلاف در مورد احكام ظاهرى اصلا فرض نشده است پس اگر مقصود تمسك به اطلاق تنزيل است كه قبلا گفته شد اين تنزيل ظاهرى است و تنها به لحاظ معذوريت است و اگر مقصود تمسك به دلالت اقتضا و يا اطلاق مقامى و مطلب مرحوم آقاى بروجردى است كه پاسخ آن هم داده شد و بحث ديگرى ندارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (211) 22/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 211 يكشنبه 22/8/1390   بسم الله الرحمن الرحيم   3 ـ وجه سوم از وجوهى كه از براى اجزا حكم ظاهرى مطرح شده است وجهى است كه مرحوم صاحب كفايه به نحو فرضى و تقديرى مطرح مى كند كه اگر ما در باب امارات و اصول قائل به سببيت شديم نه طريقيت در اين صورت مقتضاى اطلاق ادله حجيت اجزا است يعنى خواسته است ايشان اين تفصيل را بدهد كه اگر در باب امارات و اصول عمليه و كلا احكام ظاهريه قائل به طريقيت شديم اجزا نيست مگر به همان وجه اولى ايشان كه گذشت اما اگر قائل به سببيت شديم و اين كه حكم ظاهرى سبب حصول مصلحتى در حكم ظاهرى است كه با آن مصلحت واقع جبران مى شود در جايى كه اماره يا اصل برخلاف واقع باشد ـ كه در بحث جمع بين حكم ظاهرى و واقعى اين مسلك در مقابل مسلك طريقيت مطرح است ـ اگر كسى اين مبنى را اختيار كرد مقتضاى اطلاق ادله حجيت اجزا خواهد بود يعنى مقتضاى اطلاق دليل حجيت اين است كه آن حكم ظاهرى واجد تمام ملاك و مصلحت واقعى است و آن را جبران مى شود و مقتضاى اين مطلب اجزاء است يعنى وقتى فعل ظاهرى وافى به تمام ملاك واقع باشد مجزى هم هست. همان گونه كه در بحث اوامر اضطرارى ذكر شد و اين وجه نيز مورد بحث قرار گرفته است كه آيا صحيح است يا نه چون سببيت و طريقيت در احكام ظاهرى هركدام اقسامى دارد كه لازم است آن اقسام ذكر شود و بنابر هر يك ملاحظه شود آيا مستلزم اجزاء است يا نه و آيا اجزاء بنابر سببيت مستلزم تصويب است يا نه؟ البته فرض اين وجه آن است كه از ادله حجيت و احكام ظاهرى سببيت را استفاده كنيم اما اگر طريقيت را استفاده كنيم ـ كه همين استفاده مى شود ـ اين وجه تمام نخواهد بود يعنى اين وجه مبتنى بر فرضيه اى است كه اثباتاً مورد قبول نيست وليكن مبنى بر آن نيز در صحت اين وجه اشكال شده است چنانچه روشن خواهد شد لهذا در ابتدا اقسام طريقيت و سببيت را نسبت به حكم ظاهرى توضيح مى دهيم. در هر يك از طريقيت و سببيت سه مسلك تصوير شده است و طريقيت بدان معناست كه حكم ظاهرى هيچ گونه تغيير و تقييدى در حكم واقعى نمى دهد و ملاك آن را هم جبران نمى كند و حكم ديگرى است كه مى خواهد حكم واقعى را منجز كند و يا مكلف را معذور كند ـ تنجيز و تعذير از حكم واقعى است ـ كه تحت اين مبنى سه مسلك تصوير شده است. 1ـ طريقيت محض يعنى حكم ظاهرى هيچ گونه ملاك و مصلحتى در برندارد و صرفاً منجز و معذور است. 2ـ طريقيت با مصلحت ديگرى در متعلق حكم ظاهرى مانند مصلحت تسهيل و يا غيره وليكن اين مصلحت ربطى به مصلحت واقعى ندارد بلكه مصحّح جعل حكم ظاهرى است زيرا هر حكمى مبادى مى خواهد و الاّ لغو خواهد بود. 3ـ طريقيت با مصلحت در نفس جعل حكم ظاهرى نه در مجعول و متعلق آن و اين سه مسلك در طريقيت احكام ظاهرى به تفصيل در بحث جمع بين حكم ظاهرى و واقعى بحث خواهد شد و بنابر هر سه آنها نه تصويب لازم مى آيد و نه اجزاء زيرا كه تكليف واقعى فعلى ثابت بوده و با كشف خلاف مقتضاى دليل وجوب اعاده و قضاى آن است. و اما سببيَّت به معناى آن است كه قيام حكم ظاهرى سبب مى شود كه هيچ گونه مصلحت و ملاك واقعى تفويت نشود بلكه با طبق آن حكم ظاهرى جبران و استيفاء شود. كه از براى آن سه مسلك ذكر شده است. 1ـ سببيت اشعرى كه منسوب به اشاعره است ـ البته در اين نسبت ممكن است تشكيك شود ـ طبق اين مسلك حكم واقعى طبق مؤداى اماره و يا اصل خواهد بود و كأنه شارع از ابتدا حكم خود را طبق مؤداى فتوا مجتهد يا امارات قرار مى دهد كه اين مسلك مستلزم تصويب بلكه عدم وجود حكم واقعى با قطع نظر از اماره خواهد بود و همچنين مستلزم اجزاء هم مى باشد زيرا تكليف واقعى همان ظاهرى است كه انجام شده است و اين مسلك داراى محاذير ثبوتى نيز مى باشد كه در بحث جمع بين حكم ظاهرى و واقعى به طور مبسوط ذكر شده است. 2ـ سببيت معتزلى كه منسوب به گروه معتزله است و طبق آن حكم واقعى با قطع نظر از قيام اماره و حكم ظاهرى جعل شده و ثابت است وليكن مغيَّا و مقيّد است به اين كه برخلاف آن اماره و حكم ظاهرى اقامه نشود و الاّ آن حكم واقعى فعلى نخواهد بود مثلا نماز جمعه در حق هر مكلف واجب است الا كسى كه فتواى مجتهدش و يا مؤداى اماره وجوب ظهر باشد كه در اين صورت حكم واقعى منتفى است. اين نوع سببيت محاذير ثبوتى را ندارد ولى تصويب را در بردارد و نتيجه اين مى شود كه جايى كه اماره اى قائم مى شود برخلاف حكم واقعى آنجا حكم واقعى فعلى و مجعول نيست مثل اين كه علم به حكم در آن حكم اخذ شود به گونه اى كه محال نباشد كه در نتيجه آن حكم در حق جاهل فعلى نخواهد بود واقعاً پس از اين نوع سببيت نيز تصويب لازم مى آيد و مجزى هم خواهد بود زيرا كه حكم فعلى همان حكم ظاهرى است نه حكم ديگرى و در بحث جمع بين حكم ظاهرى و واقعى گفته مى شود كه اين نوع سببيت هم در نزد ما باطل است چون برخلاف اجماع و تسالم فقهى بوده و همچنين برخلاف ادله اشتراك احكام ميان عالمين و جاهلين است يعنى خلاف اطلاق ادله احكام واقعى از براى جاهلين است. هر چند آن محاذير ثبوتى سببيت اشعرى را ندارد. 3ـ نوع سوم سببيت منسوب به بعضى از عدليه است كه مرحوم شيخ از آن تعبير به مصلحت سلوكى مى كند يعنى در سلوك احكام ظاهرى مصلحتى است كه مصلحت واقعى را كه تفويت شده است جبران مى كند وليكن به اندازه اى كه سلوك حكم ظاهرى مستلزم تفويت واقع مى شود نه بيشتر از آن و در حقيقت اين نحو سببيت به جهت پاسخ به شبهه ابن قبه مطرح شده است كه اگر در حكم ظاهرى مصلحتى نباشد كه مصلحت واقع را جبران كند لازمه اش تفويت مصالح واقعى و يا القاى در مفسده محرمات واقعى خواهد بود و اين قبيح است، لهذا گفته مى شود به اندازه كه سلوك و تبعيت از حكم ظاهرى موجب تفويت است جبران مى شود نه بيش از آن. اين مسلك در سببيت گفته شده است معقول است و مسلتزم تصويب باطل هم نيست. حال براساس اين مسالك در سببيت بايستى وجه مذكور را بررسى كنيم. ابتدا بايد بگوييم اين كه مرحوم صاحب كفايه گفته است كه مقتضاى اطلاق ادله حجيت بنابر سببيت اجزا است اين مطلب اولا: مبتنى بر استفاده سببيت از ادله حجيت است و اگر كسى طريقيت را از آنها استفاده كرد و اشكالات ابن قبه و ديگران را بدون نياز به اختيار مبناى سببيت جواب داد ديگر وجهى از براى قبول سببيت در كار نخواهد بود تا از اطلاق ادله حجيت اجزاء استفاده شود زيرا كه ظاهر ادله حجيت طريقيت است مخصوصاً در طرق و امارات عقلائيه كه نزد عقلاء طريق محض مى باشند و شارع نيز همان طريقيت را امضاء و جعل كرده است و اين اشكال اول و اساس بر اصل اين وجه است. ثانياً: اشكال ديگر اشكالى است كه مرحوم ميرزا ايراد كرده است كه اگر سببيت را هم قائل شويم سببيت اشعرى و معتزلى را كه قائل نمى شويم چون كه اولى معقول نيست و دومى هم مخالف اجماع و ادله اشتراك است بلكه نوع سوم از سببيت را قائل مى شويم كه سببيت به نحو مصلحت سلوكى است و اين نوع سببيت مقتضى عدم اجزا است چون اگر در وقت كشف خلاف شود مقدارى كه تفويت شده است تنها نماز اول وقت است يعنى فضيلت وقت است نه اصل نماز در وقت و نماز در وقت هنوز تفويت نشده است لذا اعاده واجب مى شود و اگر كشف خلاف پس از وقت باشد بازهم قضا واجب مى شود زيرا كه مكلف قادر بر انجام قضا است و آنچه را كه قضا از تكليف واقعى تحصيل مى كند قابل تحصيل است و با سلوك اماره در وقت تفويت نشده است و تنها مصلحت وقت تفويت شده است. لهذا اطلاقات امر به قضا شاملش مى شود و بايد آن را انجام دهد بنابراين سببيّت قابل قبول مستلزم اجزاء نيست و اين كه مرحوم صاحب كفايه فرموده است اطلاق ادله حجيت بنابر سببيت مقتضى اجزاء است صحيح نمى باشد بلكه بنابر سببيت قابل قبول ـ نه سببيت اشعرى يا معتزلى كه هر دو باطل است ـ باز هم نتيجه عدم اجزاء حكم ظاهرى است و كشف خلاف در وقت موجب اعاده و در خارج وقت موجب قضا است البته اگر كشف خلاف در خارج وقت هم نشود تا آخر عمر مكلف در اين صورت مى توان گفت كه سولك اماره و حكم ظاهرى موجب تفويت مصلحت قضا هم شده است و آن هم بايستى جبران شده باشد كه التزام به آن خلاف ضرورت و اجماع نيست، حتى اگر اين مطلب مستلزم نوعى تصويب باشد. بنابراين اين كه صاحب كفايه گفته است اطلاق امر بنابر سببيّت يقضتى الاجزاء درست نيست مگر طبق سببيت معتزلى و اشعرى كه آنها را كسى قائل نيست. و اين اشكال واردى است كه مرحوم ميرزا بر صاحب كفايه وارد كرده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (212) 23/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 212 دوشنبه 23/8/90   بسم الله الرحمن الرحيم   بحث در اجزا احكام ظاهرى بود بعد از كشف خلاف وجه دومى را مرحوم صاحب كفايه بنابر مبناى سببيت در احكام ظاهرى ذكر نمود كه از اطلاق ادله حجيت مى توانيم اجزا را استفاده كنيم و گفتيم مقصود اين است كه از اطلاق ادله حجيت بنابر سببيت وفاى حكم ظاهرى به تمام ملاك حكم واقعى استفاده مى شود. و عرض شد بر اين مسأله دو اشكال وارد است يك اشكال را ما عرض كرديم كه اين مبتنى بر اين است كه از ادله حجيت سببيت را استفاده كنيم نه طريقيت را كه اين ايراد را صاحب كفايه نيز قبول دارد و بر مبنى سببيت بحث كرده است. و اشكال ديگر ايرادى است كه مرحوم ميرزا وارد كرده است كه سببيت سه تصوير دارد سببيت اشعرى و معتزلى و امامى يا مصلحت سلوكى كه مرحوم شيخ تصوير كرده است و اجزاء مبتنى بر قبول سببيت اشعرى و معتزلى است كه هر دو مردود است و آنچه كه قابل قبول است سببيت به نحو مصحلت سلوكى است كه آن هم مقتضى اجزا نيست و مستلزم تصويب هم نيست زيرا كه طبق تصوير مرحوم شيخ به مقدارى كه سلوك اماره حكم واقعى را تفويت مى كند مصلحتى در فعل ظاهرى استيفاء مى شود و نه بيشتر از آن و اين تفويت به اندازه سلوك اماره در جائى كه در وقت كشف خلاف شود نسبت به اصل واجب نيست زيرا كه آن را تفويت نكرده است بلكه تنها فضيلت نماز اول وقت را مثلا تفويت كرده است اما نماز با طهارت را قادر است انجام دهد و تفويت نشده است. پس اعاده لازم است و بعد از وقت هم اگر كشف خلاف شود همچنان است و اطلاق قضا ثابت است و بايد قضا كند مثلا اگر كشف شود كه نماز جمعه واجب نبوده و نماز ظهر واجب بوده است سلوك اماره مصلحت وقت را از او گرفته نه مصلحت اصل نماز ظهر را پس بايد آن را قضا كند. پس سببيت قابل قبول مستلزم اجزا و يا تصويب نيست و لذا شيخ فرموده اند كه اين نحو سببيت معقول عند الشيعه است و مستلزم تصويب باطل نيست آن سببيتى كه مستلزم اجزا و تصويب است سببيت اشعرى و يا معتزلى است كه اولى محاذير عقلى دارد و دومى هم مردود است و خلاف تسالم و ضرورت فقه شيعه است. اين اشكال اشكال درستى است ولى مرحوم آقاى خوئى اين اشكال را رد مى كنند و در حقيقت دو ايراد بر آن وارد كرده است يكى اين كه اين سببيت هم مستلزم تصويب است و ديگرى اين كه اين سببيت هرچند مستلزم اجزا به لحاظ اداء در داخل وقت نمى شود وليكن مستلزم اجزاء به لحاظ قضا مى شود يعنى به لحاظ اداء اگر در داخل وقت كشف خلاف شود فقط مصلحت اول وقت فوت شده است و مصلحت نماز در وقت باقى است و لذا بايد انجام دهد اما اگر كه كشف خلاف بعد از وقت شود پس در تمام وقت حكم ظاهرى كشف خلاف نشده است و در اين صورت اگر امر قضا تابع اداء باشد يعنى واجب در وقت به نحو تعدد مطلوب باشد و مطلوب اول ذات فعل باشد مطلقا در اين صورت اجزاء به لحاظ قضا نيز ثابت نمى شود، وليكن اين در حقيقت به معناى اداء است زيرا كه مطلوب اول مطلق بوده و در خارج وقت هم اداء است. اما اگر قضا به امر جديد باشد يعنى مطلوب ديگرى است كه موضوعش فوت يا ترك مطلوب اول در وقت است و فريضه در وقت يك واجب و يك مطلوب و يك غرض وحدانى بيشتر نيست كه فوت شده است پس حكم ظاهرى در وقت آن مطلوب و مصلحتش را تفويت كرده است و بايد جبران شود كه با فعل ظاهرى بنا بر سببيت و مصلحت سلوكى جبران شده است كه در اين صورت ديگر موضوع قضا شكل نخواهد گرفت تا امر به قضا شاملش شود و اين همان اجزاء به لحاظ قضا مى باشد. حاصل اين كه اگر قائل به اين شديم كه قضا به امر جديد نيست عدم اجزاء از قضا درست است وليكن اين مبنا در فقه خلاف واقع است و مرحوم ميرزا نيز قائل به اين است كه قضا به امر جديد است. اما اگر گفتيم كه قضا به امر جديد است و ربطى به امر اول ندارد و امر اول مطلوب واحدى بوده است كه در وقت به سبب سلوك اماره و حكم ظاهرى فوت شده است. پس بايد از طريق مصلحت سلوكى جبران شده باشد كه در اين صورت: اولا: ديگر وجوب قضا ثابت نمى شود چون كه فريضه در وقت فوت نشده است بلكه جبران شده است. و ثانياً: مأمور به واقعى در وقت بايستى جامع ميان نماز ظهر و جمعه باشد زيرا كه هر دو داراى يك اندازه از ملاك و غرض مولوى مى باشند و اين همان تصويب باطل است، ولهذا قول به سببيت به نحو مصلحت سلوكى اگرچه مستلزم اجزاء ولو به لحاظ قضا مى باشد وليكن مستلزم تصويب است و بهمين جهت نيز باطل است. وليكن صحيح آن است كه هر دو اشكال پاسخ دارد و حق با مرحوم ميرزا است كه بنابر مصلحت سلوكى هم اجزا از قضا ثابت نمى شود و هم تصويب مذكور لازم نمى آيد زيرا كه نكته التزام به اين نحو از سببيت يعنى تدارك مصلحت واقع به مقدار سلوك اماره و حكم ظاهرى خروج از محذور عقلى قبح تفويت مصلحت واقع است كه اين محذور عقلى بمقدارش مقيد اطلاقات احكام واقعى قرار مى گيرد نه بيشتر يعنى هرجا كه احتمالى باشد كه طبق آن احتمال تفويت تكليف واقعى اگر فعلى باشد در كار نخواهد بود بايد به اطلاق دليل آن تكليف واقعى تمسك كرد و آن را اثبات كرد و در مانحن فيه اين چنين است زيرا كه محتمل است مصلحت در نماز ظهر قضائى باقى باشد كه بعد از كشف خلاف ديگر سلوك اماره مفوّت آن نخواهد بود پس مقتضاى اطلاق دليل امر به قضا وجوب آن است. ممكن است كسى بگويد اين احتمال روحاً به اين معناست كه دو مصلحت درايم يكى مصلحت وقت و ديگرى مصلحت در فعل نماز ظهر و اين تعدد مطلوب مى شود ولو به لحاظ ملاك و روح حكم و اين خلف فرض وحدت مطلوب خطاباً و ملاكا است. پس به لحاظ ملاكات شما قائل به تعدد ملاك شديد و اين روحاً برگشت به تعدد مطلوب مى كند. پاسخ اين اشكال آن است كه اين لازمه درست نيست زيرا كه محتمل است كه مصلحت قضا مصلحت ديگرى باشد غير از مصلحت در فعل در وقت كه كاملا فوت شده است وليكن مجموع نماز جمعه اى كه در وقت خوانده است و نماز ظهر قضا كه در خارج وقت مى خواند داراى مصلحتى به اندازه مصلحت نماز ظهر در داخل وقت باشد كه بعد از فوت نماز ظهر در وقت آن جبران مى كند. با وجود اين احتمال اطلاقات امر به نماز ظهر ادائى در وقت و قضائى در خارج وقت حجت است و مقيد عقلى قبح تفويت شامل آنها نمى شود و به اين ترتيب هم تصويب نفى مى شود و هم قضا واجب مى شود. به عبارت ديگر موضوع امر به قضا فوت آن مصلحت و مطلوب وحدانى در وقت است كه در اينجا صادق است وليكن جبران آن با سلوك اماره در وقت و قضا خارج از وقت بعد از فوت آن در داخل وقت است بنابراين به اطلاق امر به قضاء و همچنين امر به اداء در داخل وقت نسبت به نماز ظهر ـ زيرا كه نماز جمعه به تنهائى مجزى از آن نيست ـ بايد تمسك كرد و رفع يد از آن نمى شود كرد پس اجزاء از قضا هم در كار نيست هم چنان كه تصويب در داخل وقت هم به نحوى كه گفته شد در كار نيست يعنى مأمور به جامع بين نماز ظهر و جمعه نيست زيرا كه جمعه واجد آن ملاك نيست و آن ملاك در وقت ترك و فوت مى شود و اين مقدار در صدق موضوع امر به قضا كافى است هرچند با تحصيل مصلحت قضا بعداً جبران شود زيرا فوت اخذ شده در دليل قضا فوت با قطع نظر از مصلحت قضا مى باشد كه در اينجا نيز صادق است و بدين ترتيب هر دو اشكال بر مرحوم ميرزا دفع مى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (213) 28/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 213 شنبه 28/8/1390   بسم الله الرحمن الرحيم   بحث در اجزا اوامر ظاهرى بود و عرض شد كه مرحوم صاحب كفايه وجه دومى را براى اجزا بيان كرده اند و آن اين است كه اگر سببيت را در باب احكام ظاهريه و امارات قائل شديم مقتضاى سببيت اجزا است و سببيت به اين معنا كه اگر در موردى اماره خلاف واقع بود و واقع تفويت شد شارع به خاطر مصلحت ديگرى امر به اتباع اماره كرده است و آن مصلحت، مصلحت واقعى را كه به جهت قيام اماره بر خلاف آن تفويت شده جبران مى كند. مودّاى اماره گاهى نسبت به اجزاء و قيود مركب است مانند اماره بر طهارت ثوب يا از ماكول اللحم بودن آن و يا اماره بر عدم وجوب سوره در نماز و كفايت آيه واحده ـ كه اولى شبهه موضوعيه در قيود مركب و دومى شبهه حكميه است ـ و گاهى موداى اماره نسبت به اصل مركب است مانند اماره بر وجوب جمعه در روز جمعه به جاى ظهر تعييناً يا تخييراً و يا اماره بر وجوب قصر و يا تمام در سفر معينى و در هر دو صورت از موداى امارات بنابر قول به سببيت اجزاء مطرح شده است هر چند بعداً صاحب كفايه نوع دوم را بنابر سببيت هم استثناء مى كند و مى گويد اجزاء در آنها ثابت نمى شود و عرض شد دو تا سببيت اشعرى و معتزلى داريم و يك سببيت شيعى و يا مصلحت سلوكى و بنابر سببيت شيعى يا مصلحت سلوكى گفته شد در موارد كشف خلاف نه اجزاء صحيح است و نه تصويب وليكن بنابر سببيت اشعرى يا معتزلى اجزاء ثابت مى شود چون كه تمام مصلحت واقع در مورد اماره جبران شده و يا محفوظ است وليكن اين گونه سببيت مستلزم تصويب در موداى امارات در شبهات  حكميه است و در شبهات موضوعيه هم لازمه اش توسعه أمر واقعى است زيرا كه وقتى كه تمام ملاك در مودّاى اماره نيز هست لازمه اش آن است كه حكم واقعى از اول خصوص نماز با ثوب طاهر نبوده است بلكه نمازى بوده است كه اعم است از ثوبى كه طاهر باشد واقعاً يا بينه بگويد كه طاهر است و تكليف واقعى را تخييرى مى كند و اين هم يك نوع تصويب است اگر چه مشكل تصويب در احكام را ندارد و توسعه شرطيت و قيود است مانند آنچه كه با حديث «لاتعاد» ثابت مى شود. ولذا بعضى گفته اند كه مصلحت بدل از واقع در مودّاى اماره در شبهات موضوعيه لازمه اش تخييرى بودن امر واقعى و نفى تعيينى بودن آن  است و اين خلف فرض و ظاهراً ادله قيود و شرايط واقعى مركبات است و فرض اين است كه نمى خواهيم توسعه واقعى آنها را در اينجا قائل شويم و الا رجوع به وجه اول صاحب كفايه خواهد بود كه ايشان در امارات قائل به آن نيستند. ولذا بعضى نيز گفته اند كه در شبهات حكميه سببيتى كه موجب وفاى موداى اماره به تمام مصلحت واقع باشد مستلزم تصويب است و در شبهات موضوعيه در متعلقات واجبات لازمه اش توسعه شرطيت و تضييق مانعيت و تبدل حكم تعيينى به قيود و شرايط واقعى به حكم تخييرى است و اين خلاف ظاهر ادله است. و تنها سببيتى كه مستلزم نه تصويب و نه تبدل حكم واقعى است مصلحت سلوكى و سببيت بر اساس آن است كه آن هم مقتضى اجزاء نيست نه در وقت نسبت به اعاده و نه در خارج وقت نسبت به قضاء و اين اشكال بر صاحب كفايه است كه سببيت معقول نزد اماميه اجزاء را در بر ندارد و مستلزم تصويب هم نيست و آن سببيتى كه مستلزم اجزا است سببيت معتزلى و اشعرى است كه هر دو باطل است چون در شبهات حكمى مستلزم تصويب و در شبهات موضوعى مستلزم تخييرى بودن اوامر واقعى است كه اين هم خلاف ظاهر و يا نوعى تصويب است زيرا كه فرض بر اين است كه امر واقعى تعيينى است. محقق اصفهانى در اين جا خواسته است كه اشكال فوق را دفع كند و تصويرى بكند براى اين كه مودّاى اماره هم واجد ملاك بدل از مصلحت واقع باشد و هم مستلزم تصويب يا تخييرى شدن اوامر واقعى در مورد امارات نباشد ايشان در نهايه الدرايه كه حاشيه و شرح ايشان بر كفايه است به عنوان «إن قلت» مى گويد: اگر كسى اشكال كند كه اگر همان مقدار از مصلحت واقع در موداى اماره بوده باشد تا بدل از آن قرار بگيرد ديگر امر به خصوص فعل واقعى تعييناً درست نيست و از آنجا كه امر تابع ملاك است و چون ملاك در هر دو هست بايد امر واقعى به جامع تعلق گيرد و در اين صورت امر تخييرى مى شود نه تعيينى و حكم واقعى عوض مى شود. سپس در جواب به عنوان قلت مى گويد مصلحت بدل در موداى اماره كه به اندازه واقع است اگر فقط در موداى اماره بود كه موداى اماره اين مصلحت را دارد وارد بود ولى ما اين گونه فرض مى كنيم كه مصلحت در موداى اماره اى است كه مخالف حكم واقعى باشد يعنى موداى اماره با قيد مخالفت با حكم واقعى آن مصلحت جابره را دارد و موداى اماره مخالف حكم واقعى نمى شود مگر اين كه حكم تعيينى باشد و الا ديگر اماره مخالف حكم واقعى نخواهد بود و مطابق آن خواهد بود. پس چون قيد مخالف بودن موداى اماره با حكم واقعى در مصلحت بدل اخذ شده است اين متوقف بر اين است كه حكم واقعى تعيينى بماند و مبدل به تخييرى نشود لهذا احكام واقعى در موارد امارات تغيير نخواهد كرد و در نتيجه اجزاء ثابت مى شود چون كه تمام الملاك استيفا شده است و امر واقعى ساقط مى شود وليكن تصويب و يا تغيير حكم واقعى از تعيينى به تخييرى نيز لازم نمى آيد و اين اشكال هم از صاحب كفايه دفع مى شود. حال اين كه چرا امر واقعى تخيير بين واقع و موداى اماره مخالف با واقع نمى شود تقريبات مختلفى از عبارت ايشان در نهايه الدرايه و حاشيه خود ايشان بر نهايه مى توان استفاده نمود كه شهيد صدر سه تقريب در اين رابطه ذكر مى كنند. تقريب اول: كه شايد در حاشيه بر نهايه باشد اين كه امر تخييرى مذكور مخصوص و مشروط به كسى است كه اماره مخالف واقع نزد او قائم شده باشد و چنين امر تخييرى قابل فعليت نيست زيرا كه اگر مكلف بداند كه اين اماره خلاف واقع است از حجيت مى افتد و چنين حكمى لغو است. پاسخ اين تقريب روشن است زيرا كه اولاً: قيد قيام اماره مخالف واقع بما هو مخالف واقع شرط وجوب اگر باشد احرازش لازم است و با احراز از حجيت افتاده ولغو است وليكن اگر اين قيد را قيد واجب بدانيم نه وجوب و قيود واجب در نتيجه احرازش شرط فعليت وجوب نيست بلكه وجوب، فعلى و مطلق است و مكلف مى داند كه بر او واجب است مثلاً نماز بخواند يا با طهارت واقعى يا با طهارتى كه اماره برآن دلالت كرده است و با انجام موداى اماره، احراز مى كند كه يكى از آن دو شق را انجام داده است چون كه اگر اماره مطابق واقع باشد پس طاهر واقعى را انجام داده و اگر نباشد پس موداى اماره مخالف واقع را انجام داده است و اين چنين حكم تخييرى قطعاً لغو نيست. وثانياً: اگر قيام اماره مخالف واقع قيد تكليف و وجوب حكم هم باشد اشكالى ندارد زيرا كه در محركيت جعل احكام، تحريك قطعى و علمى لازم و شرط نيست بلكه امكان تحريك و محركيت احتمالى هم كافى است و چون مكلف احتمال مى دهد كه اماره اش مخالف واقع باشد مى تواند رجاءً آن را امتثال كند و همين مقدار در رفع لغويت كافى است بلكه در اينجا علم اجمالى دارد كه يا موضوع تكليف به جامع است (اگر اماره مخالف باشد) و يا موضوع تكليف به واقع تعيينى است (اگر اماره مطابق واقع باشد) و چنين محركيّتى محركيّت علمى و تام است. تقريب دوم: اين كه جامع مذكور تقرر تصورى و ما هوى ندارد مگر در طول تعلق أمر تعيينى به واقع چون كه جامع ميان واقع و اماره مخالف با واقع است كه بايد حكم واقعى تعيينى فرض شود تا مخالف بودن موداى اماره با واقع فرض شود و چنين جامعى كه در طول واقع تعيينى است ديگر نمى تواند موضوع و متعلق أمر واقعى تخييرى قرار گيرد و مولى مجبور است أمرش به واقعى به شكل تعيينى قرار دهد. اين تقريب را نيز شهيد صدر ذكر مى كند و اشكال مى كند كه اين تقريب نه صحيح است و نه أمر تعيينى از اين باب به واقع معقول است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (214) 29/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 214 يكشنبه 29/8/1390   بسم الله الرحمن الرحيم   بحث از اجزا حكم ظاهرى بنا بر سببيت بود و تفسيرى كه محقق اصفهانى براى دفع اشكال تصويب بيان كرده بود و سببيتى را تصوير كرده بود كه موجب اجزا بود چون مودّاى حكم ظاهرى در اين مصلحت بدل از واقع است و لهذا مجزى است ولى در عين حال نه تصويبى لازم مى آيد و نه تغيير حكم واقعى از تعيينى به تخييرى، به بيانى كه گذشت كه فرموده بود اين مصلحت در مودّاى اماره اى كه مخالف واقع به قيد مخالفت واقع است مى باشد كه وقتى اين قيد اخذ شود در اين صورت شارع نمى تواند حكم واقعى را تخييرى قرار دهد با اين كه مصلحت تخييرى است و مودّاى اماره داراى همان مصلحت بود و ملاك در جامع است ولى امر به واقع و به شكل وجوب تعيينى باقى مى ماند و تبديل به امر تخييرى نخواهد شد تا در شبهات حكمى تصويب و در شبهات موضوعى خلاف ظاهر روايات وظيفه واقعى گردد چون اين عنوان جامع وقتى شقش مودّاى اماره مخالف واقعى باشد ديگر نمى تواند متعلق امر واقعى تخييرى قرار گيرد و ممتنع مى شود و شهيد صدر در اين جا سه تقريب براى اين امتناع ذكر مى كند: 1ـ يكى اين كه امر به جامع براى كسى خواهد بود كه (قامت عنده الاماره) و لذا بايد در جعل، اين قيد شرط شود و احراز شرط وجوب و تكليف از براى وصول و محركيت آن وجوب لازم است و اين ممتنع است زيرا كه اگر مكلف علم پيدا كند به مخالفت آن اماره با واقع، اماره از حجيت مى افتد و اگر علم پيدا نكند احراز شرط وجوب واجب نمى شود و چنين وجوبى ـ كه مكلف نمى تواند موضوعش را احراز كند تا علم پيدا كند و تكليف محركيت داشته باشد ـ لغو است و اين وجه دو جواب دارد: اولا: قيد مذكور قيد واجب است نه وجوب و وجوب هم فعلى و محرز است و واجب مخيّر است ميان واقع و يا مودّاى اماره مخالف كه وقتى مكلف به اماره اى كه قائم شده است عمل كند قطعاً آن جامع را در يكى از دو شقش امتثال كرده است. و ثانياً: اگر قيد مذكور قيد وجوب هم باشد صحيح و معقول است زيرا كه احراز احتمالى براى محركيت تكليف كافى است مخصوصاً در ما نحن فيه كه احراز احتمالى مقرون به علم اجمالى است، چون اماره قائم شده، يا موافق واقع است و يا مخالف اگر موافق باشد وجوب تعيينى را دارد و اگر مخالف باشد وجوب تخييرى را دارد و اين در حكم وصول و احراز علمى است. 2 ـ عمده تقريب دوم است و تقريب سوم هم به تقريب اول برمى گردد و لذا مستقلاً متعرض آن نمى شويم و در تقريرات ذكر شده است مراجعه شود و ما وارد آن نمى شويم حاصل تقريب دوم اين است كه فرض و تصور اين چنين جامعى بين فعل واقعى و مودّاى اماره مخالف با واقع منوط به اين است كه حكم واقعى تعيينى باشد تا اماره مخالف واقع گردد و اگر تخييرى باشد ديگر اماره مخالف واقع نخواهد بود بنابراين تقرر تصورى و ماهوى اين جامع تخييرى در طول امر تعيينى به واقع است و در اين صورت نمى شود امر به جامع تخييرى بخورد چون خلف و يا تهافت رخ مى دهد و «يلزم من وجوده عدمه» و جامع مرتفع مى شود و ديگر محقق نمى شود پس تقرر ماهوى جامع تخييرى مذكور در طول امر تعيينى واقعى است و محال است متعلق آن قرار بگيرد. اين تقريب را شهيد صدر رد مى كند و مى فرمايد اولا: اصلش صحيح نيست و ثانياً اصل سببيتى كه ايشان دنبالش است معقول نيست اما اين كه اين تقريب تمام نيست زيرا كه تقرر ماهوى و تصور جامع بدون امر تعيينى به واقع ممكن است و متوقف بر وجود امر تعيينى به واقع نيست و بدون شك ما مى توانيم تصور كنيم جامع بين واقع و مودّاى اماره اى كه مخالف آن باشد و گفته شده تصور و فرض محال، محال نيست پس جامع مذكور قابل تصور است كه اين متصور اگر داراى ملاك باشد و ملاك هم در مأمور به واقعى باشد و هم در مودّاى اماره اى كه مخالف واقع است قهراً وجوب بايد تخييرى باشد نه تعيينى و متعلق به اين جامع كه داراى ملاك است گردد. و آنچه كه متوقف بر امر تعيينى به واقع و در طول آن است وجود و تحقق شق دوم اين جامع است يعنى بدون امر تعيينى به واقع امكان قيام اماره مخالف و انجام مودّاى اماره مخالف با واقع براى مكلف ايجاد نمى شود و در حقيقت تحقق عدل واجب تخييرى در خارج متوقف بر امر تعيينى است و اگر مثلاً امر تعيينى به نماز با طهور واقعى نباشد، مودّاى اماره مخالف با واقع شكل نمى گيرد و بايد امر به صلاة واقعى تعلق بگيرد تا بشود اماره اى برخلاف آن قائم شود. بنابراين تصور و تقرر ماهوى جامع تخييرى كه در جعل امر تخييرى لازم است و همچنين ملاك دار بودنش و اتصافش به اين كه مصلحت را دارد متوقف بر امر تعيينى به واقع نيست بلكه تحقّقش و قدرت مكلف بر انجام آن متوقف بر امر تعيينى به واقع است. حال اگر مولى به جهت اين كه اين امكان از براى مكلفين حاصل شود امر خود را طبق ملاك تخييرى قرار نداده و امر به جامع نكند بلكه امر تعيينى به خصوص فعل واقعى كند تا مكلفين قادر بر هر دو شق از جامع بشوند ـ كه منظور محقق اصفهانى نيز همين است ـ اين معنايش آن است كه اراده مولى تعيينى شده و به خصوص فعل واقعى تعلق گيرد به جهت مصلحت و غرضى كه بر خود اين اراده بار مى شود نه مصلحت و ملاك تعيينى كه در متعلق است. اين مطلب فى نفسه محال است زيرا كه در بحث واجب مشروط ثابت خواهيم كرد كه اراده كه روح حكم است از اوصاف ذات الاضافه است كه علت و منشأ آن، وجود غرض در متعلق و مراد است و نمى شود از غرض و هدفى كه مترتّب برخود اراده است ـ نه در مراد ـ شكل بگيرد و لازمه اين نحو سببيّت آن است كه اراده و روح وجوب تعيينى باشد به جهت غرضى كه بر خود اراده بار مى شود نه بر مراد و متعلق اراده زيرا كه ملاك و غرض در متعلق تخييرى و در جامع است نه تعيينى و در خصوص فعل واقعى. بنابراين شهيد صدر مى فرمايد: اولا: معقول است تصور جامع ميان واقع و مودّاى اماره خلاف واقع و متوقف بر امر تعيينى به واقع نيست و همچنين ممكن است اتصاف اين جامع به اين كه هر دو شقش ملاك و مصلحت معادل هم دارند پس امر تخييرى به آن معقول است و ممتنع نيست. و ثانياً: تعلق وجوب تعيينى به واقع ممكن نيست زيرا كه به لحاظ اراده كه روح تكليف و وجوب است محال است چون وقتى مصلحت و ملاك كه علت تعلق اراده است تخييرى و در جامع باشد اراده نيز به آن تعلق گرفته و تخييرى خواهد بود، و وجود هدف و يا غرض مترتب بر خود اراده منشأ نمى شود كه اراده به غير آن تعلق بگيرد. بنابراين اصل اين وجه از براى سببيت كه مستلزم تخييرى شدن امر واقعى نباشد محال مى شود. و حاصل اين اشكال دوم شهيد صدر بر محقق اصفهانى آن است كه تكليف واقعى به لحاظ روح حكم كه اراده است حتماً تخييرى است نه تعيينى و اين اشكال اصلى بر محقق اصفهانى است كه اين نحو سببيّت باز هم مشكل تصويب و تخييرى شدن تكليف واقعى را دربردارد، پس سببيت موجب اجزاء مستلزم تصويب و تخييرى شدن حكم واقعى مى شود هر چند به لحاظ روح حكم كه اراده مولى است. البته از آنجا كه جعل و اعتبار حكم فعلى اختيارى مولى است مرحوم اصفهانى مى تواند بگويد مولى آن را تعيينى قرار مى دهد بلكه مى توان از طرف محقق اصفهانى وجهى را هم بيان كرد از براى اين كه بر مولى متعين است كه جعل و وجوبش را تعيينى قرار دهد نه تخييرى زيرا كه جامع تخييرى ذكر شده اگر چه قابل تصور و تقرر ماهوى است وليكن قابل آن نيست كه متعلق امر و وجوب واقعى قرار گيرد زيرا كه امر به جامع بين واقع ـ مثلا نماز ظهر يا نماز با طهارت واقعى ـ و مودّاى اماره مخالف با واقع معنايش آن است كه يك عدل اين جامع متعلق تكليف و امر واقعى نباشد كه اين تكليف واقعى همين امر است نه امر ديگرى و اين مانند اين است كه مولى امر كند به چيزى با قيد اين كه متعلق همين امر هم نباشد و اين تهافت در لحاظ و خلف است زيرا كه وقتى عدل امر تخييرى قرار بگيرد متعلق امر تخييرى قرار خواهد گرفت كه همان امر واقعى است، و به عبارت ديگر متعلق امر ـ چه تعيينى و چه تخييرى ـ نمى تواند متعلق آن امر نباشد و اين فى نفسه تهافت در لحاظ است و يلزم من وجوده عدمه ـ هم در مرحله جعل و عالم لحاظ و هم در مرحله فعليت مجعول ـ چون كه اگر آن فعل مأمور به به اين امر نباشد پس مصداق جامع تخييرى خواهد بود و اگر مصداق آن نشود مأمور به واقعى خواهد بود پس مصداق آن جامع نخواهد بود و چنين جعل تخييرى فى نفسه محال و لغو است و بدين ترتيب اگر هم ملاك تخييرى و در جامع مذكور باشد مولى مجبور است جعل وجوب تعيينى كند زيرا كه جعل وجوب تخييرى معقول نيست. بنابراين اشكال اول شهيد صدر بر تقريب دوم دفع مى شود يعنى جعل امر تعيينى به جهت ممتنع بودن جعل تخييرى است و مقدار ممكنى از جعل كه بتواند ملاك در جامع را محقق سازد همين مقدار است مانند آنچه كه در بحث تعبدى گفته مى شود كه ملاك در فعل مقيد به قصد قربت است وليكن از آنجا كه جعل وجوب بر مقيد به اين قيد ممكن نيست، وجوب به ذات فعل تعلق مى گيرد در اينجا نيز جعل وجوب تعيينى بر يك عدل از ملاك تخييرى از اين باب است نه از باب اين كه ملاك تعيينى است و يا غرض مترتب برخود وجوب است تا گفته شود تعلق وجوب بايستى تابع مافيه الملاك باشد و نه از باب غرض كه بر خود وجوب و اراده بار است. اين بيان فنى در حقيقت تقريب ديگرى از براى امتناع تخييرى شدن تكليف واقعى است وليكن بازهم تمام نيست زيرا كه اشكال دوم شهيد صدر باقى مى ماند يعنى چنانچه قبول كنيم در ما نحن فيه بر مولى متعين است وجوب را تعيينى قرار دهد از آنجا كه ملاك و اراده در جامع و تخييرى است پس به لحاظ روح حكم باز هم تصويب و يا تخييرى بودن تكليف ثابت مى شود كه باطل و خلاف اجماع اماميه است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (215) 30/08/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 215 دوشنبه 30/8/1390   بسم الله الرحمن الرحيم   بحث در وجه دوم مرحوم آخوند و اجزا بنا بر سببيت هم تمام شد و نتيجه اين شد كه سببيتى كه موجب اجزا باشد موجب تصويب و يا تغيير حكم واقعى از تعيينى به تخييرى ميان واقع و مودّاى امارات است و اين تصويب مورد قبول شيعه نيست و تغيير حكم واقعى هم خلاف ادله احكام واقعى است و سببيتى كه معقول است و مورد قبول شيعه است ـ مصلحت سلوكى ـ آن هم موجب اجزا نبود و سببيت مطرح شده از مرحوم محقق اصفهانى هم مورد قبول نبود. شهيد صدر در ذيل اين بحث مى فرمايد اين كه گفتيم هر جا سببيت موجب اجزا باشد موجب تصويب هم هست و حكم واقعى را تغيير مى دهد در صورتى است كه اجزا را از باب وفاى به ملاك و استيفاى ملاك واقعى به وسيله حكم ظاهرى بدانيم نه از باب تفويت و عدم امكان تدارك آن با اعاده زيرا كه ما سابقاً در بحث اوامر اضطرارى  گفتيم كه اجزا دو ملاك دارد يكى اين كه فعلى كه انجام شده وافى به ملاك واجب واقعى باشد و اين مجزى مى باشد و قضا و اعاده ندارد چون تمام ملاك انجام گرفته است وليكن اين نحو سببيت مستلزم تصويب است زيرا كه آن ملاك واحد استيفا شده در جامع بين واقع و مودّاى حكم ظاهرى خواهد بود ولى يك وجه ديگرى هم براى اجزا داشتيم و آن اين بود كه فعلى كه انجام شده مجزى از مامور به اولى باشد نه به لحاظ استيفاى ملاك آن بلكه به جهت تفويت ملاك اولى و عدم امكان حصول آن بعد از انجام دادن فعل ثانوى، مانند اين كه اگر به زمينى آب شور بدهند ديگر آبيارى با آب شيرين اثر نخواهد داشت يعنى انجام فعل اضطرارى و يا ظاهرى مانع از امكان تحصيل ملاك واقع مى گردد به جهت تضاد ميان ملاكات آنها در حصول، حال اگر چنين فرضى در امر ظاهرى باشد كه با انجام فعل ظاهرى، ملاك امر واقعى ديگر حاصل نمى شود در اين صورت تفويت صورت گرفته و ديگر قابل تدارك نيست قهراً وجوب واقعى بقاءً ساقط گرديده و اجزاء ثابت مى شود يعنى اعاده واجب نيست اما اين اجزا مستلزم تصويب و تغيير حكم واقعى نمى شود و اين اجزا قابل قبول است و اين بحث مهمى است و بعضى فكر كرده اند همه جا قبول اجزا در حكم ظاهرى بنابر سببيت مستلزم تصويب و تغيير حكم واقعى از تعيينى به تخييرى است ولى ايشان مى گويند اين گونه نيست و اين در صورتى است كه اجزا به ملاك وفاى به ملاك حكم اولى باشد و اين مستلزم تصويب است اما اگر گفتيم كه مودّاى اماره ملاك واقعى را تحصيل نمى كند بلكه تفويت مى شود چون با هم تضاد دارند و آن ملاك ديگر قابل تحصيل نيست در نتيجه تصويب لازم نخواهد آمد. البته اين نوع  اجزاء دليل مى خواهد چون بايد فرض كنيم فعل ظاهرى به گونه اى است كه اگر انجام بگيرد ملاك فعل واقعى، ديگر قابل تحصيل نيست و اين يك نوع ضيق و تقييد در حكم واقعى است كه قبلش نبايد حكم ظاهرى انجام بگيرد و اين خلاف اطلاق دليل آن حكم است و با تمسك به اطلاقات ادله احكام اوليه مى گوييم اعاده در وقت واجب است و بعد از وقت هم قضا لازم است اما اگر دليل خاصى بر اجزاء داشتيم مى فهميم از اين باب بوده است. پس دو نوع اجزاء در احكام ظاهرى متصور است الف) اجزا مستلزم تصويب و يا حكم تخييرى است كه از آن تعبير مى كنيم به اجزاى استيفاء يعنى موداى حكم ظاهرى همان ملاك واقع را استيفا مى كند و چنين اجزائى مستلزم آن است كه حكم واقعى از ابتدا بر جامع به نحو تخييرى قرار بگيرد زيرا كه يك ملاك بيشتر نيست كه آن هم در جامع ميان دو فعل است و ب) نوع ديگر اجزاء بملاك تفويت كه در اين صورت حكم واقعى بقاءً ساقط مى شود چون ديگر قابل تحصيل نيست و جائى كه اين چنين باشد ثبوتاً اجزا هست اما تصويب و تخيير در حكم واقعى نيست بلكه حكم واقعى تعيينى باقى مى ماند چون كه ملاكش تعيينى و مستقل است و اگر در موداى ما ملاكى باشد آن هم ملاك مستقلى است و هيچ كدام جبران ديگرى را نمى كند ايشان اين تصوير را مى كند و اين تصوير مهمى است و به درد مى خورد زيرا كه امكان اجزا را بدون تصويب و يا تغيير در احكام واقعيه از تعيين به تخيير ثابت مى كند و علتش آن است كه مصلحت واقع تعيينى بوده و تامين نشده و تفويت شده است و در باب تفويت مصلحت تعيينى بقاء آن تكليف ساقط مى شود نه اين كه حدوثاً و از ابتدا تكليف تخييرى بوده باشد و مثل جائى است كه شخص خود را از تكليفى تعجيز كند كه تكليف بقاءً ساقط مى شود و به اين ترتيب هم اجزا ممكن مى شود و هم حكم واقعى محفوظ مى ماند . اشكال: ممكن است كسى بگويد اگر در فعل ظاهرى هم ملاك باشد و اين ملاك ضد ملاك واقعى كه تعيينى است و استيفا نمى شود باشد و موجب تفويت آن شود درست است كه دو ملاك موجود است نه يك ملاك در جامع و هر كدام تعيينى هستند ولى از آنجا كه به جهت تضاد، مكلف هر دو را با هم نمى تواند انجام دهد مولى نمى تواند به هر دو أمر تعيينى كند بلكه مجبور است أمر تخييرى به احدهما كند و يا به هريك امر كند مشروط به ترك ديگرى كه اين هم أمر تخييرى است ـ صاحب كفايه واجب تخييرى را به همين نحو تفسير مى كند ـ زيرا أمر به ضدين تعييناً محال است ولذا اگر هر دو مساوى بودند أمر تخييرى خواهد شد و اگر احدهما اهم باشد امر به اهم را تعيينى و مطلق مى كند اين جا هم همين طور است اگر كسى بگويد مصلحت واقع تعيينى است و بامصلحت فعل ظاهرى تضاد دارد اگر هر دو مصلحت مساوى باشند از اول امر به احدهما مى كند چون مكلف هر دو را نمى تواند انجام دهد و ملاك ها هم مساوى هستند پس حكم واقعى تخييرى شده و اين تصويب است و اگر واجب واقعى ملاكش اهم است و حكم ظاهرى ملاكش كمتر از آن است و مقدار تفاوت لزومى است امر تعيينى به واقع مى كند و اصلاً امر به ظاهر نمى كند زيرا كه لازمه اش تفويت آن ملاك تعيينى است. ايشان از اين اشكال پاسخ مى دهد كه اين جا با فرض استيفاء فرق مى كند در اينجا امر واقعى بر تعيينى بودن باقى مى ماند چه ملاكى كه در فعل ظاهرى است از نظر اهميت مساوى با آن باشد و چه مساوى نباشد زيرا كه دو ملاك تعيينى مى باشند به طورى كه اگر قابل جمع بودند به هر دو تعييناً و مطلقا امر مى كرد همانند تضاد واجبات در بحث تزاحم و در آنجا خواهيم گفت كه وقتى دو ملاك تعيينى ـ يعنى دو واجب تعيينى ـ با هم تزاحم و تضاد پيدا كنند مثل زيارت كربلا در روز عرفه و وقوف در عرفات در همه موارد امر ترتبى قائل نمى شويم بلكه اگر احد التكلفين وصولش با وصول تكليف ديگر با هم جمع نمى شود آن تكليف بر اطلاق و تعيينى بودن خود باقى مى ماند و قيد نمى خورد حتى بنابر ترتب اما اگر هر دو قابل وصول بودند اطلاق هر دو موجب طلب ضدين مى شد كه امر تخييرى يعنى دو وجوبى كه امر به هريك مشروط به ترك ديگرى خواهد بود وليكن آنهم در جائى است كه احدهما مشروط به قدرت شرعى نباشد و الاّ ديگرى بازهم مطلق و تعيينى بوده و رافع أمر مشروط به قدرت شرعى خواهد شد و در اين جا اين گونه است كه اگر أمر واقعى واصل شود امر ظاهرى موضوعش مرتفع مى شود و لذا امر واقعى بر تعيينى بودن و اطلاق خود باقى مى ماند و مانند تزاحم و تضاد ميان دو واجبى مى شود كه يكى مشروط به قدرت عقلى باشد و ديگرى مشروط به قدرت شرعى كه تكليفى كه مشروط به قدرت عقلى است بر اطلاق و تعينيت خود باقى مى ماند و ديگرى مشروط است و در اين جا چون حكم ظاهرى مشروط به عدم وصول حكم واقعى است پس ملاك حكم ظاهرى مشروط به عدم صول حكم واقعى است كه اگر واقعى واصل شود موضوع ملاك در حكم ظاهرى مرتفع مى شود و هر دو ملاك قابل تحصيل است پس اطلاق حكم واقعى بر جاى خود باقى مى ماند و مقيد به ترك موداى اماره نمى شود و در حقيقت در تزاحم خواهيم گفت كه در مورد تزاحم، ترتب مشروط به دو شرط است يكى اين كه ضد ديگر تكليفش واصل باشد و دوم اينكه مشروط به قدرت شرعى نباشد و در اين جا حكم ظاهرى مانند مشروط به قدرت شرعى مى باشد كه با وصول حكم واقعى مرتفع مى شود پس جعل أمر مطلق و تعيينى به واقع در ما نحن فيه محذور امر بضدين را ندارد و در اين جا مولى از اول حكم واقعى را مطلق و تعيينى قرار مى دهد همانند ملاك تعيينى كه داردو اين در صورتى است كه قائل شويم قدرت در تكليف شرط است و اما كسانى كه قدرت را اصلاً شرط در تكليف نمى دانند و شرط در تنجيز مى دانند اين ها نياز به اين قيد هم ندارند زيرا خطابات را عام مى دانند و در مورد تزاحم هم آنها را مقيد به ترك ديگرى نمى دانند و مثلاً خطابات را قانونى و مطلق مى دانند ـ حتى در مورد تزاحم ـ و ترجيح اهم بر مهم را به حكم عقل مى دانند كه در اين صورت ديگر تعيينى و مطلق بودن تكليف واقعى روشن تر خواهد بود . پس طبق اين نحو از اجزاء يعنى اجزاء به جهت عدم امكان تدارك ملاك واقعى حكم واقعى از ابتدا بر اطلاق خود باقى است و تنها بقاء بعد از كشف خلاف و انجام دادن مودّاى حكم ظاهرى از باب عجز ساقط مى شود. اما اشكال اين كه اگر مصلحت واقعى بيشتر و أهم باشد نبايد مولى با وجود تفويت أمر ظاهرى مى كرد اين همان شبهه ابن قبه است و در جاى خود پاسخ داده مى شود و يا از باب طريقيت مى گويند اين مقدار تفويت به هر حال بوده است و يا بنابر سببيت هم مصلحتى را يا در جعل و يا در سلوك اماره در نظر مى گيرد و مهم اين است كه حكم واقعى بر تعينيت خود ملاكا و خطابا باقى مى ماند و اين نحو اجزاء مستلزم تصويب نخواهد بود و اين كه در بحث اجزاء حكم ظاهرى بعضى گفته اند قبول اجزا در حكم ظاهرى مستلزم تصويب يا تغيير حكم واقعى از تعيينى بودن به تخييرى بودن است صحيح نيست و لازمه اين مطلب آن است كه اگر جائى اجزا در حكم ظاهرى ثابت شود ـ مثلاً ميرزا در باب عبادات مى گويد اجماع بر اجزاء در مورد تبدل تقليد است ـ در اين صورت بايد تصويب و يا تغيير احكام واقعى را فى الجمله در آنجا قبول كرديم با اينكه اين گونه نيست و لازمه هر اجزائى تغيير حكم واقعى و تصويب نيست بلكه اجزاء حكم ظاهرى بدون تصويب و تغيير حكم واقعى هم معقول است به نحو دوم از اجزاء كه در آن أمر واقعى تعيينى بوده همانند شخص عالم به آن و تنها اعاده ندارد و بقاءً ساقط مى شود كه همان اجزاء است. از مجموع آنچه گذشت مشخص مى شود كه اجزاء در احكام ظاهرى سه قسم است يك قسم اجزا به ملاك توسعه در شرطيت و جزئيت و امثال آن و بالدقه اجزا نيست و معنايش اين است كه از ادله حجيت كلاً و يا بعضاً استفاده مى شود كه شرط در نماز مثلاً طاهر واقعى نيست بلكه اعم از طاهر واقعى و ظاهرى است و اين مثل اين است كه جزئيت سوره براى ذاكر جزء باشد و يا جهر و اخفات شرطيت ذكرى باشد كه اگر ذاكر نبود اصلاً واجب نيست و يا در اصل حكم مانند وجوب قصر در سفر مخصوص به عالم به وجوب قصر بر مسافر است و يك قسم ديگر اجزاء حكم ظاهرى اجزا از باب سببيت است يعنى عمل به حكم ظاهرى تمام ملاك حكم واقعى را استيفاء مى كند كه اين نوع اجزا مستلزم تصويب و تغيير حكم واقعى از تعيينى به تخييرى است و اين را اماميه قائل نيستند و يك نوع سوم هم اين است كه حكم ظاهرى موجب سقوط حكم واقعى بقاءً است چون كه ملاكش قابل تدارك نيست و اگر دليلى بر اجزاء در يك حكم ظاهرى قائم شود مى شود گفت از اين باب است . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (217) 20/09/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 217 يكشنبه 20/9/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجزا احكام ظاهريه بود و عرض شد كه از حكم ظاهرى در دو مقام بحث مى شود مقام اول جائى كه كشف خلاف به وسيله علم وجدانى صورت گيرد كه حكم ظاهرى ـ چه اماره باشد و چه اصل ـ بر خلاف واقع است. مقام دوم: جائى است كه تبدل حكم ظاهرى و انكشاف بالتعبد شود يعنى يك حكم ظاهرى در ابتدا بوده است و بعد موضوع آن حكم ظاهرى به جهتى رفع شده و حكم ظاهرى ديگرى جايگزين شده است كه مودّاى آن بر خلاف حكم ظاهرى اول است مثل مواردى كه مكلّف از مجتهد حى كه فتوايش خلاف مجتهد ميت است تقليد مى كرده است يا اين كه مجتهد مخصصى براى عمومى پيدا كرده يا قاعده اى را اجرا مى كرده كه بعداً معلوم شده آن قاعده جارى نيست و مقتضاى آن مخصص و يا اصل بر خلاف حكم ظاهرى اول است و اين را انكشاف خلاف تعبدى مى گوئيم چون حكم ظاهرى دوم تعبدى است و بر خلاف آن حكم اول است كه عمل شده مى باشد حال آيا اعاده دارد يا خير و همچنين قضا دارد يا ندارد؟ در مقام اول عرض شد كه اجزاء حكم ظاهرى بر خلاف اطلاقات حكم واقعى است چون در فقه ما احكام واقعى مشترك و فعلى هستند و قائل به تصويب نيستيم و ادله اشتراك عالم و جاهل حكم واقعى را در مورد اماره يا اصلى كه بر خلاف واقع قائم شده است ثابت و فعلى مى كند پس اعاده يا قضا دارد يعنى مقتضاى آنها عدم اجزا بود و قائلين به اجزا يكى از سه مسلك را بايد قائل شوند كه هر سه نا تمام و باطل بود. 1 ـ مسلك اول استفاده توسعه در شرائط و اجزاء مركبات شرعى كه صاحب كفايه در برخى از احكام ظاهرى مطرح كرده بودند و برخى مثل آقاى برجرودى آن را توسعه دادند و در همه احكام ظاهرى قائل شده اند كه اگر يك حكم ظاهرى جزء يا شرطى را تعبداً ثابت كرد اين تعبد اگر چه ظاهرى است و نه واقعى ولى از ضم اين حكم ظاهرى به ادله شرائط و اجزاء مركب شرعى استفاده مى شود كه شارع مى خواهد آن قيد را توسعه واقعى بدهد و بگويد مثلاً شرط در نماز لباس طاهر واقعى نيست بلكه اعم از طاهر واقعى و ظاهرى است و اين مسلك اول بود و اين مسلك رد شد و گفتيم كه چنين استفاده اى از ادله احكام ظاهرى نمى شود حتى حكم ظاهرى كه در آن جعل حكم مماثل شده باشد. 2 ـ مسلك دوم سببيت حكم ظاهرى بود كه بنابر آن گفته مى شود مقتضاى اطلاق سببيت، وافى بودن حكم ظاهرى به تمام مصلحت واقع است يا به نكته عقلى كه اگر نباشد تفويت مصلحت واقع لازم مى آيد يا به نكته استظهارى و اين اطلاق اقتضاى اجزا را دارد و گفته شد اين مسلك هم تمام نيست زير آن سببيتى كه وافى به تمام ملاك باشد سببيت معتزلى و يا اشعرى است كه ما اين دو را قبول نداريم و مستلزم تصويب است و سببيت به معناى ديگرى كه حكم ظاهرى واجد مصلحتى غير از مصلحت واقعى باشد و يا جبران به نحو مصلحت سلوكى باشد كه مستلزم تصويب نباشد اجزا را هم ثابت نمى كند پس سببيتى كه مستلزم اجزا است مستلزم تصويب است و سببيتى كه مستلزم تصويب نباشد مستلزم اجزا هم نيست و اعاده و قضا لازم است علاوه بر اين كه اصل سببيت در احكام ظاهرى صحيح نيست و مصلحت حكم ظاهرى طريقى محض است پس نه كبراى سببيت صحيح است و نه صغرى آن يك. 3 ـ مسلك سومى هم مسلك شهيد صدر است كه گفته اند اگر فرض شود در حكم ظاهرى ملاكى باشد كه با ملاك واقع قابل جمع نباشد ـ حال يا بنابر سببيت يا بنابر طريقيت ـ به اين معنى كه اگر كسى فعل ظاهرى را انجام داد مصلحت فعل واقعى ديگر قابل تحصيل نخواهد بود مثل همان فرض كه در حكم اضطرارى هم گفتيم كه مصلحت فعل اختيارى ممكن است مشروط باشد به اين كه فعل اضطرارى قبلاً انجام نشود اين فرض هم در اين احكام ظاهرى معقول است و مستلزم اجزا است چون درست است كه فعل واقعى مصلحت دارد و مصلحت آن هم تحصيل نشده است اما از باب تعجيز ديگر قابل تحصيل نيست و لذا اعاده و قضا ساقط مى شود اين مسلك هم دليل ندارد بلكه دليل بر خلاف آن است زيرا كه مقتضاى اطلاق ادله واقعى نفى تقيد ماموربه واقعى به اين قيد كه قبل آن ماموربه ظاهرى انجام نگرفته، مى باشد در نتيجه اين مسلك هم صحيح نيست بنابر اين هيچ يك از اين مسالك تمام نبود و مقتضاى اطلاقات ادله احكام واقعى فعليت آن ها در موارد احكام ظاهرى و عدم اجزا است. حكم شك نيز در هريك از سه مسلك را بيان كرديم كه اگر شك كرديم مقتضاى اصل عملى چيست ما آنچه را كه مرحوم صاحب كفايه ذيل بحث سببيت به عنوان شك در سببيت و طريقيت مطرح كرده بودند توسعه داديم و حكم شك را نسبت به هريك از سه مسلك بيان كرديم اين بحث اجزا حكم ظاهرى در مقام اول است يعنى در جائى كه انكشاف خلاف با علم وجدانى باشد كه مجزى نيست و اعاده و قضا لازم است الا در مواردى كه دليل خاص بيايد و بگويد جزء و شرط ذكرى است و جائى كه شخص جاهل باشد آن قيد ديگر قيديت ندارد مثل مواردى كه غير از اركان نماز باشد كه قاعده (لاتعاد) جزئيت و شرطيت غير اركان را نفى مى كند و براى كسى كه نماز را بدون آن قيد جاهلاً يا ناسيا خوانده است و بعد معلوم شد آن قيد را نداشته است اعاده لازم نيست وليكن اين از باب اجزا حكم ظاهرى نيست بلكه از باب قصور وضيق شرطيت و جزئيت است كه به وسيله دليل (لاتعاد) و يا ادله خاصه ديگر در فقه ثابت مى شود مثلاً در فقه ثابت شده است كه اگر با لباس نجس نماز خوانده اعاده نمى خواهد يا در باب قصر و اتمام روايت خاص آمده است كه اگر جاهل به وجوب قصر باشد نماز تمام در سفر صحيح است و اين از باب اجزا نيست و از باب قيد خوردن دليل شرطيت با ادله خاصه يا با ادله عامه مثل قاعده لاتعاد است . بحث باقى مانده مقام دوم و تبدل حكم ظاهرى است كه انكشاف خلاف بالتعبد است نه بالوجدان كه اين جا نكات ديگرى دارد كه در اين مقام از مقتضاى قاعده بحث مى كنيم كه مقتضاى قاعده چيست اما اين كه در بعضى از احكام ظاهرى ممكن است دليل خاص بر اجزاء آن باشد بحث فقهى است و بحث ما اصولى است يعنى مقتضاى قاعده را با قطع نظر از دليل خاص بحث مى كنيم و نكته اى را قبل از ورود به اين بحث عرض مى كنيم كه اين حكم ظاهرى وقتى كشف خلاف تعبدى و يا وجدانى مى شود كه تنها كشف شود مودّاى حكم ظاهرى اول مطابق واقع نبوده است نه اين كه كشف شود كه حكم ظاهرى غلط بوده است و اصلاً موضوع نداشته است و خيال مى شده حكم ظاهرى بوده است يعنى در حقيقت دونوع تبدل حكم ظاهرى اول در كار است صورت اول اين كه كشف مى شود اصلاً آن حكم ظاهرى نبوده است مثلاً مجتهد به خبرى استناد كرده است كه فكر مى كرده راوى آن ثقه است و آن خبر حجّت است و بعد معلوم مى شود كه ثقه نبوده است ـ خيال مى كرده ثقه است ـ اين جا هم حكم ظاهرى رفع شده است ولى اين كشف عدم وجود آن حكم ظاهرى از اول است كه اشتباه مى كرده كه اين حكم ظاهرى را دارد و اين تبدل حكم ظاهرى نيست بلكه اين كشف عدم آن حكم ظاهرى است و از موارد كشف خلاف قطع است يعنى قطعى را كه به حكم ظاهرى داشته خلاف واقع بوده است مثل اين كه قطع به طهارت واقعى داشته باشد و سپس كشف شود صحيح نبوده است كه در اينجا اصلاً حكم ظاهرى نبوده تا بحث از اجزاى آن شود. صورت دوم اين كه حكم ظاهرى واقعاً فعلى بوده است و تنها موداى آن خلاف واقع بوده است مثلاً روايت معتبر يا اطلاق در دليل بوده است و مجتهد فحص هم كرده است و مخصصى پيدا نكرده است و بعد به مخصصى رسيده است كه بعد از آن ديگر اطلاق بر او حجت نيست ولى قبل از كشف مخصص واقعاً آن اطلاق در حق او حجت بوده است و بعد از علم بقاءً از حجيت ساقط مى شود نه از ابتدا و آنچه كشف خلاف شده است خود حكم ظاهرى نيست بلكه موداى آن است يعنى واقع نبوده است و مطابق واقع نبودن حكم ظاهرى به معناى نبودن آن حكم ظاهرى نيست بلكه به معناى خطا بودن مودّاى آن حكم ظاهرى است و در جائى كه فقيه فتوايش متبدل مى شود نسبت به مقلد از موارد تبدل حكم ظاهرى است چون فتواى مجتهد اول واقعاً برايش حجت بوده است ولى نسبت به خود مجتهد اين دو صورت دارد زيرا اگر از باب تبدل باشد به معناى نبودن حكم ظاهرى نيست مانند مثال اطلاقى كه ذكر كرديم و در اين صورت مثل مقلد است ولى در جائى كه كشف شود اصلاً آن حكم ظاهرى اشتباه بوده است اين جا نسبت به خود مجتهد از باب كشف عدم وجوب حكم ظاهرى است و براى خود او احدى نبايد قائل به اجزا شود چون براى وى حكم ظاهرى در كار نبوده است بلكه قطع اشتباهى به آن داشته كه قطع هم مجزى نيست ولى براى مقلد چون فتواى مجتهد براى او حجت شرعى است هر چند مطابق واقع نباشد موضوع حجيت حدوثاً محفوظ بوده است چه مجتهد اشتباه كرده باشد و چه اشتباه نكرده باشد ولذا حكم مجتهد و مقلد اين جا فرق مى كند كه اگر كسى قائل به اجزاى حكم ظاهرى باشد بر مقلد اعاده و قضا لازم نيست وليكن بر مجتهد واجب است و اين تفكيك در احكام ظاهرى است و اشكالى هم ندارد. حال در اين جا بايد وارد اصل بحث شويم كه اگر حكم ظاهرى از حجيت افتاده و حكم ظاهرى ديگرى بر خلاف آن قائم شود مقتضاى قاعده چيست آيا اجزاى حكم اول است و يا عدم اجزاء آن؟ و اين تبدل و يا انكشاف خلاف حكم ظاهرى اول تعبداً موارد گوناگونى دارد همچنين مثالهاى زيادى مانند اين كه مجتهد فوت كند و مقلد به مجتهد ديگرى رجوع كند كه طبق فتواى مرجع حى نمازش را بايد اعاده يا قضا كند يا خود مجتهد به اطلاقى تمسك كرده باشد و بعد اتفاقاً مخصص آن پيدا شود مثلاً با استصحاب وجوب جمعه را ثابت كرده باشد و بعد روايت معتبرى پيدا شود كه مى گويد نماز جمعه مختص به زمان حضور است و اماره حاكم بر استصحاب است حال اعاده و قضاء دارد يا خير؟ اين موارد را به پنج صورت مى توان طبقه بندى نمود . 1 ـ صورت اول آن كه حكم ظاهرى دوم اماره باشد كه لوازمش حجت است مثلاً مجتهد با اماره اى به اين نتيجه رسيد كه فريضه روز جمعه ظهر است و قبلاً با استفاده از اطلاق (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعه) و يا استصحاب بقاى نماز جمعه در عصر غيبت قائل به وجوب آن بود كه ديگر آن اطلاق و يا استصحاب حجت نخواهد بود و چون اماره لوازمش حجت است لازمه اش اين است كه وظيفه وى ظهر بوده است و بايد نماز را اگر وقت است اعاده و اگر بعد از وقت است قضا كند و خيال نشود كه اماره سابق هم حجت بوده است و حكم ظاهرى دوم حجيت آن را رفع نمى كند زيرا جوابش روشن است كه حكم ظاهرى دوم حجيت اولى را نفى نمى كند كه معذريت و منجزيت است اما مودّاى آن ـ يعنى حكم ظاهرى ـ رانفى مى كند يعنى حجيت و معذريت و يا منجزيت آن حدوثاً بوده است و رفع نمى شود اما آن حكم واقعى كه موداى حكم ظاهرى اول بوده است به وسيله اماره كشف مى شود كه نبوده است چون اماره لوازمش را ثابت مى كند يكى از لوازمش فوت فريضه است كه ثابت مى شود و بايد اعاده يا قضا كند پس در صورتى كه تبدل حكم ظاهرى اول با اماره ديگرى باشد تمام آثار آن مودّا و واقع را بار مى كند ـ چه اعاده و چه قضا ـ ولذا در مورد تبدل فتواى مجتهد بايد تمام آثار واقع را طبق فتواى مجتهد دوم بار كند و اين منافات با حجيت سابق فتواى مجتهد ميت ندارد پس خيال نشود منافات با حجيت حكم ظاهرى اول دارد و اين معنايش عدم اجزاء در اين صورت اول است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (218) 21/09/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 218 دوشنبه 21/9/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد اصوليون در بحث اجزا از حكم ظاهرى در دو مقام بحث كرده اند مقام اول حكم ظاهرى كه كشف خلاف به وسيله علم وجدانى بشود كه بحث گذشته واصلى بود مثل اين كه كسى با قاعده طهارت در لباس يا بدن، نماز بخواند و بعد كشف شود كه آن قيد و يا شرط يا جزء واجب كه با حكم ظاهرى آن را احراز كرده بود مطابق واقع نبوده است كه بحث مى شود ايا مجزى است يا نه و اعاده در وقت و يا قضا در خارج وقت لازم است يا خير؟ و اين مبتنى بر يكى از سه مسلك است مسلك صاحب كفايه كه توسعه دادن در ادله قيود و شروط واجب است يا مسلك سببيت يا مسلك تفويت و گفتيم هيچ كدام از آنها تمام نيست چون احكام واقعى فعلى است و مشترك است بين عالم و جاهل و در حق جاهل مرتفع نيست پس بايد اعاده و يا قضا كند و بدين ترتيب اصل بحث عدم اجزا حكم ظاهرى تمام مى شود. اما مقام دوم جايى است كه تبدل حكم ظاهرى شده است كه از آن تعبير مى كنند به كشف خلاف حكم ظاهرى اول تعبداً با حكم ظاهرى ديگرى مثلاً مجتهد به اطلاقى عمل كرده و بعد مخصصى براى آن پيدا كرده است و يا بينه قائم شده است كه نماز بدون وضو بوده در حالى كه با استصحاب وضو مثلاً نماز خوانده است و كشف خلاف وجدانى نشده بلكه با حكم ظاهرى ديگرى كشف خلاف حكم ظاهرى اول شده است. در اينجا اصل اين كه چرا اين بحث را اصوليون به طور جداگانه كرده اند بايد توضيح داده شود تا مقصود از مقام دوم مشخص شود زيرا ممكن است اشكال شود بعد از اين كه گفته شد حكم ظاهرى مجزى از حكم واقعى نيست ديگر جائى براى بحث در مقام دوم نمى ماند زيرا گفته شد احكام ظاهرى طريقى هستند و هيچ يك از توسعه شرطيت و جزئيت و يا سببيت و يا تفويت را قبول نكرديم و احكام واقعى فعلى هستند و در مورد احكام ظاهرى مخالف آنها تفويت شده اند پس چرا وارد اين بحث شده اند . پاسخ آن است كه در بحث تبدل حكم ظاهرى ـ كه اين تعبير بهتر از كشف خلاف تعبداً است چون شايد اين حكم ظاهرى دوم اصل و وظيفه عملى باشد و اصلاً اماره نباشد تا كاشف از واقع باشد ـ به دو جهت وارد آن شده اند.  جهت اول: اين كه در فقه در مورد بعضى از احكام ظاهريه كه تبدل حاصل مى شود ادعاى اجزا شده است و آن در خصوص عبادات و مخصوصاً درمورد تبدل تقليد كه حجيت فتوا، حكم ظاهرى است مثلاً كسى مقلد مجتهدى بوده است و به جهت فوت يا غيره مقلد مجتهد ديگرى مى شود كه فتواى وى با قبلى فرق دارد مثلاً مجتهد اولى مى گويد غسل با ترتيب بين سر و گردن و تمام بدن صحيح است ولى مجتهد دومى مى گويد غسل ترتيب سه قسمتى است و اگر چپ را قبل از راست بشويد غسل باطل است در اين جا گفته شده است اين تبدل كه علم وجدانى نيست و معلوم نيست واقع كدام است موجب قضا و اعاده نمى شود حال اين از چه بابى است از باب اجزا است يا از باب ديگرى است كه نتيجه آن اجزا است بحث شده است و اين را در باب كشف خلاف با علم وجدانى مطرح نمى كنند و بحث فقهى مخصوص تبدل حكم ظاهرى آنهم تبدل در تقليد و حجيت فتوى است و لذا اين بحث را كه بحث فقهى است جدا بحث كرده اند . جهت دوم: اين كه در برخى از موارد وقتى حكم ظاهرى اول متبدل شده و خطايش ثابت مى شود و حكم ظاهرى ديگرى بر خلاف آن مى آيد بازهم اعاده و يا قضا واجب نمى شود يعنى نتيجه اجزا است اگر چه از باب مجزى بودن حكم ظاهرى اول نيست ـ ولذا اگر كشف خلاف وجدانى مى شود اعاده يا قضا واجب بود ـ، بلكه از اين باب است كه حكم ظاهرى دوم نمى تواند اثبات وجوب اعاده و يا قضا را بكند چون در موضوع قضا مثلاً عنوانى اخذ شده است كه قابل اثبات نيست و برائت از آن جارى ى شود و هر چند اين مطلب بالدقة اجزا حكم ظاهرى نيست ولى نتيجه اش نتيجه اجزا است لهذا لازم است بحث شود كه در مورد تبدل حكم ظاهرى و يا انكشاف خلاف آن با حكم ظاهرى ديگرى در چه صورتى فى الجمله اثر اجزا كه نفى اعاده و يا قضا است ثابت مى شود و در چه مواردى ثابت نمى باشد . اين دو نكته بايد گفته مى شد تا مشخص شود چرا مقام دوم در اين بحث اصولى آمده است با اينكه در مقام اول مجزى نبودن حكم ظاهرى ثابت گشته است و اين مقدمه قبل از ورود به بحث از مقام دوم لازم بود و موضوع بحث در مقام دوم هم تنها تبدل حكم ظاهرى به حكم ظاهرى ديگرى نيست بلكه اوسع از تبدل به حكم ظاهرى و يا وظيفه عملى ديگرى است كه اين وظيفه عملى ديگر ممكن است وظيفه شرعى و اماره يا اصل باشد وممكن است اصل عقلى باشد ولذا تعبير از عنوان مقام دوم به تبدل حكم ظاهرى به اصل و يا اماره بر خلاف، بهتر از تعبير به انكشاف خلاف است. تبدل حكم ظاهرى به اماره اى كه بر خلاف آن است و كشف خلاف تعبدى است روشن است و اما تبدل حكم ظاهرى به اصل كه بر خلاف حكم ظاهرى قبلى باشد در جائى است كه آن اصل الزامى باشد كه بر خلاف فعل ظاهرى انجام شده است و اصول عملى الزامى چهار تا است 1) استصحاب وجوب و الزام است كه اصل الزامى است زيرا كه استصحاب هم ترخيص را ثابت مى كند و هم الزام را بر حسب حالت سابقه اش بر خلاف اصل طهارت و يا حليت كه ترخيصى هستند 2) اصل اشتغال عقلى در موارد شك در امتثال است كه از آن تعبير مى شود به (شغل يقينى مستدعى فراغ تعيينى است) و 3) اصل احتياط در اطراف علم اجمالى است كه از آن به منجزيت علم اجمالى تعبير مى شود و اين غير از شك در امتثال و اصل اشتغال قبلى است و جائى كه علم اجمالى منحل نباشد عقل حكم به وجوب احتياط مى كند و 4) اصل اشتغال ذمه به غرض مولوى است كه آن را هم مرحوم آخوند در بحث تعبدى و توصلى و در بحث دوران امر بين اقل و اكثر مطرح كرده است كه در موارد شك در سقوط غرض معلوم مولا است و در حقيقت همان اصل اشتغال در مورد شك در امتثال را توسعه مى دهد و مى گويد مربوط به تكليف فعلى معلوم نيست بلكه غرض را هم شامل مى شود و اگر مكلف علم به غرض مولا پيدا كرد كه با امتثالش آن غرض حاصل شده است يانه در اين جا هم اصل اشتغال عقلى جارى است و بايد يقين به حصول و سقوط آن غرض پيدا كند و اصل اول از چهار اصل الزامى يعنى استصحاب، شرعى است ولى سه اصل ديگر اصول الزامى عقلى مى باشند حال لازم است وارد بحث در مقام دوم و حالات و فروض تبدل حكم ظاهرى شويم.  صورت اول : همان تبدل حكم ظاهرى به اماره و يا انكشاف خلاف تعبدى بود مثلاً فتواى مجتهد بر اين بوده است كه نماز جمعه واجب است و از اطلاق آيه جمعه اين را استفاده كرده است و بعد روايتى معتبر پيدا مى كند كه در زمان غيبت نماز جمعه مشروع نيست و اين تخصيص آيه است و براى حكم اولى كه انجام داده كه طبق اطلاق آن آيه بوده مخصص پيدا كرده است و از حالا به بعد آن اطلاق ديگر حجت نيست و اماره مخصص حجت است كه مى گويد فريضه، ظهر است نه جمعه حال در وقت بايد اعاده كند و در خارج وقت بايد قضا كند در اين موارد شبهه حكميه است و تبدل به اماره در شبهات موضوعيه هم همين طور است مثلاً قاعده فراغ را در نماز جارى مى كند و مى گويد نمازى كه خواندم با وضو بوده است و بعد بينه قائم مى شود كه نمازى كه خوانده بدون وضو بوده است و اين مى شود حجت و بينه كه اماره بوده و بر قاعده فراغ مقدم است و اين تبدل حكم ظاهرى به صحت به اماره بر بطلان نماز است كه در  هر دو شبهه جارى است چون كه اماره لوزامش هم حجت است و موضوع اعاده يا قضا را ثابت مى كند حتى اگر قضا به أمر جديد باشد و عنوان فوت كه لازمه عدم اتيان به واجب در وقت است در موضوعش اخذ شده باشد زيرا كه لوازمش هم حجت است چه شبهه موضوعيه باشد چه شبهه حكميه پس هم اعاده در وقت لازم است و هم قضا در خارج وقت واجب مى شود چون اماره وقتى كه گفت نماز شما بدون وضو بوده است لازمه اش اين است كه تكليف واقعى در وقت فعلى و باقى است پس اعاده واجب مى شود و اگر خارج وقت هم باشد فوت آن را ثابت مى كند چون لوازم عقلى با اماره ثابت مى شود پس اماره هم موضوع وجوب قضا را ثابت مى كند و هم موضوع اعاده را و فرقى هم بين شبهه موضوعى و حكمى از اين جهت نيست. در اينجا دو اشكال شده است يك اشكال اصولى و يك اشكال فقهى. اما اشكال اصولى اين است كه اماره اى كه قائم مى شود از زمان قيامش حجت است و قبلاً نبوده است تا حجت باشد و در زمان قبل همان حكم ظاهرى اول بوده است و آن هم بقاءً مرتفع مى شود نه حدوثاً پس قبلاً آن فتوا يا اطلاق درحق آن مقلد يا مجتهد حجت بوده است حقيقةً و واقعا يعنى حكم ظاهرى قبلى در زمانش فعلى بوده است و بقاء رفع مى شود نه حدوثاً حال كه حدوثاً رفع نمى شود مى گوئيم آن عمل هم بايد مجزى باشد و حكم ظاهرى و اماره دوم آن را رفع نمى كند. جواب اين شبهه روشن است كه حكم سابق درست است بقاء از دست مكلف گرفته مى شود ولى حدوثاً بوده است وليكن اين يعنى منجز و معذر بوده است ولى حالا كه حجت دوم در حقش حجت شد و مشخص شد كه واقع انجام نگرفته است و وضو باطل بوده است آن حكم ظاهرى و آن معذ،ر ديگر در دست مكلف نيست بلكه حكم ظاهرى و حجت و اماره برايش حجت است و اين اماره مى گويد آن فعل باطل بوده و فريضه انجام نشده پس فعلاً برمكلف وجوب اعاده يا قضا ثابت است و آن حكم ظاهرى يا اماره قبل نسبت به اين حكم كه مربوط به زمان حال است حجت نيست چون كه از حجيت بقاءً ساقط شده است و فرض بر اين است كه حكم ظاهرى هم واقع را عوض نمى كند بلكه فقط معذر و منجز بوده است پس وقتى كه حكم دوم نيامده بود آن حكم ظاهرى معذر بود و نفى وجوب اعاده يا قضا را مى كرد چون حجت بود و اثبات مى كرد كه فريضه واقعى در وقت انجام شده است وليكن وقتى اماره دومى آمد مى گويد فريضه و واجب واقعى تفويت شده است و نماز انجام شده باطل بوده است و اثرش كه اعاده يا قضا است  فعلاً بر ذمه مكلف واجب است و اين اثر را اثبات مى كند و حكم ظاهرى اول نمى تواند اين اثر را رفع كند نه واقعاً و نه ظاهراً زيرا رفع واقعى ممكن نيست مگر اين كه حكم واقعى را عوض كند در حالى كه حكم ظاهرى فقط معذر و منجز است و واقع را عوض نمى كند و رفع ظاهرى هم كه به معناى معذريت ترك اعاده يا قضاء است با حكم ظاهرى سابق ديگر ممكن نيست زيرا كه در اين زمان آن معذر و حكم ظاهرى ديگر حجت نيست و ساقط شده است هر چند قبلاً اين معذر بوده است و معذريت و منجزيت مادام موجدا به كار مى آيد و وقتى ساقط شود ديگر معذر و منجزنيست و حكم ظاهرى فعلى مكلف حجت است كه اثبات وجوب اعاده و قضا را مى كند. پس اين شبهه جوابش روشن است. اما اشكال فقهى كه اين جا شده است اين است كه در خصوص عبادات و در باب تقليد گفته شده است با اين كه مقتضاى اماره دوم اعاده و قضا افعال سابق است در عين حال گفته شده است از نظر فقهى مشهور فقها يا اجماع بر آن است كه اعاده يا قضا آنها واجب نيست و قائل به اجزا شده اند البته كلمات و استدلالات مختلفى شده است مرحوم ميرزا در عبادات مطلقا قائل به اجزاء شده و برخى در خصوص باب تقليد قائل به اجزاء يا عدم وجوب اعاده يا قضا شده اند برخى درا ين بحث فقهى به اجماع تمسك كرده اند كه بايد به قدر متيقن آن اكتفا كرد چون اجماع دليل لبى است و بعضى به عسر و حرج تمسك كرده اند كه اگر بنا باشد اعمال سابق اعاده و قضا شود عسر و حرج لازم مى آيد. بهترين دليل تمسك به سيره متشرعه است زيرا كه سيره بر اين نبوده است كه اگر مقلّد شخصى فوت كند و يا به هر جهتى مقلد به ديگرى رجوع كرد لازم باشد همه اعمال سابق را چك كنند و دو باره آنها را كه مطابق با فتواى بعدى نيست اعاده يا قضا كنند. وجه ديگرى هم گفته شده است كه به نظرم در مستمسك آمده است كه دليل تقليد از مجتهد دوم اطلاق ندارد و اثبات حجيت فتواى وى را تنها نسبت به آينده مى كند نه نسبت به اعمال گذشته كه طبق فتواى حجت در آن زمان بوده است و حجت فتوى و صحت تقليد دليل مى خواهد و دليلش سيره و اجماع است و بيش از اين از دو دليل مذكور ثابت نمى شود و در حقيقت قصور در حجيت فتواى لاحق است. اين وجوه به استثناى سيره كه فى الجمله قابل قبول است مابقى قابل نقد است مثلاً در اين آخرى مى شود گفت دليل تقليد وحجيت فتواى مجتهدين بر مقلدين تنها سيره متشرعه و اجماع نيست بلكه ادله لفظى و سيره عقلاء است كه آنها فتواى عالم را براى جاهل حجت و اماره و طريق قرار داده است و لوازمش را نيز حجت قرار مى دهد ـ چه لازم امر سابق باشد و چه أمر لاحق ـ لازم عسر و حرج هم خيلى روشن نيست زيرا اين گونه نيست كه در اركان نماز هميشه اختلاف ميان فقها باشد و اجماع را هم نمى شود ادعا كرد چون اين مسأله در كلمات فقهاى گذشته عنوان نشده است و تفصيل آن در فقه است و ما وارد آن نمى شويم و بحث اصولى مشخص است كه چون اماره لوازمش حجت است هم اعاده را ثابت مى كند و هم قضا را، اين روشن است و مهم تبدل حكم ظاهرى به اصل است كه چهار صورت دارد و بايد آنها را بحث كرد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (219) 22/09/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 219 سه شنبه 22/9/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در انكشاف خلاف حكم ظاهرى به تعبد بود و گفتيم اگر حكم ظاهرى متبدل شد به حكم ظاهرى ديگرى اين تبدل حكم ظاهرى اول به دوم و يا انكشاف خلاف تعبدى، اصل عدم اجزا است چون كشف شده است كه تعبدا حكم واقعى انجام نگرفته است پس بايد اعاده بكند در وقت يا قضا كند در خارج وقت  ولى اين بحث را اين جا آورده اند با اين كه در جائى كه كاشف علم است قائل عدم اجزا شده اند چون بعضى موارد اين جا حكم به اجزا شده است اما نه به نكته اجزاء حكم ظاهرى اول بلكه به جهت عدم امكان اثبات موضوع قضا و يا اعاده كه در نتيجه شبيه اجزاء است و ديروز عرض شد كه تبدل حكم ظاهرى اگر با اماره باشد ـ چه آن اماره در شبهه حكميه باشد و چه در شبهه موضوعيه ـ چون اماره لوازمش حجت است و آنها را ثابت مى كند پس مى گويد فريضه تو اين نبوده و فريضه واقعى فوت شده است و موضوع اعاده در وقت و قضا در خارج وقت را اثبات مى كند اما اين كه بگوئيم حكم ظاهرى دوم قبلاً نبوده و حكم ظاهرى اول بوده و آن كافى است، جوابش داده شد. اما در مورد تبدل حكم ظاهرى به اصل و يا انكشاف خلاف آن با اصل عملى الزامى چون كه اصول عمليه لوازم عقلى آنها حجت نمى باشد لهذا در برخى موارد نتيجه عدم اعاده ياعدم قضا ثابت مى شود كه نتيجه آن مطابق با اجزاء است هر چند از باب اجزاء حكم ظاهرى نيست و اين مطلب با اختلاف اصول عمليه الزامى و موارد تبدل حكم ظاهرى اول به وسيله آن فرق مى كند و عرض شد كه اصول الزامى چهار تا است يكى استصحاب بقاى تكليف و يا موضوع آن در جائى كه حالت سابقه باشد و دومى اصل اشتغال عقلى در موارد شك در امتثال است و سومى اصل وجوب احتياط در اطراف علم اجمالى و منجزيت آن است و چهارم اصل منجزيت غرض معلوم از طرف مولا است كه شك در آن را برخى مثل شك در تكليف دانسته اند و از اين 4 اصل الزامى اولين آنها حكم ظاهرى شرعى است و باقى اصل الزامى عقلى است و بايد ديد كه در موارد بطلان و ارتفاع حكم ظاهرى اول و تبدل آن به يكى از اين چهار اصل الزامى آيا جائى هست كه نتيجه اجزا باشد يعنى در عين حالى كه اگر اين تبدل قبل از عمل بود بايد آن را انجام مى داديم ولى چون كه بعد از عمل تبدل حاصل شده است ديگر اعاده يا قضا لازم نيست، كه اين همان نتيجه اجزاء است. مرحوم شهيد صدر چهار صورت يا حالت را ذكر مى كند كه در بعضى از آنها نتيجه اجزاء كه نفى قضا يا حتى اعاده باشد ممكن است شكل بگيرد و در حقيقت سعى كرده يك نوع حصر استقرائى و نه عقلى انجام دهند و دو صورت براى تبدل حكم ظاهرى اول به استصحاب الزامى ذكر مى كند كه اصل الزامى شرعى است و دو صورت براى تبدل حكم ظاهرى اول به اصل احتياط عقلى ذكر مى كند كه مجموع مى شود 4 صورت و با صورت قبلى كه تبدل به اماره بود مجموعاً 5 صورت مى شود. صورت اول از اين چهار صورت اين است كه اصلى كه حكم ظاهرى قبلى به آن متبدل شده است استصحاب باشد آن هم در شبهه موضوعى باشد و نه شبهه حكمى كه آن صورت دوم است مثلاً فرض كنيد كسى بر خلاف مشهور قائل بوده است بر اين كه در وضو قاعده تجاوز جارى است همچنان كه در وضو قاعده فراغ پس از اتمام وضو جارى است و وضو هم مثل نماز است كه هر دو قاعده در آن جارى مى باشد حال اگر در اثناء وضو شك در جزء قبل كند مثلاً در حين مسح شك در غسل دست راست يا چپ يا صورت كند و با آن وضو نماز بخواند و سپس روايت معتبرى پيدا كند كه دلالت بر آن دارد كه قاعده تجاوز در وضوء و قبل اتمام آن و بلند شدن از مكان وضوء جارى نيست قهراً براى او قاعده تجاوز در وضو از حجيت خواهد افتاد و وقتى قاعده از بين برود استصحاب عدم اتيان به مسح و يا بقاى حدث در حق وى جارى مى شود كه او را ملزم به اعاده وضوء و نماز مى كند و اين استصحاب در شبهه موضوعيه است زيرا گر چه قاعده تجاوز كه قائل به جريانش بوده كبرى كليه و شبهه حكمى است اما استصحابى كه بعد از آن جارى مى شود در شبهه موضوعيه است زيرا شك در تحقق وضوء و طهارت دارد كه شبهه موضوعيه و خارجيه است و استصحاب بقاء حدث يا عدم مسح رأس كه جارى مى شود استصحاب موضوعى است و البته اگر اين استصحاب هم نبود اصل اشتغال عقلى جارى بود چون شك در فراغ از واجب يقينى و امتثال آن دارد و شك در امتثال مجراى اصل اشتغال عقلى نيز مى باشد و نسبت به حكم ظاهرى اول نيز مى توان مثال شبهه موضوعى ذكر نمود مثلاً اگر شك كند اين آب طاهر است و يا نجس و اصالة الطهاره در آن جارى كند و وضو بگيرد و نماز بخواهد و بعد از نماز يقين پيدا كند كه اين آب قبلاً نجس بوده است كه ديگر قاعده طهارت ـ حكم ظاهرى اول ـ از او گرفته مى شود و استصحاب بقاء نجاست در آن آب جارى مى شود چون استصحاب مقدم بر قاعده است و مانند استصحاب عدم مسح يا غسل در وضوء استصحاب موضوعى است كه اثبات بطلان عمل سابق و بقاى حدث را مى كند. حال اگر اين تبدل و جريان استصحاب قبل از عمل يعنى نماز باشد حكم روشن است كه نمى تواند با آن وضو نماز بخواند چون هنوز نماز نخوانده و شك مى كند كه وضويش كامل است يا نه هم استصحاب بقاء حدث را دارد و هم قاعده عقلى اشتغال در حق وى جارى است. اما اگر اين تبدل بعد از عمل و اداء نماز باشد يعنى در حين عمل اين يقين سابق را نداشت و بعد از عمل يقين سابق به نجاست آب پيدا كرد ـ در مثال دوم ـ و يا كشف عدم جريان قاعده تجاوز در وضو را بعد از نماز فهميد يعنى بعد از نماز مخصص را پيدا كرد ـ در مثال دوم ـ چنانچه هنوز وقت نماز باقى باشد باز هم اعاده لازم است زيرا كه هم شك در امتثال نماز با طهور است وهم استصحاب نفى مى كند تحقق شرط آن را پس در داخل وقت حكم وجوب اعاده است و نتيجه اجزاء در كار نيست.  و اما اگر اين تبدل بعد از وقت حاصل شود نسبت به نمازهاى بعدى قطعاً تجديد وضوء لازم است زيرا كه استصحاب بقاى حدث و اصل اشتغال را دارد حال آيا قضاء نمازى كه قبلاً با اين وضو خوانده شده است و وقتش گذشته واجب است يا خير؟ همانگونه كه صاحب كفايه قبلاً نيز در شك در سببيت و طريقيت فرمودند تفصيل داده شده است و گفته شده است كه اگر قضا تابع اداء باشد و امر جديد نباشد ـ بنابر تعدد مطلوب نسبت به وقت فرايض باز هم قضا واجب خواهد زيرا كه در حقيقت قضاء نيست بلكه شك در أداء همان مطلوب اول است كه مقيد به وقت نبوده است.  همچنين اگر قضا أمر جديد باشد وليكن موضوع آن عدم اتيان به فريضه در وقت باشد زيرا كه استصحاب عدم اتيان فريضه يعنى نماز با وضوء و طهور جارى است و موضوع وجوب قضا را كه عنوان عدمى است ثابت مى كند. اما اگر موضوع وجوب قضا عنوان فوت باشد كه وجودى است و منتزع از عدم اتيان فريضه و گذشت وقت است اصل برائت از قضا جارى مى شود زيرا در فعلى شدن اين واجب جديد شك مى شود و چون موضوع فوت است و فوت عنوان وجودى است كه لازم عقلى عدم اتيان در وقت است با استصحاب ثابت نمى شود و اصل مثبت است بلكه بر عكس استصحاب عدم تحقق فوت يا قاعده حيلوله، نفى وجوب قضا را مى كند و بدين ترتيب قضا نفى مى شود كه همان نتيجه اجزاء است نسبت به قضا فقط وليكن از باب اجزاء حكم ظاهرى اول نيست بلكه  از باب عدم امكان اثبات موضوع وجوب قضا و جريان اصل برائت يا قاعده حيلوله است كه در جائى كه حكم ظاهرى اول هم در كار نباشد باز هم وجوب قضا نفى مى شود مانند جايى كه با غفلت از جزء يا شرطى نماز بخواند و بعد از آن شك كند كه آن جزء بوده است يا خير كه قاعده فراغ در موارد غفلت جارى نيست بازهم در وقت اعاده لازم است و اگر اين شك در خارج از وقت حاصل شود قضا واجب نيست به جهت اصل برائت و قاعده حيلوله كه شايد روحش همان استصحاب عدم فوت باشد. با اين وجود در مانحن نسبت به زمان عمل، حكم ظاهرى بر صحت هم نداشته است بلكه غافل از صحت و بطلان بوده است.  پس در حقيقت تفصيل ميان اعاده و قضا در اين صورت از تبدل حكم ظاهرى به استصحاب در شبهه موضوعيه مربوط به اجزاء حكم ظاهرى اول نمى باشد بلكه به جهت جريان اصل شرعى و عقلى منجز اداء در داخل وقت و جريان اصل مؤمن شرعى بلكه و عقلى ـ بنابر قبول قبح عقاب بلابيان ـ از قضا در خارج از وقت است كه در غير موارد تبدل حكم ظاهرى نيز تصوير دارد. پس اگر در فقه در باب قضاى فوائت و فرائض از ادله عنوان فوت را استفاده كرديم ـ كه مشهور اين را استفاده كرده اند كه موضوع قضا فوت است و عدم فريضه نيست ـ در اين صورت مى تواند قائل شود به عدم وجوب قضا بر اين مكلفى كه حكم ظاهرى اولش متبدل شده به استصحاب عدم اتيان به واجب در وقت پس تفصيل بين وجوب اعاده و وجوب قضا در اين صورت ثابت مى شود و اين از باب مقتضيات اصول عمليه اى كه در حق مكلف جارى مى شود و ربطى به اجزاى حكم ظاهرى ندارد. در اين جا اشكالى را مرحوم ايروانى ذكر مى كند و مى گويد طبق اين مبنا نقضى وارد مى شود كه در فقه به آن ملتزم نمى شويد و آن در جائى است كه مكلف در وقت، شك كرده و استصحاب نجاست و يا بقاى حدث و يا عدم اتيان فريضه در حق وى جارى شده باشد وليكن عمداً نماز را اعاده نكند تا وقت خارج شده و قضا شود بازهم در خارج وقت نبايد قضا بر وى واجب باشد زيرا كه وجوب قضا تكليف جديدى است كه مشكوك است و موضوعش هم فوت فريضه است و مكلف احتمال مى دهد كه فريضه را انجام داده باشد و علم به فوت آن ندارد چون علم به عدم مسح يا نجاست آب ندارد و استصحاب نجاست آب و يا عدم مسح اثبات فوت فريضه را نمى كند مگر بنا بر اصل مثبت كه حجت نيست و وجوب اعاده در وقت تكليف ديگر نيست غير از همان وجوب فريضه كه فوتش معلوم نيست بلكه محتمل است پس بازهم بر مكلف قضا واجب نخواهد بود بااين كه در فقه در اينجا قائل به وجوب قضا مى شويد و اين با منباى اخذ عنوان فوت در موضوع وجوب قضا سازگار نيست بلكه با اخذ عنوان عدم اتيان سازگار است كه بنابر آن در صورت تبدل حكم ظاهرى بعد از وقت نيز بايستى قائل به وجوب قضا بشويد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (220) 26/09/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 220  شنبه 26/9/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجزا حكم ظاهرى بود در مواردى كه نتيجه اجزا هست و نه اجزا بالدقه و گفتيم اگر حكم ظاهرى كشف خلاف تعبدى يا متبدل به حكم ظاهرى ديگر شد كه اماره باشد اماره لوازمش هم حجت است و اثبات اعاده و قضا مى شود هر چند وجوب قضا با امر جديد باشد وموضوعش عنوان وجودى (فوت فريضه) باشد و اگر تبدل به اصل باشد در اين جا 4 صورت را شهيد صدر ذكر كرده است و نتيجه اجزا را يعنى عدم اعاده ويا قضا را در اين 4 صورت دنبال كرده است كه ببينيم در كدام فرض اين نتيجه هست البته نه از باب اجزا بلكه از باب نفى قضا و يا اعاده به وسيله جريان اصول عمليه كه در حقيقت اين بحث از مجارى اصول عمليه است. صورت اول جائى بود كه حكم ظاهرى اول متبدل شود به وسيله استصحاب الزامى كه در شبهه موضوعيه جارى مى شود مثلاً با آبى وضو گرفته است و بعد نماز خوانده و بعد علم پيدا مى كند كه اين آب سابقاً نجس بوده است اين جا استصحاب جارى است و حاكم بر قاعده طهارت است و اگر قبل از نماز باشد بايد با آب ديگر وضو مى گرفت اما بعد از نماز آيا اعاده يا قضا دارد يا خير؟ يا مثال ديگرى كه حكم ظاهرى اول در يك شبهه حكميه باشد مثل اين كه در اجزاء وضو قاعده تجاوز را جارى مى دانسته است و در حال اشتغال در مسح مثلاً شك در غسل و جه يا دست كرده است و قاعده تجاوز را جارى كرده است و بعد نظرش برگشته و ديده قاعده تجاوز در وضو جارى نيست اگر اين تبدل راى قبل از نماز بود استصحاب عدم مسح جارى بود ولى چون بعد از عمل تبدل حاصل شده استصحاب بعد از عمل جارى شده است در اين قبيل موارد كه در نتيجه شك مى كند كه نمازى كه خوانده آيا خارجاً با طهور بوده يا نه استصحاب مى گويد با طهور نبوده و يا استصحاب بقاء نجاست در آن آب كه استصحاب موضوعى است اثبات بقاء حدث مى كند و اين استصحاب حجت است و داخل وقت اقتضاى اعاده دارد. اما در خارج وقت نسبت به قضا مبتنى بر اين است كه آيا قضا به امر اول است يا به امر ديگر و در صورت دوم موضوع آن عدم اتيان است يا فوت فريضه است كه در صورتى كه به امر جديد نباشد و يا موضوع عدم اتيان باشد قضا واجب است ولى اگر موضوع فوت باشد چون امر وجودى است و حالت سابقه ندارد برائت از وجوب قضا جارى مى شود و يا قاعده حيلوله نفى قضا را مى كند اگر در اين موارد هم قائل به قاعده حيلوله شويم و استصحاب عدم اتيان فريضه در وقت اثبات فوت را نمى كند زيرا كه  لازمه عقلى آن است بلكه برعكس استصحاب عدم فوت جارى بودن و نفى وجوب قضا را مى كند. بعضى فوت را در روايات مشير به عدم اتيان گرفته اند و خصوصيت وجودى فوت را در مقام تعبير دانسته اند زيرا كه خصوصيات وجودى كه در لسان ادله وارد مى شود بر دو گونه است برخى عناوينى است كه عرف آنها را الغاء مى كند مثل عنوان نقض در لا تنقض يا عنوان تركه در ارث كه مى گويند اشاره به واقع ايقاع حالت سابقه و يا فوت مورث و بقاى مال است و بعضى عرفا هم دخيل يا محتمل الدخل در موضوع حكم مى باشند مثلاً عنوان فسق در لا تكرم الفاسق نمى شود گفت كه منظور از آن عدم عدالت است كه عنوان عدمى است بلكه يك عنوان وجودى ديگر است و اين جا هم همين طور است و مشهور مى گويند در روايات عنوان (اذا فاتته الفريضه) و فوت اخذ شده است ليكن برخى آن را مشير به عدم اتيان گرفته اند كه اگر اين استظهار را قبول كرديم عدم اتيان با استصحاب ثابت مى شود و قضا نيز واجب خواهد شد وليكن اگرموضوع را فوت دانستيم اصل برائت يا استصحاب عدم فوت جارى مى شود و قضا نفى مى شود چون احتمال مى دهيم واقعاً نمازمان با طهور بوده است بنابراين طبق فتواى مشهور به اين مقدار نتيجه اجزا ثابت مى شود كه از باب اجزاى حكم اول نيست بلكه از باب اقتضاى مجارى اصول عمليه است. در اينجا مرحوم محقق اصفهانى اشكالى كرده بود كه اگر در وقت شك حاصل شد و تبدل حكم صورت گرفت ولى مكلف عمداً در وقت فريضه را اعاده نكرد تا وقت خارج شد در اين جا هم بايد قائل به عدم وجوب قضا شويد در حالى كه در فقه ملتزم به آن نمى شويد البته قاعده حيلوله ديگر اين جا جارى نيست چون كه مخصوص به شك بعد از وقت است وليكن استصحاب عدم فوت و يا اصل برائت از وجوب قضا جارى مى شود زيرا كه شك در فعلى شدن وجوب و أمر جديدى است كه موضوعش قابل اثبات به استصحاب عدم اتيان در وقت نمى باشد همانند موردى كه شك پس از فوت وقت حاصل شود و اين اشكالى بودكه قبلاً ذكر شد. اين اشكال را به دو شكل مى شود پاسخ داد 1 ـ يك پاسخى است كه خود حاج شيخ داده است كه وقتى استصحاب در وقت جارى شود و اعاده فريضه را واجب كند حكم ظاهرى وجوب آن فريضه براى مكلف ثابت مى شود مثلاً وجوب نماز ظهر ظاهراً برايش در وقت فعلى مى شود و اين حكم ظاهرى يقيناً از وى فوت شده است اگر چه فريضه واقعى مشكوك بوده است زيرا كه امر ظاهرى به فريضه مشروط به نبودن واقع نيست بلكه مشروط به شك در واقع است كه داشته است و اين امر ظاهرى فعلى به اداء يقيناً فوت شده است و اين موضوع وجوب قضاء است زيرا كه اقض ما فات هم امر واقعى أدائى را مى گيرد و هم امرظاهرى را. اين پاسخ نقضى دارد كه اگر اين گونه باشد و اقض ما فات را شما اعم گرفتيد بنابراين اگر بعد از وقت اين استصحاب يا حكم ظاهرى به ادا رادر وقت داشت و به آن عمل نكرد تا وقت گذشت و امر ظاهرى فوت شد اگر فوت امر ظاهرى هم موضوع وجوب قضا باشد بايد آن نماز را قضا كند حتى اگر علم پيدا كند كه نماز واقعيش فوت نشده است چون موضوع أعم از فوت امر واقعى و يا فوت امر ظاهرى است و امر ظاهرى در زمان خودش بوده است و فوت شده است در صورتى كه قطعاً با علم بعدم فوت فريضه واقعى حتى اگر بعد از وقت اين علم حاصل شود قضا واجب نيست. اين نقض را اين گونه جواب داده اند كه اگر از ادله اقض ما فات تعميمى را كه ايشان مى گويد استفاده كرديم در مورد فوت امر ظاهرى هم امر به قضا مى آيد اما اين امر به قضا هم امر ظاهرى خواهد بود نه امر واقعى و عموم سنخيتش بايد حفظ شود مثل عموم أمر به قضا از براى مستحب و واجب كه اگر بگوئيم اقض ما فات مستحبات موقته را هم در بر مى گيرد أمر به قضايش هم استحبابى است اين جا هم همين طور اگر امرى كه فوت شده واقعى است قضائش هم أمر واقعى است و اگر ظاهرى است قضائش هم أمر ظاهرى است كه با علم به عدم فوت حكم واقعى حكم ظاهرى به قضا نيز رفع مى شود پس اگر بعد از وقت يقين پيدا كرديم كه واقع بوده و فوت نشده است اين جا ديگر أمر به قضا ندارد اين را در خيلى از موارد فقها استظهار مى كنند كه اطلاقات تدارك و يا جعل بدل به حسب حكم آن موضوع مى باشد مثلاً در قاعده ميسور گفته مى شود كه در مستحبات اثبات استحباب مقدار ميسور را مى كند و در واجبات اثبات وجوب آن را اين جا هم كسى اين ادعا را بكند اين حرف تمام مى شود و اين نقض تمام نيست پس از ادله إقض ما فات اطلاق وجوب قضاى حكم ظاهرى ادائى را هم استفاده مى كنيم وليكن وجوب قضا ظاهرى كه اگر شك رفع شود وجوب قضا هم مى رود و بيش از اين هم فتوا نداده اند كه اگر علم به خلاف پيدا نشد قضا لازم است و اين جواب قابل قبول است. 2 ـ پاسخ ديگرى هم برخى مثل آقاى خويى داده اند كه از بعض ادله كه در باب شك در اداء فريضه در داخل وقت آمده است و أمر به انجام فريضه كرده است ممكن است اطلاق بفهميم مثل (اذا شككت فى فريضة انك لن تصلها فصلها) يعنى اگر شك در امتثال و انجام فريضه در وقت بشود واجب است آن فريضه را انجام دهيد و ممكن است كسى بگويد (فصلها) مطلق است چه اداءً فى الوقت و چه قضاءً خارج وقت مانند أصل فريضه در موردى كه يقيناً آن را انجام نداده است يعنى عرف از اين تعبير اين را مى فهمد كه ذمه مكلف به نماز به همانگونه مشغول است و عين فريضه اصلى است كه اگر فريضه اصلى را در وقت نياوردى بايد قضا كنى اين هم همين گونه است و در اين روايت اخذ نشده است كه بايد در شك در وقت حكم ظاهرى استصحابى يا غيره باشد بلكه تنها شك در امتثال و تحقق واجب را كافى دانسته است اگر چه نسبت به موردى كه شارع هم حكم به احتياط و تنجيز كرده باشد به طريق اولى دلالت بر وجوب اعاده مى كند و اين جواب دوم اوسع از جواب اول است چون جواب اول در جاهائى تمام است كه ما در داخل وقت امر به اداء ظاهرى داشته باشيم يعنى أمر شرعى مثل استصحاب يا اماره داشته باشيم و در جائى كه در وقت وجوب اداء با حكم عقلى ثابت مى شود مثل شك در امتثال و يا علم اجمالى كه وجوب احتياط در آن عقلى است اگر امر به اداء در وقت منجز شود و مكلف عمداً آن را انجام ندهد پاسخ اول جارى نمى شود زيرا كه در وقت امر ظاهرى شرعى نداريم تا فوت شده باشد و موضوع أمر به قضا متحقق شود بر خلاف وجه دوم كه خود شك در وقت را از براى اعم از اعاده در وقت و يا قضا در خارج وقت كافى مى داند پس اين پاسخ اگر تمام شود اوسع است چنان كه فتوى مشهور هم شايد همين باشد . صورت دوم از تبدل حكم ظاهرى اول تبدل آن به استصحاب در شبهه حكميه است يعنى شك داشته باشيم كه كدام يك از اين دو فعل واجب است مثلاً مكلف در روز جمعه نماز ظهر بخواند چون معتقد است نماز ظهر واجب است نه جمعه و بعد از عمل دليلى كه دلالت داشته بر مجزى بودن نماز ظهر از حجيت بيفتد و شك كند كه نماز جمعه واجب است تعييناً و يانماز ظهر واجب است تعيينا و يا تخييراً اگر اين شبهه را بكند آنگاه استصحاب بقاء وجوب تعيينى نماز جمعه را از زمان حضور براى زمان غيبت مى كند و نماز جمعه تعيينا بر او واجب مى شود يعنى نمازى را كه نخوانده وجوب تعيينيش ثابت مى شود كه بايد در وقت اعاده كند مثلاً اگر وقت باقى است نماز جمعه رااعاده كند و اگر وقت اول كه وقت نماز جمعه است گذشته است نماز ظهر را بايد اعاده كند چون نمازى كه خوانده در وقتى بوده كه مشروع نبوده است و خارج وقت هم اگر باشد همين طور است و بايد نماز جمعه را قضا كند و قضايش به ظهر است پس با اين استصحاب ثابت مى شود كه نماز ظهرى كه خوانده است مشروع نبوده است و بايد نماز جمعه اول وقت يانماز ظهر را بخواند اما در خارج وقت همان بحث مى آيد كه اگر اداء به امر جديد نباشد بايد قضا كند و اگر به امر جديد است و موضوع عدم اتيان به فريضه است اين جا ممكن است كسى بگويد استصحاب عدم اتيان به فريضه واقعى جارى نيست چون فريضه مردد است كه جمعه است يا ظهر كه اگر جمعه باشد يقيناً انجام شده است و اگر ظهر باشد يقيناً انجام نگرفته است. وليكن اين مطلب پاسخ دارد زيرا كه موضوعات به نحو تركيب اخذ شده است يعنى ما استصحاب وجوب جمعه را مى كنيم و بعد مى گوئيم يقينا جمعه ترك شده است و جمعه واجب است پس موضوع مركب وجدان به انضمام تعبد احراز مى شود يعنى موضوع بنابر تركيب «ان يترك شيئاً و يكون ذلك فريضة» است و ترك جمعه بالوجدان ثابت است و اين كه واجب بوده است باستصحاب ثابت مى شود و اين بنابر اين كه موضوع عدم اتيان باشد به نحو تركيب ثابت مى شود و اما اگر موضوع فوت باشد ممكن است گفته شود كه اين صورت نيز مثل عدم اتيان است و مى شود موضوع مركب را ثابت كنيم و اين فرق اين صورت با صورت سابق است زيرا كه بنابر تركيب فوق نماز جمعه معلوم است و اين كه آن واجب بوده است با استصحاب ثابت مى شود و در نتيجه موضوع مركب با ضمّ وجدان به تعبد اثبات مى شود پس چه عدم اتيان موضوع قضا باشد و چه فوت چون كه فوت جمعه معلوم است مى شود وجوب آن را اثبات تعبدى و يا استصحاب كرد و با ضم وجدان به تعبد موضوع مركب را ثابت كنيم بدون اينكه به شكل اصل مثبت برخورد كنيم . اين بيان را مرحوم شهيد صدر ذكر مى كند و بعد مناقشه اى در آن مى كند كه اگر موضوع عدم اتيان باشد صحيح است اما اگر موضوع فوت باشد فوت به مجرد عدم اتيان و خروج وقت صدق نمى كند بلكه لازم است آن فعل مطلوب بوده و يا غرض در آن باشد و در وقتش بگذرد تا گفته شود فوت شده است مثلاً اگر چيزى كه هيچ غرض در آن ندارد از دستش برود نمى گويند (فاتته) پس فوت جايى صدق مى كند كه شى فوت شده مطلوبيتى براى انسان داشته باشد بنابراين صدق فوت جمعه وقتى صادق است كه جمعه واجب يا مطلوب مكلف باشد و ترك ذات فعل صلاه جمعه در وقت در صورت عدم وجوب آن بر مكلف باعث صدق فوت آن برمكلف نمى شود و اين بدان معنا است كه جزء اول موضوع مركب در طول اثبات جزء دوم آن يعنى وجوبش است كه لازمه عقلى استصحاب است و اين همان اصل مثبت است پس فوت با قطع نظر از وجوب ثابت نيست و با فرض وجوب بالملازمه ثابت مى شود ولى اصل مثبت مى شود بنابراين اگر موضوع فوت باشد نه عدم اتيان حتى بنابر تركيب موضوع قضاء قابل اثبات توسط استصحاب وجوب نماز جمعه نخواهد بود و اصل برائت از وجوب قضا جارى خواهد شد و همانند صورت اول نفى وجوب قضا در اين صورت هم ثابت مى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (221) 27/09/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 221  يكشنبه 27/9/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تبدل حكم ظاهرى مكلف به ظاهرى ديگرى بود كه گفتيم اين حكم دوم يا اماره است كه لوازمش حجت است و اگر اقتضاى اعاده ياقضا داشته باشد ثابت مى شود و اما اگر اصل باشد در اين جا 4 صورت را شهيد صدر ذكر كرده است كه دو صورت اول و دوم بيان شد و گذشت كه تبدل حكم ظاهرى اول به استصحاب باشد ـ كه اصل شرعى است ـ گفته اند در صورت اول استصحاب در شبهه موضوعى است و صورت دوم استصحاب در شبهه حكمى است. در اين جا لازم است حاشيه اى بزنيم و عنوان راتوضيح دهيم كه به اين شكل صحيح نيست و بايد عنوان عوض شود يعنى ميزان اين نيست كه استصحاب در شبهه موضوعى باشد يا شبهه حكمى و اين معيار نيست چون در هر دو صورت ممكن است استصحاب در شبهه موضوعى باشد و يا در شبهه حكمى و نكته اين كه شهيد صدر تبدل حكم ظاهرى اول را به استصحاب الزامى به دو صورت تقسيم كردند اين است كه در صورت دوم بنابر تركيب در موضوعات، بشود موضوع وجوب قضا را ـ حتى اگر عنوان وجودى (فوت) باشد ـ اثبات نمود از طريق ضم وجدان به تعبد يعنى فعلى را كه مكلف ترك كرده يقيناً گفته شود پس فوت شده يقيناً حال اگر با استصحاب بنابر تركيب وجوب و فريضه بودن آن در وقت ثابت شود موضوع وجوب قضا كه فوت فريضه است اثبات مى شود و قضا ثابت مى شود بر خلاف صورت اول كه با استصحاب عدم اتيان واجب مثلاً نماز با طهور در وقت عنوان فوت ثابت نمى شود حتى بنابر تركيب زيرا كه فوت آن محرز نيست و لازمه عقلى استصحاب عدم اتيان است. و ما عرض مى كنيم اين نكته معيارش شهبه موضوعى بودن استصحاب و يا حكمى بودن نيست بلكه معيار و تعبير صحيح و دقيقش آن است كه شك گاهى در تحقق قيود واجب در خارج است كه در حقيقت شك در امتثال يا محصل است و گاهى در ما هو الواجب است كه در حقيقت شك در ما هو القيد است كه مكلف يكى را معمولا انجام داده است و ديگرى را انجام نداده است و در هر دو ممكن است استصحاب جارى شده بعد از تبدل استصحاب در شبهه حكميه باشد و ممكن است در شبهه موضوعيه باشد. توضيح اين كه در صورت دوم مى تواند شبهه حكميه و يا موضوعيه باشد روشن است مثال شبهه حكميه همان مثال سابق است كه مثلاً: ابتدا حكم ظاهرى اقتضاى وجوب ظهر را در روز جمعه تعييناً داشته و ليكن بعداز آن اين حكم ظاهرى تبدل يافته و ساقط شده و مقتضاى استصحاب مثلاً بقاى وجوب تعيينى جمعه در عصر غيبت مانند عصر حضور مى باشد اين شبهه حكميه است وجوب اعاده جمعه ـ در صورت بقاى وقت جمعه ـ و قضاى آن ظهر ـ در خارج ـ با اين استصحاب بنابرتركيب ثابت مى شود و مثال استصحاب در شبهه موضوعيه مثل اين كه در جائى مسافر بوده و قصد عشره نداشته و مردد بوده است در اين صورت تا سى روز نمازش قصر است حال اگر شك كند امروز روز سى و يكم است يا نه و بيّنه يا خبر ثقه اى به او مى گويد امروز سى و يكم است و نماز را تمام مى خواند بعد علم به خطاى مستند آن خبر پيدا مى كند و يا معارض برايش پيدا مى شود و ازحجيت ساقط مى شود قهراً شك مى كند در اين كه آيا واجب بر او قصر بوده يا تمام و استصحاب بقاء حكم قصر يا عدم اتمام سى روز در باره او جارى است و اين استصحاب مى گويد نمازش باطل است و نمازى كه بر او واجب بوده قصر است كه از او فوت شده است ـ بنابر تركيب ـ و اين استصحاب در شبهه موضوعيه است و مانند همان مثال جمعه و ظهر است كه در وقت بايد نماز قصر را اعاده كند و در خارج وقت مصداق صورت دوم بحث ما مى شود كه بنابر تركيب شبهه اثبات موضوع فوت فريضه را دارد. بنابر اين معيار در اين نكته حكمى بودن استصحاب نيست بلكه ميزان آن است كه شك در ما هو الواجب باشد كه آيا آنچه يقيناً انجام نگرفته واجب است و يا آنچه انجام گرفته، و به عبارت ديگر شك در ما هو القيد و الخصوصيه للواجب باشد كه آيا قصريت يا تماميت جمعه يا ظهر واجب است خواه اين شبهه و شك به نحو شبهه حكميه كليه باشد مانند مثال جمعه و ظهر و يا به نحو شبهه موضوعيه باشد مانند مثال قصر و تمام به جهت شك در تحقق موضوع خارجى آن، البته شبهه حكميه قصر و تمام نيز مثال دارد مانند اين كه مجتهد ابتدا نظرش آن بوده است كه خروج از بلد اقامه موجب قصر نماز است حتى قبل از رسيدن به حد ترخصّ زيرا كه مسافر است و خارج از مكان اقامه است سپس نظرش عوض شده و استصحاب بقاى حكم تمام تا خروج از حد ترخص را جارى دانسته كه شبهه حكمى است كه اثبات وجوب تمام را مى كند حال اگر در حد ترخص نمازش را قصر خوانده باشد مقتضاى اين استصحاب اعاده در وقت و شبهه قضا در خارج بنابر تركيب خواهد بود يعنى از مصاديق صورت دوم. بنابراين عنوان صورت دوم دقيقاً همان عنوانى است كه ما عرض كرديم نه آنچه را كه شهيد صدر عنوان كرده اند و اين عنوان اعم است از اين كه استصحاب در شبهه حكميه باشد و يا در شبهه موضوعيه و صورت اول نيز اعم از تبدل حكم ظاهرى به استصحاب در شبهه حكميه يا موضوعيه است مثال استصحاب در شبهه موضوعيه گذشت و مثال استصحاب در شبهه حكمى آن است كه فقيهى با اماره و دليلى اثبات مى كند كه آب كر بعد از زوال تغيرش پاك مى شود و نياز به اتصال به كر يا جارى ندارد و با چنين آبى وضو مى گيرد و نماز مى خواند و بعداً از اين مبنى برگشت و آن دليل مثلاً ازحجيت ساقط د و اصلى كه جارى مى باشد استصحاب بقاء نجاست آن آب است واين استصحاب در شبهه حكميه است كه اثبات بطلان نماز انجام شده را مى كند البته اگر مقصود شهيد صدر از استصحاب در شبهه موضوعى استصحاب در داخل وقت كه وجوب اعاده را اثبات مى كند نباشد بلكه استصحاب به لحاظ خارج وقت و وجوب قضا باشد هميشه شك در تحقق موضوع قضا ـ به لحاظ موارد شك در امتثال ياتحقق قيود واجب در وقت ـ شبهه موضوعيه خواهد بود نه حكميه يعنى استصحاب عدم تحقق صلاة با طهور در وقت است يعنى استصحاب به لحاظ امكان اثبات قضا در موارد شك در تحقق واجب در وقت هميشه استصحاب در شبهه موضوعيه است زيرا كه شك در تحقق ما هو الواجب المعلوم هميشه شبهه موضوعيه است هر چند منشأ آن شك شبهه حكميه اى باشد كه استصحاب حكمى در آن جارى باشد . بنابراين معيار حكمى بودن يا موضوعى بودن شبهه نيست بلكه معيار بالدقه اين است كه در صورت اول شك در تحقق مامور به معلوم مى كنيم و استصحاب نفى آن قيد مانند طهور چه در شبهه حكمى باشد و چه موضوعى اثبات اعاده را در وقت مى كند ولى اثبات موضوع قضا را نمى كند و درصورت دوم شك در ما هو قيد الواجب است كه على احد التقديرين مكلف آن را انجام داده است و بر تقدير ديگر آن را ترك كرده است و استصحاب اثبات مى كند كه آن قيد و عملى كه ترك شده است واجب بوده است ـ چه شبهه حكميه باشد و چه موضوعيه ـ اين اصلاحى است كه نسبت به دو صورت اول و دوم لازم بود ذكر كنيم. پس صورت اول از دوم اين گونه جدا مى شود كه گاهى شك مكلف در اين است كه آيا مامور به و قيود آن كه معلوم است تفصيلاً ، خارجاً محقق شده است يا نه و اين صورت اول است كه استصحاب نفى تحقق آن را مى كند و گاهى شك در ما هو القيد يا مامور به است كه استصحاب اثبات مى كند وجوب قيد يا عملى را كه مكلف انجام نداده است خواه مجراى استصحاب مذكور شبهه حكميه باشد و يا شبهه موضوعيه باشد. 3 ـ صورت سوم از موارد چهارگانه تبدل حكم ظاهرى به اصل عملى الزامى جائى است كه تبدل حكم ظاهرى اول به يك حكم ظاهرى شرعى نباشد يعنى اصل كه جارى مى شود بعد از حكم ظاهرى اول استصحاب و اصل شرعى نباشد بلكه اصل الزامى عقلى است و اين نيز دو صورت دارد . 1) صورت اول آن يعنى صورت سوم اصل عقلى اشتغال در اطراف علم اجمالى يا منجزيت علم اجمالى است كه دائر بين متباينين است و علم اجمالى بين متباينين را هم مى شود در شبهه حكميه مثال زد و هم در شبهه موضوعيه اما مثال شبهه حكميه: مثلاً نماز ظهر يا جمعه را به خاطر دليلى كه گفته مجزى است بجا آورد و بعداً اين دليل از حجيت ساقط شده و قهراً علم اجمالى پيدا مى كند كه يا ظهر يا جمعه وجوب تعيينى دارد بنابر اين كه احتمال تخيير داده نشود و يا مثلاً در كثير السفر كسى مبنايش اين باشد كه خود كثرت سفر براى تمام خوانده كافى است و لازم نيست براى كار باشد ولو براى سياحت كثيرالسفر باشد بايد نماز را تمام بخواند و بعد شك در صحت اين مبنا كرد و احتمال داد كه مبناى متأخيرين صحيح باشد كه مى گويند بايد شغلش سفر يا در سفر باشد و دليل يا اطلاقى هم پيدا نكرد تا وجوب تمام و يا قصر را در مورد كثير السفرى كه شغلش در سفر نيست ثابت كند قهراً علم اجمالى پيدا مى كند كه كثيرالسفر به جهت سياحت مثلاً يا قصر بر او واجب است و يا تمام و اين علم اجمالى بين متباينين در شبهه حكميه است كه منجز نيز مى باشد. اما مثال در شبهه موضوعيه مثل اين كه كسى كثرت را موضوع قرار دهد ولى شك كند كه كثرت سفر حاصل شده است يا نه؟ يا شك كند كه اين سفر به جهت شغل بوده است يا سياحت، قهراً علم اجمالى در شبهه موضوعى برايش حاصل مى شود و ضابطه اين صورت سوم آن است كه علم اجمالى بين متباينين برايش پيدا شود كه علم اجمالى بين متباينين منجز است چه در شبهه حكميه باشد و چه در شبهه موضوعيه ـ و اين علم اجمالى اگر قبل از عمل باشد قطعاً بايد هر دو طرف را احتياطاً بياورد واين روشن است و بحث در اين جا در سه تا فرض ديگر است. 1 ـ فرض اول اين كه علم اجمالى بعد از عمل به حكم ظاهرى اول و در وقت حاصل شده باشد يعنى پس از انجام نماز جمعه يا ظهر و يا قصر يا تمام حاصل شود در اينجا ممكن است كسى بگويد حال كه علم اجمالى دارد بايد طرف ديگر را هم بياورد ولى اين مطلب صحيح نيست چون يك طرف علم اجمالى را آورده است و بعداً علم اجمالى براى او حاصل شده است و اين چنين علم اجمالى منجز نيست چون علم اجمالى به تكليف فعلى ندارد زيرا اگر وظيفه اش آنى بوده است كه انجام داده فعلاً آن تكليف ساقط شده است پس شك در تكليف دارد و شك در تكليف منجز نمى باشد و طرف ديگر را لازم نيست بياورد و منجزيت علم اجمالى كه احتياط عقلى است در اين جا نيست بله اگر قبل از عمل بود علم اجمالى غير منحل بود اما چون بعد از عمل به يك طرف حاصل شده است منجز نيست و استصحاب عدم تكليف هم جارى نيست همانگونه كه در بحث با صاحب كفايه در مسأله شك در سببيت مفصلاً گذشت كه استصحاب بقاى وجوب اگر واقع وجوب باشد استصحاب فرد مردد است و اگراستصحاب جامع وجوب باشد فرد مردد نيست و كلى قسم ثانى است وليكن چه فرد مردد باشد و چه استصحاب كلى باشد جامع و كلى بين دو حكمى است كه يكى از آن دو قابل تنجيز نيست و استصحاب تكليف مردد بين ما يقبل التنجيز و مالا يقبل التنجيز جارى و منجز نيست البته در صورتى كه اين تكليف معلوم بالاجمال تكرارى باشد و مكلف بداند در آينده هم به آن مبتلى مى شود علم اجمالى تدريجى براى او حاصل مى شود كه مثلاً يا فعلاً ظهر را بايد بخواند و يا در جمعه آينده بر او واجب مى شود و اين علم اجمالى تدريجى در عمود زمان است كه منجز مى باشد و يا بداند به مثل سفر چند روز ديگر مبتلى مى شود كه اگر چنين فرضى باشد علم اجمالى تدريجى حاصل مى شود و احتياط در وقت هم واجب مى شود از باب اين علم اجمالى تدريجى استقبالى نه آن علم اجمالى كه يك طرف آن گذشته است و امتثال شده است وليكن اين علم اجمالى تدريجى در همه موارد نيست . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (222) 28/09/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 222  دوشنبه 28/9/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تبدل حكم ظاهرى به اصل عملى الزامى در دوران امر بين متباينين در علم اجمالى بود كه مثلاً كسى مجرد كثرت سفر را ـ ولو براى سياحت ـ براى اتمام در نماز كافى بداند و بعد از اين نظرش برگردد و علم اجمالى حاصل شود كه وظيفه يا قصر است يا تمام كه اگر قبل از عمل باشد هم قصر بايد بخواند و هم تمام، زيرا كه علم اجمالى دائر بين متباينين است كه منجز است اما درسه فرض ديگر بحث مى شود. 1 ـ فرض اول گذشت و آن اين بود كه بعد از عمل تبدل رأى برايش حاصل شود وحكم ظاهرى از حجيت بيافتد و علم اجمالى برايش حاصل شود كه گفتيم چون يك طرف اين علم اجمالى انجام شده است ديگر منجز نيست و طرف ديگر در حكم مشكوك است مگر اين كه علم اجمالى تدريجى حاصل شود كه بيانش مى آيد. 2 ـ فرض دوم اين است كه قبل از عمل برايش تبدل حكم ظاهرى و علم اجمالى حاصل شده باشد كه چون دو طرف تكليف هيچ كدام انجام نشده است علم اجمالى منجز است و بايد هم قصر بخواند و هم تمام و اين احتياط عقلاً واجب است حال اگر احتياط نكرد و يك طرف را آورد و وقت خارج شد آيا اين جا قضا دارد يا خير؟ زيرا كه در وقت انجام آن طرف ديگر براى او منجز شده بود ـ از باب منجزيت علم اجمالى ـ و آن را عمداً ترك كرده است و وجوب قضا در اين جا اولى از وجوب قضا در جائى است كه تبدل بعد از وقت برايش حاصل شود و شايد برخى نيز در اين فرض فتوا به وجوب قضا بدهند.  در فرض فوق وجوهى را شهيد صدر ذكر مى كنند (پنج وجه را) و در همه آنها مناقشه مى كنند كه مبناى فتوا به وجوب قضا در فقه يكى از اين وجوه است . 1 ـ وجه اول  همان وجهى است كه در صورت اول يعنى تبدل حكم ظاهرى به استصحاب گفته شد كه چون مكلف در وقت مكلف به اداء بود ظاهراً و آن هم فوت شده است يقيناً پس «اقض مافات كما فات» شامل وى مى شود و وجوب قضاى ظاهرى برايش ثابت مى شود. ليكن اين بيان در اين جا تمام نيست زيرا كه در آنجا تكليف شرعى ظاهرى ـ استصحابى ـ به أداء داشت كه فوت شده بوده وليكن در مانحن فيه چنين أمر شرعى به اداء وجود ندارد بلكه تنها حكم عقل به منجزيت علم اجمالى و وجوب احتياط است كه آن هم حكم شرعى نيست تا فوت أمر ادائى صدق كند يعنى «اقض مافات» موضوعش فوت امر شرعى است و لو ظاهرى و در اينجا أمر شرعى به اعاده طرف علم اجمالى در وقت نداريم بلكه تنها يك احتياط و اشتغال عقلى است واحكام عقلى به منجزيت يا وجوب طاعت و امتثال اوامر مولى مورد قاعده ملازمه (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع) قرار نمى گيرد تا حكم شرعى ظاهرى به احتياط ثابت شود بلكه اين ملازمه در مبادى احكام درست است ولى جائى كه مربوط به باب اطاعت و امتثال است قاعده ملازمه جارى نيست زيرا همانگونه كه در جاى خودش ثابت شده لغويت و يا تسلسل لازم مى آيد چون اگر شارع بگويد اطاعت احكام من لازم است همين حكم هم نياز به حكم به وجوب اطاعت ديگرى دارد و تسلسل مى شود پس حكم شرعى ظاهرى به اداء فوت شده را در اين جا نداريم تاموضوع «اقض مافات» شكل بگيرد. البته اگر كسى از مثل روايت زراره كه گذشت (متى استيقنت أو شككت في فريضه انك لم تصلها... صليتها) (وسائل، ج4، ص283) اطلاق بفهمد چون مورد آن شك در امتثال است كه آن هم به حكم عقل است و مانند علم اجمالى است كه عقلا مورد احتياط است و آن را شامل موارد علم اجمالى هم بداند و از (صليتها) وجوب صلاة أعم از اعاده و قضاء را استفاده كند در اينجا نيز قضا واجب مى شود زيرا در موضوع أمر به (صلّيتها) اخذ نشده است كه استصحاب يا اماره بر وجوب اعاده داشته باشى بلكه محض شك در امتثال را كافى دانسته است كه صلاة را انجام دهى پس كأنه موضوع مطلق شك است كه موضوع حكم عقل به اشتغال باشد البته نبايد اين أمر را تنها ارشاد به حكم عقل بگيريم بلكه بايد بگوئيم يك تعبد شرعى به وجوب اعاده در وقت است و قضا در خارج وقت كه در اين صورت اين جا را هم شامل مى شود پس اگر اين استظهار را كسى قبول كند درمانحن فيه نيز وجوب قضا خارج از وقت ثابت مى شود و اين مطلب در فقه بايستى تحقيق و بررسى شود. 2 ـ وجه دوم استصحاب عدم اتيان واجب و فريضه در وقت است بنابر مبناى كسانى كه موضوع قضا را عدم الاتيان بالفريضه مى دانند نه عنوان (فوت) كه امر وجودى است و حالت سابقه ندارد و فوت را مشير به عنوان عدم اتيان گرفته اند و موضوع را عدمى مى دانند در اين صورت گفته مى شود كه استصحاب عدم اتيان الفريضه در داخل وقت جارى است زيرا كه مكلف شك دارد كه فريضه را انجام داده است يا نه چون احتمال مى دهد طرفى را كه انجام نداده است فريضه بوده است و استصحاب مى كند كه انجام نداده است اين وجه به نفع كسانى است كه موضوع وجوب قضا را عدمى مى گيرند. بر اين وجه هم اشكال وارد است زيراكه موضوع قضا عدم اتيان فريضه و واجب بما هو واجب نيست بلكه عدم اتيان واقع فريضه است كه واجب بوده مثلاً در قضاى نماز ظهر عدم اتيان به نماز ظهر واجب است و عنوان نماز ظهر معلوم التحقق است همانگونه كه عنوان جمعه معلوم العدم است ـ همچنين در مثال قصر و تمام ـ پس در عنوان واقع فريضه شك نيست بلكه يكى از آنها مقطوع الايتان است و ديگرى مقطوع العدم است و اين استصحاب فرد مردد است كه جارى نيست چون كه شك در آن نيست بنابراين استصحاب عدم اتيان بفريضه حتى بنابر مبناى كسانى كه موضوع قضا را عدمى مى گيرند جارى نيست . 3 ـ وجه سوم تشكيل علم اجمالى تدريجى است زيرا كه مكلف قبل از عمل وقتى كه علم اجمالى برايش حاصل شد و هنوز هيچ كدام را نياورده بود در حقيقت دو علم اجمالى داشت يك علم اجمالى دفعى كه در وقت يا قصر بر او واجب است و يا تمام و ديگرى علم اجمالى تدريجى به اين كه ياتمام بر او واجب است و يا اگر قصر را نخواند بعد از اتيان تمام، در خارج وقت قضاى قصر بر او واجب خواهد شد يعنى يك علم اجمالى ديگرى هم دارد كه يا آن طرفى را كه مى خواهد انجام دهد فعلاً بر وى واجب است و يا اگر طرفى را كه نمى خواهد انجام دهد قضايش بعد از وقت بر وى واجب خواهد شد و اين علم اجمالى تدريجى هم مثل علم اجمالى دفعى منجز است و اگر يك طرف را انجام داد بايد طرف ديگر را هم در وقت استقبالى انجام دهد و دومى شك بدوى نمى شود زيرا كه از اول طرف علم اجمالى تدريجى بود و منجز شد پس بعد بايد آن را انجام دهد. پاسخ اين وجه هم روشن است زيرا كه اين علم اجمالى تدريجى اگر على كل تقدير بود منجز بود ولى در اينجا وجوب قضا بنابر اين تقدير است كه مكلف نماز دوم را در وقت انجام ندهد و بداند كه انجام نمى دهد مثلاً از ابتدا عازم بر ترك يكى از دو طرف معيناً باشد كه در اين فرض علم اجمالى تدريجى برايش حاصل مى شود اما كسى كه اين عزم را از ابتدا ندارد كه غالباً هم ندارند اين علم اجمالى تدريجى برايش حاصل نمى شود چون يك طرف آن از ابتدا محرز نيست و تقدير حصولش مشكوك است پس علم اجمالى تدريجى حاصل نمى شود و اين وجه هم در تمام فروض تمام نيست . 4 ـ وجه چهارم اين است كه كسى بگويد قضا به امر اول است و يا قائل به تعدد مطلوب باشد كه اين معنايش همان است كه قضا روحاً به امر اول است كه اين مبنا را اگر كسى قبول كند قضا در اينجا واجب مى شود زيرا كه قضا در واقع اداء است و قضا نيست و از اول مى داند كه مطلوب مولا يا قصر است يا تمام و انجام در وقت مطلوب دوم مولى است و نسبت به مطلوب اول وقت قيد نيست پس در حقيقت فعل قصر خارج از وقت طرف همان علم اجمالى دفعى قرار دارد و اداء مى شود كه واجب است عقلا هر دو طرف انجام داده شود وليكن اين مبنا صحيح نيست و دليلى بر تعدد مطلوب نيست بلكه خلاف ظاهر روايات و بعضى از قواعد مثل قاعده حيلوله كه بين شك در وقت و خارج وقت تفصيل قائل شده است مى باشد. 5 ـ وجه پنجم تشكيل علم اجمالى تدريجى ديگرى است در مورد واجبات تكرارى مثل نماز جمعه و ظهر كه در داخل وقت نماز جمعه خوانده و نماز ظهر را نخوانده و در هر روز جمعه اين تكليف تكرار مى شود كه در اين جا علم اجمالى تدريجى ديگرى پيدا مى شود كه اگر ظهر واجب بوده است بايد آن را قضا كند و اگر تكليف جمعه بوده است نسبت به روز جمعه آينده بايد آن را بخواند و اين هم علم اجمالى تدريجى بين متباينين است و منجز است زيرا آمدن جمعه بعدى قطعى است ـ و فرض كنيم علم به عدم سفر در آن روز را هم دارد و علم اجمالى تدريجى هم منجز است بلكه اگر تا روز جمعه آينده نماز ظهر جمعه گذشته را قضا نكرده باشد علم اجمالى دفعى هم به وجوب قضاى ظهر جمعه گذشته و يا نماز جمعه فعلى شكل مى گيرد و همين طور است مثال علم اجمالى بين قصر و تمام كه اگر بداند دو باره كثرت سفر براى سياحت خواهد داشت اين جا علم اجمالى تدريجى برايش حاصل مى شود اين ها پنج وجه است براى اثبات وجوب قضا در فرض دوم از سه فرض يعنى براى كسى كه تبدل حكم ظاهرى به علم اجمالى در حقش قبل از عمل حاصل شده و دو طرف را واجب كرده عقلاً وليكن در عمل اكتفا به يك طرف كرده تا وقت خارج شده است . 3 ـ فرض سوم اين است كه حكم ظاهرى و تشكيل علم اجمالى بين متباينين بعد از وقت باشد و در وقت علم اجمالى منجزى نداشته است بلكه همان حكم ظاهرى اول بوده است كه امتثال كرده است اما از وجوه پنج گانه در اين فرض وجه اول جارى نيست چون در وقت طرفى را كه ترك كرده برايش منجز نبوده است نه شرعاً و نه عقلاً و شك هم بعد از وقت حاصل شده است كه مشمول روايت زراره و امثال آن هم نمى باشد. أما وجه دوم اگر اشكال فرد مردد را نداشته باشد در اين فرض جارى است چون استصحاب عدم اتيان به فريضه در وقت اينجا نيز جارى مى شود چون احتمال مى دهد آنچه آورده است فريضه نبوده وجه سوم كه علم اجمالى تدريجى بود از ابتدا بين اداء يك طرف يا قضاى طرف ديگر اگر آن را در وقت ترك كند در اين جا جارى نيست چون اين علم اجمالى وقتى حاصل مى شود كه از وقت خارج شده است و يك طرف آن كه تكليف ادائى است ساقط شده است و ديگر منجز نيست وجه چهارم هم در اين فرض جارى نيست زيرا كه قضا اگر به امر اول هم باشد و شك در قضا مثل شك در اداء باشد باز هم علم اجمالى دفعى منجز تشكيل نمى شود زيرا كه بعد از عمل به يك طرف و سقوط آن و مثل فرض اول از سه فرض است كه علم اجمالى اگر بعد از انجام احد الطرفين حاصل شود منجز نيست وجه پنجم در اين فرض جارى است زيرا كه علم اجمالى تدريجى و يا دفعى نسبت به تكاليفى است كه هنوز به آنها عمل نكرده است پس منجز است. پس از آن پنج وجه تنها وجه دوم و پنجم اگر تمام شود در اين فرض نيز تمام مى شود و لهذا گفتيم كه نفى قضا در فرض سوم به طريق اولى است و قول به قضا در فرض دوم به طريق اولى است زيرا كه سه وجه ديگر براى اثبات وجوب قضا در آن جارى است كه در فرض سوم جارى نمى باشد. همچنانكه در فرض اول ـ تبدل حكم ظاهرى در وقت بعد از عمل ـ تنها وجه پنجم (علم اجمالى تدريجى دوم) جارى است و اقتضاى اعاده را در وقت دارد البته اين نكته را هم بايستى اضافه كرد كه در اين فرض هم اگرمكلف علم اجمالى تدريجى مذكور برايش حاصل نشود ـ مانند مثال سفر ـ در وقت اعاده مثلاً نماز قصر كه نخوانده است برايش واجب نيست زيرا كه علم اجمالى دفعى بعد از عمل به يك طرف حاصل شده و منجز نيست و علم اجمالى تدريجى هم به جهت عدم علم به كثرت سفر ديگر معلوم نيست وليكن اگر كثرت سفر سياحتى برايش اتفاق افتاد علم اجمالى دفعى به وجوب قضاى نماز قصر نسبت به سفر قبلى يا وجوب اداى نماز تمام در اين سفر سياحتى پيدا مى كند و اين نيز علم اجمالى منجزى خواهد بود كه قضاى نماز سفر گذشته را منجز مى كند و در حقيقت در اين صورت نفى وجوب اداى آن در وقت و اثبات وجوب قضاى آن در خارج از وقت مى شود كه نكته ظريفى است و از مقتضيات اصول عمليه است كه در جائى اعاده فريضه مشكوكى در وقت واجب نباشد وليكن قضايش در خارج وقت واجب باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (223) 29/09/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 223  سه شنبه 29/9/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در صورت تبدل حكم ظاهرى به اصل عملى بود كه عرض شد كه در اين جا 4 صورت ذكر شده و در صورت سوم ـ كه تبدل حكم ظاهرى به قاعده واصل احتياط عقلى در اطراف علم اجمالى بين متباينين بود مانند ظهر و جمعه يا قصر و تمام ـ گفتيم كه اگر تبدل قبل از عمل بود واجب است هر دو طرف علم اجمالى را انجام دهد و اگر يكى را انجام داد و عمداً ديگرى را انجام نداد تا وقت تمام شد براى وجوب قضا 5 وجه ذكر شد كه پنجمى آنها علم اجمالى تدريجى در موارد تكرارى بودن واقعه بود مانند ظهر و جمعه كه در هر روز جمعه تكرار مى شود و اين علم اجمالى تدريجى در هر سه فرض صورت سوم تشكيل مى شد و اقتضاى اعاده يا قضاى ظهر ـ اداء در وقت و يا قضاء در خارج وقت ـ را دارد اگر چه نماز جمعه در جمعه اينده طرف علم اجمالى دفعى ديگرى هم هست و آن علم اجمالى در جمعه آينده به وجوب ظهر يا جمعه اداءً مى باشد زيرا اگر واجبى طرف دوم علم اجمالى دفعى يا تدريجى يايكى دفعى ديگرى تدريجى بود هر دو منجز است و احتياط در اطراف هر دو واجب مى شود و اين وجه پنجم كه علم اجمالى تدريجى است گفتيم كه در جائى است كه واقعه تكرارى باشد مثل ظهر و جمعه و يا قصر و تمام در كثرت سفر در صورتى كه بداند در آينده به آن مبتلا مى شود اما اگر علم ندارد كه واجب تكرار خواهد شد مثل اين كه معلوم نباشد دو باره كثرت سفر برايش پيش بيايد يادر مثال جمعه علم به فعليت نماز جمعه در جمعه ديگر ندارد و احتمال مرض يا سفر را مى دهد در اين جا ديگر علم اجمالى تدريجى حاصل نمى شود و قضا و يا اداء ظهر بر او واجب نيست. ليكن در اينجا بايستى اضافه كنيم همين قضاى ظهرى كه نخوانده ممكن است طرف علم اجمالى دفعى قرار بگيرد و آن در اين صورتى است كه اتفاقاً آن واقعه برايش پيش بيايد مثلاً كثرت سفر ديگرى شكل بگيرد يا جمعه آينده بيايد و اتفاقاً حاضر و صحيح و سالم باشد كه در اين صورت علم اجمالى دفعى پيدا مى كند كه يا 2 ظهر يكى قضاى گذشته و يكى اداء براى امروز بايد بجا بياورد يا نماز جمعه امروز بر او واجب است و همچنين در مثال قصر و تمام يا بر او يك تمام ادائى واجب است و يا دو نماز قصر يك نماز قصر ادائى براى امروز و يكى نماز قصر قضائى براى گذشته، و اين علم اجمالى دفعى و منجز است و قضاى آنچه كه در گذشت در وقت انجام نداده است را بروى منجز و واجب مى كند. اين نكته ظريفى است كه اداء نماز ظهر و يا نماز قصر در وقتش بر او واجب نبود چون علم اجماليش بعد از عمل به يك طرف حاصل شده بود و علم اجمالى تدريجى هم برايش نبود چون علم به ابتلاء دوم را نداشت و احتمال مرض يا سفر را مى داد پس اداء بر او در وقت نبود وليكن قضاى همان فريضه كه ادايش در وقت واجب نبود خارج وقت به جهت تشكيل علم اجمالى دفعى در آينده واجب مى شود يعنى موردى هم داريم كه با تبدل حكم ظاهرى در وقت اداء واجب نباشد وليكن قضاى همان تكليفى كه در وقت ادايش واجب نبود واجب گردد و اين از مقتضيات اين علم اجمالى دفعى است كه بعد از وقت حاصل مى شود و منجز است. 4 ـ صورت چهارم از صور 4 گانه تبدل حكم ظاهرى به اصل الزامى تبدل حكم ظاهرى اول به اصل اشتغال عقلى غير از منجزيت علم اجمالى است و آن در موارد دوران بين اقل و اكثر يا تعيين و تخيير بنابر اين كه اتيان اكثر واجب باشد ليكن نه از باب علم اجمالى زيرا كه اين علم اجمالى مثلاً منحل است چون اقل على اى حال واجب است (اين بحث و تفصيلاتى كه دارد در جاى خودش خواهد آمد) بلكه از باب منجزيت شك در سقوط غرض مولى در اصل مركبى كه معلوم بالتفصيل است مى باشد و مانند وجوب بر مكلف به حكم عقل منجز است و شك در سقوط و تحصيل آن نيز مانند شك در امتثال يا تحصيل واجب مجراى اصل عقلى اشتغال است و اين مثل همان بحثى است كه صاحب كفايه در تعبدى و توصلى فرمود كه  غرض مولا منجز است و اگر علم به غرض پيدا كرديم به آن ذمه مشغول است تا يقين به تحصيل و سقوط غرض حاصل شود. بنابر اين صورت چهارم تبدل حكم ظاهرى در موارد دوران بين اقل و اكثر است ـ بنابر عدم منجزيت علم اجمالى دائر بين اقل و اكثر ـ بلكه بنابر منجزيت شك در سقوط غرض مانند اين كه مجتهد در ابتدا نظرش بر كفايت اقل بوده است وليكن بعداً نظرش برگشت و دليل آن حكم ظاهرى به جهتى از جهات از حجيت ساقط شد و از موارد دوران بين اقل و اكثر شد حال اين شك در غرض را اگر منجز مى دانست اين جا بايد احتياط كند اگر در وقت اين شك برايش حاصل شود يعنى چه قبل از عمل به اقل باشد و چه بعد از عمل واجب است اكثر را دو باره بياورد چون شك در امتثال و سقوط غرض مولا دارد و اين اشتغال از باب منجزيت علم اجمالى نيست تا گفته شود بعد از خروج يك طرف و سقوط آن به امتثال طرف ديگر شك در تكليف است و برائت از آن جارى مى شود بلكه چون اشتغال ذمه به غرض يقينى است و شك در فراغ ذمه در داخل وقت است چه قبل از انجام اقل و چه بعد از آن هر وقت حكم ظاهرى اول از وى گرفته شود و ساقط شود شك در سقوط غرض معلوم مى كند بايد اكثر را انجام دهد و اين يك فرق ميان صورت چهارم و سوم است كه در حقيقت در فرض اول از سه فرض است و در دو فرض ديگر هم فرق است. فرض دوم اين است كه تبدل حكم ظاهرى اول داخل وقت انجام گيرد وليكن عمداً اكثر را انجام ندهد تا وقت خارج شود آيا قضاى آن لازم است يا نه؟ در اين جا بايد ديد همان 5 وجهى را كه قبلاً گفتيم يا نه؟ وجه اول براى وجوب قضا را اگر در ادائى كه فوت شده و عقلاً منجز بوده قبول كرديم در اين جا نيز مى آيد زيرا كه أداء آن منجز بوده است وجه دوم هم در اين جا مى آيد يعنى استصحاب عدم اتيان فريضه و واجب به ما هو واجب وجه چهارم هم كه بگوئيم قضا به امر اول است در اين جا مى آيد چون معنايش اين است كه نسبت به مطلوب اول شك در اداء است و دو وجه سوم و پنجم در اينجا جارى نيست زير اين دو وجه مبتنى بر تشكيل علم اجمالى تدريجى بود كه يك طرف آن عملى بود كه انجام گرفته يا در آينده ـ اگر واقعه تكرار مى شود ـ واجب خواهد بود و طرف ديگرش اكثرا است أداءً در داخل وقت و يا قضاءاً در خارج كه چون در اينجا طرف ديگر اقل است كه معلوم الوجوب است على كل تقدير لهذا اين دو علم اجمالى تدريجى نيز مانند علم اجمالى دفعى دائر بين اقل و اكثر است كه در اين صورت چهارم فرض بر اين است كه منجز نيست پس دو وجه سوم و پنجم تخصصاً از اين صورت خارج است. فرض سوم آن است كه تبدل خارج وقت حاصل شود كه در اين فرض ديگر وجه اول هم از آن پنج وجه براى وجوب قضا جارى نخواهد بود چون در وجه اول شرط است كه تبدل در وقت حاصل شود تا اداء شرعاً يا عقلاً منجز و واجب است و در اين فرض سوم تبدل حكم ظاهرى خارج از وقت انجام گرفته است و در داخل وقت اكثر منجز نبوده است پس در اين فرض فقط دو وجه ديگر جارى است كه يكى وجه دوم است يعنى استصحاب عدم اتيان به واجب است ديگرى وجه چهارم است كه اگر قضا به امر جديد نباشد شك در امتثال غرض يا مطلوب اول مولى اداءاً در وقت خواهد بود و نسبت به آن اشتغال عقلى جارى مى شود و بدين ترتيب چهار صورت تبدل حكم ظاهرى به اصل عملى و فروض متصور در هر يك و وجوب اعاده و يا قضا در هريك از آنها يا عدم وجوب آن مشخص مى گردد و همانگونه كه در ابتدا عرض كرديم نفى اعاده يا قضا و يا هر دو در برخى از اين صور و فروض مربوط به اجزاى حكم ظاهرى مرتفع شده و متبدل شده نيست بلكه مربوط به مقتضاى مجارى است اصول عمليه است كه پس از سقوط حكم ظاهرى اول از حجيت جارى شده و اقتضاى نفى اعاده يا قضا را مى كند و اين تطبيقات اصول عمليه خيلى مهم است و خيلى جاها در فقه محتاج به دقت و مهارت در اين تطبيقات هستيم و اگركسى اشراف نداشته باشد ممكن است اشتباه كند و اجمالاً معلوم شد كه در بعضى فروض اعاده لازم است و قضا لازم نيست و در بعضى فروض هر دو وجب است و در برخى هر دو واجب نيست و يك صورت هم پيدا كرديم كه اعاده در وقت واجب نمى شود وليكن قضاى آن خارج از وقت واجب مى شود و بدين ترتيب بحث اجزاء پايان مى يابد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (224) 03/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 224  شنبه 3/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم مقدمه واجب قبل از شروع در مبحث مقدمه واجب لازم است نكاتى مقدمتاً ذكر شود. 1 ـ مراد از وجوب مقدمه چيست؟ مراد از وجوب مقدمه لابديت مقدمه نيست كه بعضى از آن تعبير به وجوب عقلى كرده اند زيرا كه لابديت همان توقف و مقدميت است و چيز ديگرى نيست و اصلاً عقل حكم به وجوب ندارد و تقل مشرع احكام نيست بلكه مدرك است مخصوصاً در امور نظرى و در اين جا كه مربوط به عقل نظرى است عقل لابديت و توقف را تشخيص مى دهد كه همان مقدميت است و چيز ديگرى نيست و تعبير از آن به حكم عقل به وجوب، مسامحه است و منظور از وجوب غيرى مقدمه وجوب شرعى است ولى مقصود وجوب شرعى به معناى جعل و انشاء وجوب نيست يعنى وجوب شرعى بر دو معنى اطلاق مى شود. معنى اول: يك معنى وجوب مجعول است كه امرى اعتبارى و انشائى است مثل جعل و انشاءوجوب حج در آيه شريفه (و لله على الناس حج البيت) كه چنين انشائى در باب وجوب مقدمه نيست و شارع جعل و اعتبار وجوب بر مقدمه قرار نداده است. معناى دوم: وجوب شرعى روح وجوب است كه در مباحث مختلف گفتيم وجوب شرعى قوامش به انشاء نيست بلكه به همان خواستن و اراده تشريعى مولا است چه در مقام ابراز آن انشاء و جعل اعتبار بكند و يا اخبار از مطلوبيت و اراده تشريعى خود دهد و گفتيم كه اين هم وجوب شرعى و واجب الاطاعه است كه در اوامر شخصى معمولاً چنين است و در اينجا نسبت به مقدمات واجب بحث از روح وجوب است كه اگر چيزى مطلوب نفسى مولا بود و اراده به آن تعلق گرفت و مقدمه اى داشت آيا مولى آن مقدمه را هم مى خواهد يا نه. پس مقصود از وجوب شرعى غيرى مقدمه همان مطلوبيت و اراده تشريعيه مولا است كه نسبت به ذى المقدمه دارد كه در اينجاغيرى و تبعى و ارتكازى است يعنى وقتى مقدمه را ببيند نسبت به مقدمه هم اراده پيدا مى كند پس روح وجوب هم هميشه و به شكل تفصيلى نسبت به مقدمه واجب در مولا نيست بلكه به شكل ارتكازى و تبعى است يعنى ممكن است مولا اصلاً مقدمه را نبيند يا نداند و توجه نداشته باشد مثل اينكه نمى داند براى وضو بايد مكلف چه مقدار راه برود تا به واجب نفسى برسد كه در چنين فرضى مطلوبيت و اراده غيرى بالفعل در نفس مولا ايجاد نمى شود و بر عنوان كلى مقدمه هم اراده غيرى يا وجوب قرار نمى گيرد زيرا بعداً  خواهيم گفت كه عنوان مقدمه حيثيت تعليلى براى خواستن واقع مقدمه است مانند طى مسافت تا مكه يا وضوء و تيمم براى نماز و هكذا نه اينكه عنوان مقدمه مطلوب باشد پس مراد از وجوب مقدمه وجوب شرعى است ولو به معناى روح وجوب كه مطلوبيت و اراده تشريعيه است و آن هم نه تفصيلى به عنوان مقدمه بلكه تبعى و ارتكازى براى واقع مقدمه در جائى كه مولا مقدمه را تصور كند كه بنا بر ملازمه گفته مى شود مطلوبيت به آن هم كشيده مى شود . 2 ـ اين مسأله: مسأله عقلى است و بحث لفظى نيست كه صاحب معالم لفظى بحث كرده است و گفته است كه دلالت امر بر وجوب مقدمه نه مطابقى است، نه تضمنى است و نه التزامى است و مرحوم آخوند اشكال كرده است كه اين بحث عقلى است و بحث از اين است كه أمر به شيىء دلالت لفظى بر وجوب مقدمه اش دارد تا اين گونه بحث شود بلكه بحث در استلزم عقلى است نه دلالت لفظ هر چند در طول ثبوت استلزام عقلى دلالت لفظى التزامى با لمعنى الاعم نيز از براى لفظى كه دال بر وجوب ذى المقدمه باشد ايجاد مى شود و اين يك بحث ثبوتى عقلى است كه چنين استلزامى آيا هست يا نه و آيا مطلوبيت را اراده نفسى مولا مستلزم اراده ديگرى از براى مقدمات مراد نفسى نيز ايجاد مى شود يا نه و در حقيقت در اين موارد دو اراده و محبوبيت در نفس مولا شكل مى گيرد يا فقط همان اراده و محبوبيت نفسى نسبت به ذى المقدمه است و لاغير؟ و كاشف از اين ملازمه عقل نظرى است . 3 ـ نكته سوم كه لازم است توضيح داده شود اين است كه آيا اين بحث از مباحث اصولى است يا فقهى است يا كلامى است يا هيچ كدام بلكه از مبادى تصديقى علم اصول است اين چهار قول در كلمات اصوليون آمده است و بعضى نيز گفته اند اگر عنوان مسأله اين باشد كه مقدمه واجب است يا نه بحث فقهى خواهد شد و مثل اين است كه بگوئيم آيا نماز واجب است يا واجب نيست بلكه اگر بحث اعم از واجب و مستحب هم باشد باز هم مسأله فقهى است چون كه بحث از اين كه مقدمه مستحب هم مستحب است يا نه بحث فقهى است اما اگر گفتيم عنوان مسأله اين است كه آيا وجوب شيئى مستلزم وجوب مقدماتش هست يا نه بحث اصولى مى شود زيرا كه بحث از ملازمات احكام فقهى نيست و بدين ترتيب شكل طرح مسأله و قالب عنوان آن در فقهى يا اصولى بودن مسأله دخيل است. اين اقوال كلا نادرست است و صحيح آن است كه اين مسأله اصولى است نه فقهى بعضى گفته اند فقهى نيست چون فقه از احكام عناوين خاصه بحث مى كند نه عناوين عامه و در اين جا كه مى گوئيم مقدمه واجب است مقصود وجوب عنوان مقدمه نيست بلكه اين عنوان منشأ ثبوت وجوب براى عناوين واقعى مقدمات مى شود كه آنها يك چيز و يك عنوان نيستند پس مسأله فقهى نيست. اين جواب هم تمام نيست زيرا كه در فقه هم مسائلى هست كه از خلال عنوان مشيرى احكام ومحمولات فقهى بر عناوين گوناگون ثابت مى شود مانند قاعده (لاضرر) يا (ميسور) كه واقع احكام ضررى مثل صلاه ضررى و حج ضررى رفع مى شود كه عناوين تفصيلى مختلفى است و همچنين ميسور از هر مركب واجبى غير از ديگرى است واين مقدار سبب نمى شود كه مسأله فقهى نباشد مرحوم عراقى گفته است كه اين مسأله كاشف از محمول واحدى به ملاك واحدى براى موضوعاتش كه واقع مقدمات است نيست علاوه بر اين كه مخصوص به مقدمه واجب نيست بلكه در همه احكام خمسه و مقدمات آنها بحث ملازمه جارى است اين دو جواب هم تمام نمى باشد زيرا كه تعدد احكام خمسه براى مقدمه موجب دليل فقهى نبودن مسأله نمى شود زيرا ثبوت هريك از احكام خمسه براى موضوعش مسأله فقهى است و همچنين وحدت ملاك حكم به وجوب در مسأله فقهى لازم نيست مانند قاعده لاضرر و يا ميسور كه بحث از آنها فقهى است علاوه بر اين كه وحدت ملاك هم در اين مسأله هست كه همان توقف ولابديت است . پاسخ صحيح اين است كه درست است در فقه از وجوب و يا حرمت و كراهت و استحباب افعال بحث و مى شود ولى از حكمى بحث مى شود كه اين حكم منجز و معذر باش و از براى مكلف محركيت و مسئوليتى ايجاد كند حال چه به طور مستقيم و چه به طور غير مستقيم مثل احكام وضعى كه موضوع احكام تكليفى قرار دارند و وجوب مقدمه على فرض ملازمه و ثبوت وجوب غيرى نه تنجز دارد و نه استحقاق عقاب دارد و نه محركيت زائدى دارد و نه مسئوليتى را زائد بر واجب نفسى براى مكلف ايجاد مى كند و اين چنين حكمى خارج از احكام فرعى فقهى است مخصوصاً اين كه مجعول شرعى نيست و شبيه مبادى حكم شرعى است كه بحث از آنها بحث فقهى نيست پس آن تعريفى كه براى حكم فرعى شده است كه حكمى باشد كه اقتضاى عملى را براى مكلف داشته باشد در وجوب مقدمه نيست و بحث از وجوب مقدمه براى اين است كه بگوئيم پس مكلف دو واجب شرعى را ترك كرده است پس دو معصيت كرده است بلكه يك معصيت است و يك استحقاق عقوبت بيشتر در كار نيست و اثر وجوب غيرى مثل بقيه مباحث استلزامات عقلى است كه موجب تعارض و يا تزاحم ميان احكام شرعى نفسى ديگر مى شود و آنها را رفع و يا اثبات مى كند و به عبارت ديگر كليه احكام غيرى تبعى مانند وجوب غيرى مقدمه واجب يا حرمت غيرى ضد واجب احكام فرعى فقهى نيستند زيرا كه منجزيت و استحقاق عقاب و مسئوليت اضافى بر عهده مكلف ايجاد نمى كنند بلكه مؤثر در تعارض و يا تزاحم احكام فرعى ديگر مى باشند و در طريق آن قرار مى گيرند مثلاً اگر ضد واجب فى نفسه نيز واجب باشد موجب تزاحم و تعارض با واجب اول مى شود همچنين اگر مقدمه واجبى فى نفسه حرام باشد مانند استفاده از زمين و يا وسيله غصبى در نجات دادن غريق مسلمانى ميان وجوب و حرمت تعارض يا تزاحم ايجاد مى شود كه آن تعارض و يا تزاحم نتيجه اش اثبات تكليف شرعى نفسى است كه حكم فرعى مى باشد و اين بدان معنا است كه وجوب مقدمه خود حكم فقهى نيست بلكه در طريق استنباط احكام ديگر فقهى قرار مى گيرد كه حرمت مقدمه مثلاً مطلقاً يا مشروط به فعل ذى المقدمه رفع مى شود و اين ضابطه اصولى بودن است كه هر قاعده اى كه در طريق استنباط حكم شرعى قرار بگيرد قاعده اصولى است و مباحث استلزامات از اين قبيل است چه عنوان را ملازمه استلزام قرار دهيم و چه عنوان وجوب غير مقدمه يا حرمت غيرى ضد واجب قرار دهيم كه قالب و شكل طرح مسأله روح و جايگاه آن را تغيير نمى دهد. بنابر اين مسأله وجوب غيرى مقدمه واجب مبحث فقهى نيست زيرا كه حكم فرعى فقهى نيست و مسأله اصولى است زيرا كه ضابطه اصولى بودن را دارد و آن ضابطه اين بود كه در طريق استنباط حكم فرعى قرار بگيرد و در ابواب گوناگون فقهى سيال باشد يعنى عنصر مشترك باشد كه هر دو خصوصيت در مباحث استلزامات موجود است. بنابراين بحث وجوب مقدمه يا ملازمه در طريق استنباط حكم نفسى ديگر قرار مى گيرد كه عبارت از رفع حرمت مقدمه ياوجوب ذى المقدمه است و سيال در فقه است و مخصوص به باب خاصى نيست يعنى در هر واجبى مى آيد بلكه اوسع از وجوب هم هست و بحث از مقدمه مستحب ومكروه و حرام هم داخل دراين بحث است و أما مسأله كلامى نيست زيرا كه مسائل علم كلام از مبدأ و معاد و ثواب عقاب بحث مى كند كه ربطى به وجوب غيرى ندارد و گفتيم كه اگر وجوب غيرى را هم قبول كنيم استحقاق عقاب و ثواب ندارد و اساساً بحثهاى كلامى مربوط به احكام افعال مكلفين نيست و از مبادى تصديقى علم اصول هم نيست زيرا كه خودش ضابطه مسأله اصولى بودن را دارا است نه اين مقدمه اى براى آن باشد تا گفته شود از مبادى تصديقى مسائل اصول است و اين مطلب هم روشن است.  4 ـ نكته چهارم اين كه بحث از وجوب غيرى مقدمه اصلش مختصر است وليكن اصوليون به مناسبت آن وارد بحث هاى زيادى شده اند كه آنها بحث هاى مهمى است و خيلى از بحث هاى كه در خلال اين بحث كرده اند مهم تر از وجوب مقدمه و كاربردى تر است مثلاًتقسيمات واجب را بحث كرده اند و آن را به واجب نفسى و غيرى و واجب مطلق و مشروط و واجب معلق و منجز تقسيم كرده اند در هريك بحث كرده و آنها را توضيح داده و آثار هريك را مشخص كرده اند كه جا داشت اين ها از يكديگر در عنوان مسائل اصولى نيز از يكديگر جدا مى شدند و بعضى ها نيز اخيراً آنها را در تدوين علم اصول جدا كرده و از هريك جداگانه بحث كرده اند و اين گونه تدوين كرده اند (مسأله واجب مطلق و مشروط) و (مسأله واجب نفسى و غيرى) و (مسأله واجب منجز ومعلق) كه از نظر ما اين بهتر است پس اين كه مى بينيد بحث مقدمه واجب طولانى شده است همه اش مربوط به مقدمه واجب نيست بلكه عمده مباحث به خاطر مباحث اصولى ديگرى است كه در فقه هم  كاربرد دارد و تحت عنوان مقدمه واجب از آنها بحث شده است كه مناسب است مستقلاً عنوان داده مى شد و ما از آنها در دو فصل تقسيمات مقدمه و تقسيمات واجب بحث خواهيم نمود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (225) 04/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 225  يكشنبه 4/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم در بحث مقدمه عرض شد كه در دو فصل معمولاً بحث مى شود يكى در تقسيمات مقدمه ويكى هم در تقسيمات واجب كه يكى از تقسيمات واجب تقسيم آن به واجب نفسى و غيرى است كه بحث از وجوب مقدمه در وجوب غيرى مى آيد . فصل اول: تقسيمات مقدمه براى مقدمه تقسيمات مختلفى قائل شده اند كه در هر تقسيم اقسامى ذكر شده است و مجموعاً 5 تقسيم بندى براى مقدمه ذكر شده است . 1 ـ تقسيم آن به مقدمه واجب و مقدمه وجوب و يا شرط واجب و شرط وجوب. 2 ـ تقسيم به مقدمه عقلى و شرعى و عادى. 3 ـ تقسيم به مقدمه وجود واجب و مقدمه صحت واجب و مقدمه علميه يعنى علم به تحقق و امتثال واجب. 4 ـ تقسيم به مقدمه داخلى و مقدمه خارجى و تقسيم اين دو به (بالمعنى الاعم و الاخص). 5 ـ تقسيم مقدمه يا شرط به شرط مقارن و متقدم و متأخر چه شرط وجوب باشد و چه شرط واجب باشد. لازم است درابتدا مقصود از هر تقسيم روشن شود اما اين كه گفته اند مقدمه واجب و مقدمه وجوب مقصود از مقدمه واجب مقدمه اى است كه فعل واجب يعنى مامور به متوقف بر آن است نه وجوب آن، يعنى وجوبش فعلى است ولى براى تحقق واجب لازم است آن مقدمه انجام گيرد مثل طهور و استقبال قبله و شرايط لباس و مكان مصلى يا تحصيل آب و ديگر مقدمات نماز كه اين ها مقدمات فعل واجب هستند كه نماز است و فعليت وجوب نماز مشروط به اين ها نيست و قبل از تحقق آنها هم نماز بر انسان واجب است و از قبل وجوب هست و بايد برود و آن مقدمات را تحصيل كند و جوبش از قبل فعلى است بر خلاف مقدمات وجوب كه شرط فعليت وجوب است و وجوب منوط به تحقق آن است  كه قبل از تحقق آن شرط وجوب فعلى نيست . پس مقدمه اگر شرط در تحقق واجب شد مقدمه واجب گفته مى شود و اگر شرط در فعليت وجوب بود مقدمه وجوب گفته مى شود مثل استطاعت كه مقدمه وجوب حج است يا قدرت كه شرط در تكاليف است يا وقت زوال كه شرط وجوب ظهر است و يا خروج هلال رمضان كه شرط وجوب روزه است. در اين تقسيم هم روشن است كه آنچه مورد بحث است در وجود مقدمه قسم اول است يعنى بحث از وجوب غيرى مقدمه مخصوص قسم اول كه مقدمه واجب است يعنى در مقدماتى كه شرط وجوب نباشد بحث مى شود كه آيا واجب به وجوب غيرى است يا نه اما مقدماتى كه شرط وجوب است ـ مثل استطاعت و وقت ـ وجوب غيرى ندارند چون قبل از تحقق آنها وجوبى فعلى نيست و از آنجا كه وجوب غيرى تبعى است در هر جا كه وجوب نفسى نباشد وجوب غيرى هم نيست و معناى تبعى بودن همين است و بعد از تحقق و فعليت وجوب نفسى چون كه فعلى شدن آن مشروط به تحقق شرط وجوب است پس آن مقدمه موجود شده است و تعلق وجوب غيرى به آن تحصيل حاصل است ولذا مقدمات وجوب فرقش اين است كه وجوب غيرى محال است به آنها تعلق بگيرد. ولذا بحث از شرط وجوب خارج از بحث وجوب مقدمه است و به عبارت ديگر مقدمه واجب تابع وجوب ومحكوم آن است كه مكلف بايد آن را ايجاد كند اما مقدمه وجوب بر عكس است و وجوب تابع و منوط به تحقق آن است و تا متحقق نشود وجوبى بر مكلف نيست فرق ديگرى هم بين اين دو قسم موجود است به لحاظ ملاك يعنى به لحاظ مبادى و ملاكات واجب و آن اين است كه شرايط و مقدمات را به لحاظ ملاكات احكام به دو قسم تقسيم مى كند 1) شرط اتصاف فعل به ملاك داشتن و 2) شرط تحقق ملاك فعل در خارج و مقصود شرائط اتصاف آن است كه اگر شرط نباشد فعل ملاك ندارد مثل خوردن آب كه ملاكش رفع تشنگى است پس تشنگى شرط اتصاف آب خوردن به ملاك داشتن است و اگر تشنه نباشد خوردن آب ملاك ندارد و اين را شرط اتصاف مى گويند ولى آوردن آب وريختن در كاسه شرط اتصاف تحقق ملاك است نه شرط اتصاف لذا كسى كه تشنه نيست آوردن آب موجب اتصاف آب خوردن به ملاك داشتن نمى شود چنانچه شخص تشنه نيز چه برايش آب بيارى و چه نيارى و چه در كاسه بريزى و نريزى آب خوردن برايش ملاك دارد و آن را مى خواهد پس آب آوردن شرط تحقق ملاك است نه شرط اتصاف . مقدمات واجب چون هميشه دخيل در تحقق واجب هستند به لحاظ ملاك هم مثل خود واجب دخيل در تحقق ملاك مى باشند و نمى شود شرط اتصاف باشند زيرا لازمه اش آن است كه قبل از تحقق مقدمه ملاك فعلى نباشد پس وجوب هم فعلى نخواهد بود و اين خلف بر خلاف مقدمات وجوب كه هم مى شود شرط اتصاف به ملاك باشد و هم شرط تحقق ملاك،  ولى به لحاظ وجوب هميشه شرط فعليت و اتصاف فعل به وجوب است مثلاً اگر زوال يا استطاعت نباشد نماز ظهر و حج متصف به وجوب نمى شود ولى به لحاظ ملاك ممكن است اين شرط، شرط اتصاف باشد و ممكن است شرط تحقق ملاك باشد. پس شرائط وجوب به لحاظ ملاك وجوب بر دو قسم است قسم اول: شرائطى است كه اختيارى هستند مثل استطاعت كه انسان مى تواند خود را مستطيع كند يا مثل نذر كردن كه شرط وجوب وفا به نذر است و نذر كردن فعل اختيارى است اين جور شرائط كه اختيارى است گفته مى شود همچنانكه براى وجوب شرط اتصافند براى ملاك هم شرط اتصافند زيرا كه اگر قبل از تحقق آن فعل اختيارى ملاك فعلى باشد مولا بايد اين را شرط واجب قرار مى داد نه شرط وجوب چون ملاك لزومى قبل از تحقق شرط فعلى است پس بايد مولا مى گفت برو آن را انجام بده و شرطش را هم مانند ساير مقدمات واجب ايجاد كند. پس اين كه مثلاً وجوب را مشروط به تحقق استطاعت كرده كشف مى كنيم كه شرط اتصاف است و قبل از آن ملاك حج هم فعلى نبوده است و استطاعت همچنانكه شرط اتصاف حج به وجوب است شرط اتصاف آن به ملاك هم است و شخصى كه مستطيع نيست ملاك لزومى حج هم در حقش فعلى نيست همچنانكه تشنگى شرط وجوب خوردن آب و اتصاف آن به ملاك است لهذا گفته مى شود كه شرائط اختيارى وجوب همواره نسبت به ملاكات احكام شرط اتصاف به ملاك آن وجوب هستند و اما شرايط وجوبى كه اختيارى نيستند مثل وقت و حيات و بلوغ كه وجوب مشروط به آنها است ممكن است دخيل در اتصاف به ملاك باشد و ممكن است دخيل در تحقق ملاك يعنى ممكن است كه ملاك هم مثل خود وجوب باشد كه قبل از تحقق اين شرط فعلى نباشد مثلاً قبل از بلوغ يا وقت ملاك لزومى فعليت ندارد و اتصاف آن فعل به ملاك داشتن مشروط به آن شرط غير اختيارى باشد و ممكن است اين گونه نباشد و ملاك بدون آن هم فعلى باشد و آن شرط شرط تحقق ملاك باشد وعلت اين كه شرط واجب قرار نگرفته اين است كه چون غير اختيارى است مولا نمى تواند امرش را به آن فعل مطلق بگذارد چون در اين صورت مكلف بايد مقيد را با قيدش بياورد و قيدش براى او غير اختيارى است پس مجبور است كه وجوب را مشروط به تحقق آن شرط غير اختيارى كند هر چند ملاك آن مطلق است. بنابر اين شرايط وجوب ممكن است نسبت به ملاكات احكام شرط تحقق باشد و مقدمه آن باشد ولى در عين حال شرط وجوب قرار گرفته باشد چون كه غير اختيارى است پس فرق ديگر ميان مقدمه واجب و مقدمه وجوب اين است كه شرط واجب هميشه شرط تحقق ملاك است و شرط وجوب ممكن است شرط تحقق باشد و ممكن است شرط اتصاب به ملاك باشد البته شرايط اختيارى وجوب هميشه شرط اتصاف هستند اما شرايط غير اختيارى ممكن است شرط اتصاف باشند و ممكن است شرط تحقق ملاك باشند . تقسيم دوم مقدمه عقلى و شرعى و عادى است اين تقسيم به لحاظ نوع مقدمه است كه اگر توقف تحقق ذى المقدمه بدون مقدمه عقلاً ممتنع باشد مقدمه عقلى است و اگر كه شارع آن مقدمه را اخذ كرده باشد مثل طهور در نماز كه مى توانست اخذ نكند مقدمه شرعى است و اگر ذى المقدمه بدون مقدمه ممتنع عقلى نباشد وليكن عادتاً بدون آن شكل نمى گيرد مانند طى مسافت به وسيله نقليه مقدمه عادى است. در اين تقسيم اشكال شده است و گفته اند هر سه قسم بالدقة به مقدمه عقلى بر مى گردد اما شرعى به عقلى بر مى گردد چون ذى المقدمه نماز مقيد به طهور است يعنى تقيد افعال نماز به طهور يا استقبال نيز جزء مركب و واجب نفسى است زيرا كه تقيد جزه و داخل است و قيد خارج از مقيد است حال اگر ذات مقيد را يعنى افعال نماز را لحاظ كنيم طهور يا استقبال مقدمه آن نيست و عقلاً متوقف بر آنها نيست وليكن مامور به نفسى ذات افعال نيست بلكه افعال مقيد به طهور يا استقبال است و تقيد هم جزء آن است و حالا كه تقيد جزء شد قيد طهور يا استقبال مقدمه عقلى مقيد خواهد بود زيرا اگر قيد نباشد مقيد عقلاً ممتنع است و انجام نمى گيرد. بنابراين مقدمه شرعى مسامحه است و مقدميت شرعى نيست بلكه أمر نفسى به تقيد شرعى است كه آن هم ربطى به مقدميت ندارد بلكه در طول أمر نفسى به مركب قيد مقدمه عقلى آن مركب خواهد شد پس مقدمه شرعى برگشت به عقلى مى كند يعنى مقدميتش عقل است و تنها منشأ آن كه أمر نفسى به تقيد است شرعى مى باشد. مقدمه عادى هم همين طور است يعنى به مقدمه عقلى بر مى گردد زيرا أصل توقف وجود در مكانى بر قطع مسافت عقلى است و بدون آن ممتنع است يعنى توقف بر جامع طى مسافت عقلى است و وسائل نقليه مصداق آن جامع است و اين معنايش آن است كه براى كسى كه براى طى مسافت طرق ديگرى را ندارد ممتنع است بدون وسيله نقليه طى طريق نمايد پس مى شود مقدمه عقلى پس اين تقسيم عرفى و مسامحى و سطحى است و بالدقه همه به مقدمه عقلى بر مى گردد و درحقيقت اين تقسيم بندى تقسيم بندى دقيق وصحيحى نيست. تقسيم سوم، تقسيم به شرط يامقدمه وجود و شرط  صحت و مقدمه علميه است كه اين هم مثل بحث قبلى است مراد از مقدمه وجود همان اسباب و علل وجود فعل است مثل وضع سلّم براى رفتن بر پشت بام و مقصود از شرط يا مقدمه صحت شرطى است كه در صحت فعلى دخيل است نه در اصل تحقق آن يعنى بدون آن هم ذات فعل موجود مى شود ولى صحيح نيست مانند نماز بدون طهارت يا هبه بدون قبض كه صحيح نيست . ليكن اين تقسيم هم مثل تقسيم مقدمه به شرعى و عقلى صحيح نيست زيرا آنچه كه وجود پيدا مى كند بدون مقدمه ذات فعل است نه مامور به كه مقيد به آن شرط است و تقيد هم جزء ماموربه است كه اگرآن را لحاظ كنيم مقدمه صحت هم مى شود مقدمه وجود مامور به يعنى اگر كل مامور به نفسى را لحاظ كنيم كه بايد لحاظ كرد مقدمه صحت مقدمه وجود مى شود. اما مقدمه علميه كه مراد از آن مقدمه حصول علم به امتثال و انجام ماموربه است مانند نماز به 4 طرف يا شستن بيش از مرفق در وضو خارج از بحث مقدمه واجب است زيرا كه مقدمه علم به امتثال واجب است و مقدمه واجب نيست و تحصيل علم به امتثال واجب شرعى نيست بلكه منجز عقلى است. تقسيم چهارم تقسيم مقدمه به داخلى و خارجى است كه اين اصطلاح را صاحب كفايه و بعضى از متأخرين آورده اندكه مركبى كه واجب مى شود اجزا و قيودش مقدمه براى مركب يا مقيد مى گردد زيرا كه مثل سبب و مسبب توقف بين آنها ايجاد مى شود يعنى وجود مركب متوقف بر وجود جزء ياقيد است وليكن وجود جزء و يا قيد متوقف بر كل نيست لذا بحث شده است كه جزء يا قيد هم مانندسبب و مقدمات ايجاد مسبب واجب به جوب غيرى مى شوند يا نه و جزء را مقدمه داخلى بالعنى الاخص گفته اند و قيد را مقدمه داخل بالمعنى الاعم نيز گفته اند زيرا كه قيد خارج است و تقيد به آن مامور به نفسى است بر خلاف جزء كه در ضمن كل خودش مامور به نفس است و داخل در آن است . تقسيم پنجم هم كه بحث مهمى است و در فقه هم اثر دارد تقسيم بندى مقدمات و شرايط به شرط متأخر و متقدم و مقارن است كه اين تقسيم هم در شرط وجوب مى ايد و هم در شرط واجب يعنى ممكن است چيزى شرط وجوب وأمر باشد و متأخر يا مقارن يا متقدم بر وجوب باشد و همچنين در مقدمات و شرايط واجب نيز اين تقسيم جارى است مثل اين كه شرط صحت صوم مستحاضه اين است كه در شب آينده هم غسل نمازهاى مغرب و عشا را انجام دهد با اين كه زمان واجب كه صوم در روز است گذشته است پس شرط متأخر را هم در شرط وجوب آمده است و هم در شرط واجب مصداق دارد  و مهم از اين پنج تقسيم سه تقسيم اول وچهارم و پنجم است و دو تقسيم دوم وسوم دقيق وصحيح نمى باشد ودر تقسيم اول بحثى بيش از آنچه عرض كرديم نيست وليكن در دوتقسيم چهارم وپنجم ازنظر امكان و امتناع بحث شده است يعنى درتقسيم چهارم در امكان وجوب غيرى مقدمه داخلى و امتناع آن بحث شده است و در تقسيم پنجم در امكان شرط متأخر و امتناع آن بحث شده است كه لازم است اين دوبحث بررسى شود. -- |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (226) 05/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 226  دوشنبه 5/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  از 5 تقسيمى كه براى مقدمه گفته شد صحيح سه تقسيم بود و دو تقسيم اصلاً صحيح نبود واز سه تقسيم صحيح تقسيم به مقدمه واجب و مقدمه وجوب يا شرط وجوب توضيح داده شد و گفته شد كه مقدمه وجوب داخل در بحث وجوب غيرى نيست چون معقول نيست ترشح وجوب بر مقدمه وجوب بلكه بر عكس است بدون آن اصلاًوجوب فعلى نيست. دو تقسيم ديگر هم مهم بود كه يكى تقسيم چهارم مقدمه به مقدمه داخلى و خارجى و ديگر تقسيم آن به مقارن و متاخر ومتقدم و در اين دو تقسيم بين اصوليون بحث شده است در اولى بحث شده است كه آيا بنابر قبول ملازمه و وجوب غيرى مقدمات، مقدمه داخلى هم واجب غيرى است يا نه فقط مقدمه خارجى واجب غيرى است؟ و در تقسيم پنجم هم در اصل امكان شرط متاخربلكه و شرط متقدم و امتناع آن بحث شده است واگر ممتنع است در جاهائى كه در فقه شرط بعد از مشروط آمده است چه بايد كرد؟ و اين دوبحث باقى مانده است. وجوب غيرى مقدمه داخلى ياعدم وجوب آن اما نسبت به مقدمات داخلى آنچه كه مورد بحث است وجوب يا عدم وجوب مقدمه داخلى بالمعنى الاخص نه بالمعنى الاعم كه قيد واجب است مثل نماز كه مقيد به طهور است و ممكن است كسى آن را مقدمه داخلى بالمعنى الاعم بگيرد ولى اين مقدمه خارجى است وقبلاً گفتيم قيود شرعى اسمش قيود شرعى است و الا در واقع مقدمه عقلى براى مقيد است كه تقيد به آن قيد متعلق امر نفسى قرار مى گيرد نه خود قيد كه او مولد و محقق تقيد است و ذات قيد خارج از مامور به نفسى است و تعلق وجوب غيرى به آن بنابر ملازمه مشكل ندارد. بنابر اين بحث دروجوب غيرى اجزا واجب است و آن هم در اجزا مركب خارجى يعنى جائى كه كل و مركب مشتمل بر اجزائى باشد كه وجودات مستقل خارجى باشند مانند اجزاء نماز و حج نه اجزاء ماهيات مثل جنس و فصل كه اجزاء تحليلى ماهيات مى باشند و در خارج يك وجود بيشتر نيست كه در اين جا نيز بحث نكرده اند و توهم وجوب غيرى براى جنس وفصل نشده است زيرا يك وجود و يك فعل بيشتر نيست كه آن هم واجب نفسى است بنابراين بحث مخصوص به اجزاء خارجى مركبات خارجى است مانند نماز، حج و امثال آن و در اين جا دو بحث شده است. بحث اول: يكى اين كه آيا عنوان مقدميت و مقدمه بودن بر اجزاء مركب صدق مى كند يا صدق نمى كند كه در حقيقت بحث از أصل وجود توقف و مقدميت جزء براى كل است و بحث دوم كه بحث اصلى است در اين است كه ايا اجزا مركب خارجى هر كدام يك وجوب غيرى هم دارند ـ اگر كسى تلازم بين وجوب شىء و وجوب غيرى مقدمات را قبول كند ـ يا نه؟ يعنى بر چنين مقدمات هم ترشح وجوب غيرى مى شود همان گونه كه بر مقدمات خارجى مى شود يا خير؟ كه در نتيجه ركوع وسجود در مثال نماز وجوب غيرى هم خواهند داشت. اما بحث اول مربوط به اين است كه ما مقدميت وتوقف را چه گونه تفسير كنيم اگر مقصود مطلق توقف فرض وجود شيىء بر فرض وجود شىء ديگر باشد اين توقف در كل و جزء نيز موجود است زيرا كه وجود كل متوقف بر وجود جزء است بر خلاف عكس آن و اما اگر مقصود از مقدميت و توقف عليّت و سببيت باشد كه وجودى بر وجود ديگرى متوقف باشد اجزاء مقدمه نيستند يعنى مى شود دو شكل توقف را معنى كرد يكى اين كه فرض وجود شيىء متوقف بر فرض وجود ديگرى است اعم از اين كه در يك وجود باشند يا در دو وجود وديگر اين كه وجود شيىء معلوم و متوقف بر وجود شيىء ديگر باشد طبق معناى اول اجزاء نيز مقدمه خواهند بود زيرا توقف و تقدم بالطبع را دارد و طبق معناى دوم اجزاء مقدميت ندارند زيرا كه وجود كل عين وجود تمام الاجزاء است نه اين كه وجودى ديگر و مسبب از آنها باشد. و أما بحث دوم كه مهم است بحث از ترشح وجوب غيرى بر اجزاء است و اين كه آيا اين نحو از توقف كه ميان كل و جزء است كافى است براى ترشح وجوب غيرى بر اجزاء ـ اگر ملازمه و اصل وجوب غيرى را در مقدمات واجب قائل شديم ـ يا نه؟ كه علماى اصول اين را بحث كرده اند و نفى كرده اند و گفته اند اگر ملازمه بين وجوب نفسى و وجوب غيرى مقدمات را هم قائل شويم در اجزاء قائل نمى شويم و تنها در مقدمات خارجى يعنى جائى كه وجود مقدمه غير از وجود ذى المقدمه است قائل مى شويم و در اين رابطه دو دليل ذكر كرده اند. 1) نفى مقتضى وجوب غيرى در اجزاء است يعنى نكته و ملاك ملازمه وجوب غيرى با نفسى در اينجا نيست و 2) برهان امتناع و محال بودن وجوب غيرى اجزاء است كه اگر مقتضى و ملاك وجوب غيرى هم اين جا موجود باشد مانع عقلى خواهد داشت و به تعبير ديگر يك دليل وجدانى و يك دليل برهانى بر عدم وجوب غيرى مقدمات داخلى اقامه كرده اند . دليل اول را مرحوم صاحب كفايه در حاشيه بر كفايه بيان نموده و مى فرمايد اجزا مركب چون عين مركب هستند و مجموع اجزا همان كل است پس مولا وقتى مركب را مى طلبد اجزا هم در ضمن مركب مطلوب و مامور به شده اند و متعلق اراده نفسى قرار گرفته اند و وقتى متعلق اراده نفسى شدند مجدداً معنى ندارد متعلق اراده غيرى شوند نه به جهت لغويت تا گفته شود لغويت در اراده و حبّ و بغض جارى نيست و در جعل و انشاء جارى است بلكه بدين جهت كه نكته ملازمه ديگر در اين جا نخواهد بود چون ملاك ملازمه و ترشح وجوب و اداره غيرى بر مقدمه اين است كه مولى مى بيند ذى المقدمه را خواسته و مقدمه  آن كه فعل ديگرى تحت امر نفسى او نيست و چون ذى المقدمه متوقف بر تحقق مقدمه است قهراً مقدمه را هم مى طلبد و اين در جائى است كه فعل مقدمه بنفسه متعلق آن اراده و طلب نفسى نبوده و اراده نفسى منبسط بر آن نباشد و الا ديگر وجه و ملاكى ندارد كه باز هم اراده و شوق ديگرى به آن متعلق شود و اين مطلبى وجدانى و روشن است. اين بيان ، بيان درستى است و ملاك وجوب غيرى اين است كه واجب نفسى چون متوقف بر چيزى كه خارج از آن است مى باشد اگر آمر آن را توجه كند قهراً آنچيز ديگر را هم مى خواهد و اين در صورتى است كه آن چيز متعلق همان اراده نفسى نباشد و اجزاء متعلق همان اراده نفسى هستند و اين بدين معنا است كه مقتضى و ملاك وجوب غيرى در اجزاء نيست و اين بيان روشن تر و برهانى مى شود بنابراين كه در وجوب غيرى قائل به مبناى صاحب فصول شويم كه متعلق وجوب غيرى خصوص حصه موصله از مقدمه است چنانچه بعداً آن را ثابت خواهيم كرد يعنى در بحث وجوب مقدمه بحث ديگرى خواهد شد كه آيا وجوب غيرى براى مطلق مقدمه ثابت است يا براى خصوص مقدمه موصوله است كه نزاع معروف بين صاحب فصول و صاحب كفايه است و متاخرين مختار صاحب فصول را پذيرفته اند و گفته اند كه اگر ملازمه قبول شود وجوب و اراده غيرى به مقدمه اى متعلق است كه توأم با تحقق ذى المقدمه باشد اما اگر مقدمه را انجام دهد و ذى المقدمه را انجام ندهد محبوب غيرى را هم ايجاد نكرده است.  بنابراين اگر در اين جا مبناى صاحب كفايه را قبول كرديم كه مطلق مقدمه واجب است و هر مقدمه وجوب غيرى مستقل از مقدمه ديگر دارد اين بيان وجدانى است نه برهانى چون ممكن است كسى بگويد شما كه مطلق مقدمه را واجب كرده ايد و جزئى كه مامور به امر نفسى است جزئى است كه مقيد به اجزا ديگر و در ضمن كل است و شما كه مى گوئيد مقدمه غير موصله هم واجب است ذات مقدمه لابشرط لحاظ ذهنى ديگرى است و وجودش هم كمتر از وجود كل است پس مى شود متعلق اراده غيرى ديگر قرار گيرد هر چند اين هم خلاف وجدان است زيرا كه ملحوظ در لحاظ جزء لابشرط از ساير اجزاء با ملحوظ در لحاظ كل و همه اجزاء يكى است و همين مقدار كافى است كه اراده نفسى به آن جزء ملحوظ نيز از خلال كل تعلق گرفته باشد و به تعبير ديگر معيار، وحدت محلوظ است نه لحاظ و جزء در كل هم ملحوظ است و اراده بر ذات جزء ـ لابشرط از انضمام ـ نيز منبسط مى شود. اگر مبناى صاحب فصول را اختيار كرديم كه مقدمه موصله واجب است طبق اين مبنا يك وجوب غيرى برمجموع مقدماتى كه توأم با ذى المقدمه است بيشتر نداريم زيرا آنچه كه توأم با ذى المقدمه است مجموع آنها است نه تك تك و مجموع الاجزاء كه مجموع مقدمات داخلى موصل به مركب است عين مركب است لحاظاً و ملحوظاً ومتعلق وجوب و اراده نفسى است و ديگر دو چيز كه يكى متوقف بر ديگرى است در كار نخواهد بود حتى توقف بالمعنى الاعم و به عبارت ديگر طبق مبناى مقدمه موصله و اين كه مجموع مقدماتى كه موصل به ذى المقدمه است يك وجوب غيرى بيشتر ندارد بطلان وجوب غيرى اجزاء به عنوان مقدمه داخلى برهانى مى شود نه وجدانى زيرا كه مقدمه داخلى موصله عين كل است حتى اعتباراً و لحاظاً و اثنينيّت و توقف حتى بالمعنى الاعم از بين مى رود و اين بيان برهانى بر عدم مقتضى وجوب غيرى مقدمه داخلى و اجزاء مركب است. در برخى از تقريرات آمده است كه مقدمه داخلى و جزء غير از كل  و مركب است زيرا كه آنچه كه مركب است و متعلق وجوب نفسى است مجموع الاجزاء است و آنچه كه مقدمه داخلى و جزء است كل جزء جزء به تنها و لابشرط از انضمام ساير اجزاء است و اين هم اعتباراً و لحاظاً و هم وجوداً و خارجاً غير از كل است پس مى تواند متعلق اراده و وجوب غيرى قرار گيرد پس آنچه كه متعلق وجوب نفسى است غير از متعلق وجوب غيرى است حقيقتاً و اعتباراً و بدين ترتيب سعى شده است هر دو دليل بر عدم وجوب غيرى اجزاء را دفع كنند. اين بيان صحيح نمى باشد زيرا كه اولاً طبق مبناى صاحب فصول كه مقدمه موصوله واجب است خواهد آمد كه مجموع مقدمات يك مقدمه موصله است و ما بيش از يك مقدمه موصله و يك واجب غيرى كه مجموع مقدماتى است كه به ذى المقدمه مى رساند نداريم ودر نتيجه در ما نحن فيه مجموع الاجزاء موصل به كل خواهد بود كه عين آن است لحاظاً و ملحوظاً اعتباراً و حقيقةً و ثانياً طبق مبناى صاحب كفايه كه هرمقدمه وجوب غيرى مستقل و مطلقى دارد و لحاظ هر جزئى لابشرط غير از لحاظ مجموع الاجزاء و مركب است وليكن ملحوظ دو لحاظ يكى است و فرقشان در كم بودن ملحوظ جزء و زياد بودن ملحوظ كل است و اين وحدت محلوظى كافى است كه اراده غيرى ديگرى به جزء تعلق نگيرد و همان اراده نفسى متعلق به ملحوظ كل كافى باشد و همچنين در دليل آينده همين مطلب موجب اجتماع مثلين مى شود و تغاير اعتبارى لحاظ كارساز نمى باشد چنانچه خواهد آمد. دليل دوم صاحب كفايه: وجود مانع است زيرا كه اگر اجزاء ـ مقدمه داخلى ـ واجب به وجوب غيرى باشند از آنجا كه وجوب نفسى ضمنى نيز دارند اجتماع دو وجوب و دو اراده يعنى اجتماع مثلين بر يك شيىء آنهم با يك عنوان لازم مى آيد زيرا كه عنوان مقدمه حيثيت تعليلى است براى اين كه واقع مقدمه داخلى به همان عنوان ذاتى كه جزء قرار گرفته متعلق اراده غيرى مولا قرار گيرد يعنى ركوع و سجود متعلق دو اراده نفسى و غيرى مولا باشد و اين همانند اجتماع ضدين بر يك عنوان است كه بالاتفاق ممكن نيست . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (227) 06/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 227  سه شنبه 6/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم در مقدمات داخلى يعنى اجزا مركب دو بحث بود 1) آيا اصلاً «اجزا» مقدمه هستند و جنبه مقدميت در آنها هست يا خير؟ 2) بر فرض قبول مقدميت آيا وجوب غيرى براى اين سنخ از مقدمه نيز ثابت است يا خير؟ بحث اول سريع بيان شد كه لازم است تكرار كرده و نكاتى را اضافه كنيم. در اين كه اجزا، مقدمه هستند يا خير دو شرط براى مقدميت ذكر مى شود الف) شرط اول اين كه مقدمه بايستى غير از ذى المقدمه باشد زيرا شيئى مقدمه خودش نمى شود ـ يعنى اثنينيت ميان مقدمه و ذى المقدمه لازم است ـ و  ب) شرط دوم توقف و ترتب ذى المقدمه بر مقدمه است و در رابطه با اجزاء نسبت به مركب از هر دو جهت اشكال شده است . جهت اول را مرحوم صاحب كفايه بدينگونه جواب داده اند كه بين جزء و كل، اثنينيت موجود است منتها اثنينيت اعتبارى زيرا جزء با كل اعتباراً و لحاظاً فرق دارد زيرا كه جزء لابشرط لحاظ مى شود و كل مجموع اجزا منضمّ با هم لحاظ مى شود ـ به عنوان شيئى واحد اعتبارى ـ و اعتبار لابشرط غير از اعتبار بشرط شىء و مجموعيت است يعنى در اعتبار و لحاظ كل همه اجزاء منضما و با ثوب وحدت اعتبارى ملحوظ است و اين غير لحاظ جز لابشرط از انضمام ساير اجزاء است و اين دو لحاظ ذهنى و دو اعتبار است البته مقصود ذات جزء و ذات كل است كه متعلق وجوب قرار مى گيرند نه جزئيت و كليت كه دو مفهوم معقول ثانوى و متضايفين هستند و با هم كه از مجموع اجزاء انتزاع مى شوند زيرا مقصود فرق بين مقدمه كه واجب غيرى است با ذى المقدمه در باب اجزاء مركب است و متعلق وجوب غيرى و نفسى ذات جزء و كل هستند نه جزئيت و كليت و اين روشن است پس مقصود فرق ميان لحاظ جزء و لحاظ كل است نه لحاظ جزئيت و مفهوم آن با مفهوم كليت كه معقول ثانوى هستند بنابراين طبق پاسخ صاحب كفايه بين كل و جزء فرق اعتبارى و اثنينيت موجود است پس شرط اول مقدميت در اجزاء نيز محفوظ است و مى توان گفت شارع و آمر وقتى جزء را مانند ركوع در نماز لابشرط لحاظ مى كند ـ غير از لحاظ آن در ضمن مجموع اجزاء نماز ـ مى بيند كه كل هم متوقف بر آن است لهذا اراده و وجوب غيرى به او تعلق مى گيرد و اين اختلاف اعتبارى براى ترشح اراده و وجوب غيرى كافى است. عرض كرديم شرط دوم توقف است كه در اجزاء موجود است به معناى ترتب طبعى نه وجودى گفتيم لازم نيست توقف وجودى و سبب و مسببى و علت و معلولى باشد تا بگوييم در اين جا نيست و توقف بالطبع هم كافى است و بدين ترتيب بحث از مقدميت اجزاء بحث لفظى نيست بلكه بحث در وجود و عدم وجود دو شرط مقدميت است كه يكى اثنينيت و ديگرى توقف و ترتب است . در اينجا مرحوم عراقى مطلبى را مطرح كرده و اقسام مركبات اعتبارى را بيان نموده است كه ما وارد آن نمى شويم و ايشان دنبال اين مطلب است كه بگويد أجزاء با متعلق أمر نفسى كه مركب است يكى مى باشد و اثنينيت در كار نيست چون اين فرق اعتبارى كه ذكر شد يعنى وحدت و به شرط شيئيت و مجموعيت اجزاء در كل در طول تعلق امر است و در متعلق امر نفسى نيست بلكه متعلق أمر نفسى كه قبل از تعلق أمر است و رتبتاً ذوات اجزاء مى باشند پس اين فرق و تغاير اعتبارى ميان جزء كه لابشرط است و كل كه به شرط الانضمام و مجموعيت است كارساز نيست و مقدميت را در اجزاء درست نمى كند چون كه در طول تعلق امر است و فرقى بين جزء و كل در متعلق امر نيست و متعلق أمر كه قبل از أمر است همان أجزاء هستند كه مى خواهند متعلق وجوب غيرى قرار گيرند پس تغاير و اثنينيت اعتبارى هم در كار نيست تا مقدميت اجزاء براى كل معقول باشد ولذا ايشان بر اين مطلب، اصرار دارند كه مقدميت در باب اجزا نسبت به كل و مركب نيست و هر دو عين هم هستند و تغاير اعتبارى و لحاظى هم ندارند مگر در طول تعلق أمر كه فايده اى ندارد زيرا كه مقدميت و اثنينيت قبل از تعلق امر لازم است. ليكن مطلب فوق كه ظاهر عبارت ايشان است صحيح نيست و در باب امر به كل و مركبات اعتبارى اين گونه نيست كه آمر مجموعيت و وحدت را در طول امر لحاظ مى كند بلكه مجموعيت را قبل از امر و در متعلق آن بايستى لحاظ كند چون مى خواهد آن را تحت يك امر قرار دهد و وحدت امر تابع وحدت متعلقش است نه بالعكس و اگر متعلق امر متكثر باشد قهراً امر هم يكى نخواهد بود و متكثر مى شود چون امر عارض بر متعلق و تابع آن است و اگر وحدت كه با لحاظ مجموعيت ايجاد مى شود قبل از امر لحاظ نشود امر واحد نمى شود بنابراين تغاير و اثنينيت جزء و كل در عالم لحاظ و اعتبار ذهنى محفوظ است و ايشان بر عكس كرده و وحدت را در طول امر فرض گرفته است و اين محال است زيرا كه ابتدا بايد مجموع اجزا را در عالم اعتبار و لحاظ واحد كرد تا بشود امر واحد به آن تعلق گيرد و اگر اجزاء را مستقل و غير مقيد به يكديگر و بدون اعتبار مجموعيت يا با هم بودن يعنى لابشرط لحاظ كنيم و آنها را واجب كنيم واجبات متكثر و متعددى خواهد بود. بنابراين در بحث اول مغايرت و اثنينيت اعتبارى و لحاظى جزء با كل و توقف و ترتب طبعى كل بر جزء هر دو در اجزاء نسبت به كل محفوظ است و از اين جهت مقدميت صادق است و ممكن است كسى براى ترشح وجوب غيرى به همين مقدار اكتفا كند و بگويد وقتى اجزاء را مقيد باهم و به طور مجموعى در اعتبار وحدانى لحاظ كنيم مطلوب نفسى خواهد بود ولى وقتى هريك از اجزاء را لابشرط اعتبار و لحاظ كنيم مطلوب غيرى خواهد بود زيرا كه اين اعتبار و لحاظ غير از اعتبار و لحاظ مجموعى و كل است. اين توضيحى بود براى بحث اول كه طبق آن بحث اول ديگر لفظى نشد و بحث ثبوتى شد . بحث دوم بحث از وجوب غيرى مقدمه داخلى يعنى اجزاء بود كه عرض شد دو دليل بر عدم آن اقامه شده است 1) مقتضى وجوب غيرى در اين جا مفقود است و 2) مانع موجود است وجه اول كه در حاشيه كفايه ذكر شده است وجه وجدانى است كه مى شود آن را هم برهانى كرد مخصوصاً بنابر مبناى صاحب فصول كه مقدمه موصله را واجب مى داند نه مطلق مقدمه را. حاصل وجه اول اين بود كه مقتضى ترشح امر غيرى به مقدمه اين است كه مقدمه چون داخل در ذى المقدمه نيست و ماموربه نفسى متوقف بر آن است لهذا آمر آن را هم براى تحقق ذى المقدمه مى طلبد و اين خواستن غيرى است و به جهت آن واجب نفسى است و لهذا اگر ببيند امر نفسى به آن مقدمه تعلق گرفته است ديگر امر غيرى به آن تعلق نخواهد گرفت نه از باب لغويت تا گفته شود اراده و شوق از صفات نفسانى است و مانند جعل و وجوب فعل اختيارى نيست كه لغويت در آن جارى شود بلكه به خاطر اين است كه ذات جزء متعلق اراده نفسى مولا است چون درست است كه كل، با جزء درعالم اعتبار و لحاظ فرق دارد و جزء لابشرط لحاظ مى شود اما در كل، اجزاء به شرط انضمام و مجموعيت لحاظ مى شوند و اين ها دو اعتبار و دو لحاظ ذهنى مى باشند ليكن ملحوظشان بالذات يكى است و معيار به ملحوظ بالذات است نه به خصوصيات لحاظى. به عبارت اخرى اوّلاً وجدان قائل است كه مجرد تعدد و تغاير اعتبارى و لحاظى كافى نيست اگر ملحوظ آنها هر دو يكى باشد ـ مانند ذات ركوع و سجود و غيره كه چه لابشرط لحاظ شود و چه بشرط انضمام باقى اجزاء، ملحوظ دو لحاظ يكى است ـ و اين مقدار از اتحاد بين ذوات اجزاء باكل و مركب اعتبارى كه همين اجزاء است ـ ليكن با قيد انضمام و مجموعيت و باهم بودن ـ كافى است براى اين كه ديگر آمر به اراده ديگرى غير از اراده نفسى تك تك آنها را نخواهد و اين مطلب بسيار روشن و وجدانى است  حتى بنابر اين كه مبناى صاحب كفايه را قبول كرديم كه مطلق مقدمه واجب است تمام است . ثانياً: بنابر مبناى صحيح كه مقدمه موصله واجب است و مقدمه غير موصله اصلاً متعلق اراده و وجوب غيرى نيست آنچه كه متعلق وجوب غيرى قرار مى گيرد مجموع مقدمات است كه موصل به ذى المقدمه است و يك وجوب غيرى بر آنها بيشتر نيست و اين گونه نيست كه هر جزئى از آنها وجوب غيرى مستقلى داشته باشد و نتيجه اين مبنا چنين خواهد شد كه مجموع الاجزاء كه موصل به كل است واجب غيرى گردد و اين عين كل است هم اعتبارا و هم واقعاً يعنى ديگر در عالم اعتبار هم اثنينيت ميان مقدمه موصله داخلى و كل در كار نيست و مجموع الاجزاء همان مركب است حتى در عالم اعتبار و لحاظ ذهنى و در اينجا مطلب مرحوم عراقى تمام مى شود وليكن نه از باب نكته طوليت وحدت كل نسبت به أمر ـ كه ايشان گفته اند ـ بلكه به جهت اخذ قيد موصله در متعلق وجوب غيرى همانگونه كه قبلاً نيز توضيح داده شد . پس بنابر وجوب خصوص مقدمه موصله، مقدمه داخلى موصله عين كل مى شود ـ حتى اعتبارا و لحاظاً و ـ اثنينيت و مقدميت از بين مى رود و موضوع وجوب غيرى منتفى خواهد شد و اين برهانى بر عدم المقتضى است برخلاف اين كه مطلق مقدمه را واجب بدانيم كه در اين صورت مطلق جزء بدون قيد موصليت اعتباراً و لحاظاً با كل دو تا است اگر چه ملحوظ بالذات آنها هم يكى است و به همان جهت هم گفتيم كه ديگر اراده غيرى به آن تعلق نمى گيرد و وجوب غيرى آن خلاف وجدان است ليكن برهان نيست زيرا ممكن است كسى ادعا كند هرگاه اجزاء را لابشرط لحاظ كنيم هر جزئى لحاظ لابشرطى مستقلى دارد و ملحوظش كمتر از كل است ولهذا به اين جهت ممكن است متعلق اراده غيرى قرار بگيرد. دليل دوم صاحب كفايه كه در متن كفايه آمده است لزوم اجتماع مثلين است كه شرح آن نيز قبلاً گذشت و لازم است پاسخهائى را كه از آن داده شده بررسى كنيم . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (228) 10/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 228  شنبه 10/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم بحث در اين بود كه آيا اجزا و مقدمات داخلى وجوب غيرى هم پيدا مى كنند يانه؟ عرض شد مرحوم آخوند دو دليل بر آن اقامه كرده است يكى در حاشيه كفايه و ديگرى در متن كفايه وجه اول به تفصيل گذشت وجه دوم وجود محذور عقلى اجتماع مثلين و امتناع بود چون در اين صورت لازم مى آيد جزء هم وجوب نفسى داشته باشد و هم وجوب غيرى و اين اجتماع مثلين بر يك عنوان است چون وجوب مقدمه بر واقع مقدمه است كه مثلاً همان ركوع و سجود است و عنوان مقدمه در اين جا حيثيت تعليلى است و اين اجتماع مثلين بر يك عنوان است كه محال است. از اين وجه دوم دو پاسخ در كلمات متاخرين مطرح شده است يك پاسخ را امام خمينى(ره) در تقريرات ذكر كرده است و يك پاسخ را هم مدرسه ميرزاى نائينى بيان نموده كه البته محقق عراقى و خود ميرزا به  آن پاسخ اشكال كرده اند وليكن آقاى خويى آن پاسخ را صحيح دانسته است . 1 ـ در پاسخ اول گفته شده است كه اجتماع مثلين بر يك عنوان لازم نمى آيد چون جزء كه مقدمه داخلى است غير از كل است اعتباراً و حقيقتاً زيرا كه مجموع الاجزا است و جزء عبارت از هر جزئى است كه لابشرط لحاظ و اعتبار شده پس وقتى جزء را به نحو لابشرطى لحاظ مى كنيم و اعتبار مى شود موضوع وجوب غيرى خواهد بود وليكن وقتى جزء را منضم به بقيه اجزا كه يك اعتبار ذهنى ديگرى است و بشرط شىء است لحاظ مى كنيم كل خواهد بود و اين دو عنوان با يكديگر هم فرق عنوانى و اعتبارى دارند و هم فرق حقيقى زيرا كه يكى لحاظ لابشرط است و ديگرى لحاظ مجموع و اجزاء بشرط الانضمام است و در جزء تنها همان جزء لحاظ شده است و در كل همه اجزاء و به شكل مجموع و منضم به هم لحاظ شده است و اين دو عنوان متغاير باهم مى باشند. پس اجتماع دو وجوب يك شيىء و يك عنوان نيست بلكه بر دو چيز است زيرا كه هر جزئى داراى وجوب غيرى خاص به خود است و هر جزئى فقط جزء را لابشرط از اجزاء ديگر حكايت مى كند وليكن در كل مجموع الاجزاء را كه عنوان ديگرى است لحاظ كرده و از آن حكايت مى كنيم بنابراين كل غير از هر جزء جزء است وجوداً و اعتباراً و لحاظاًو وجوب نفسى عنوان اول مستلزم وجوب غيرى عنوان دوم است بدون اين كه اجتماع مثلينى در امر واحدى لازم آيد.  اين پاسخ تمام نيست زيرا اولاً: همان طور كه قبلاً عرض شد بنابراين كه وجوب غيرى موضوعش ـ مقدمه موصله باشد نه مطلق مقدمه ـ يعنى بنابر مبناى صاحب فصول كه همان صحيح است و بعداً اثبات خواهد شد ـ آنچه كه معروض وجوب غيرى است جزء توام با ذى المقدمه است و مقدمه موصله مجموع اجزا و مقدمات موصل به ذى المقدمه است و اين مجموع يك وجوب غيرى بيشتر ندارد زيرا كه موصل مجموع آنها با هم است پس در اين جا نيز اگر گفتيم مقدمه داخلى موصل واجب غيرى است مجموع اجزاء مقدمه داخلى موصل وتوأم با ذى المقدمه كه (كل) است خواهد بود كه عين كل است نه تنها وجوداً بل حتى اعتباراً و لحاظاً. ثانياً: طبق مبناى صاحب كفايه هم كه مطلق مقدمه واجب است اين پاسخ تمام نيست زيرا كه درست است لحاظ و اعتبار هر جزء وقتى لابشرط شود غير از لحاظ و اعتبار كل است ليكن اجزاء ملحوظ شده در هر دو لحاظ يكى هستند و وجوب و اراده كه در عالم نفس عارض بر تصورات و لحاظهاى ذهنى مى شود بايد ملحوظهاى آنها متحد و يكى نباشند و تعدد لحاظ كه يكى لابشرطى است و ديگرى بشرط الانضمام است ملحوظ آنها را دو تا نمى كند هر چند لحاظ و اعتبار ذهنى دوتا باشد و الا در اين صورت ملحوظ واحد هم واجب به وجوب غيرى و هم واجب به وجوب نفسى خواهد شد كه محال است و به عبارت ديگر امتناع اجتماع وصفين متقابلين ـ چه ضدين و چه مثلين ـ به لحاظ وحدت محلوظ است هر چند لحاظ ذهنى و اعتبارى آنها متعدد باشد به برهان اين كه محال است اراده و وجوب به مركب تعلق بگيرد ولى جزء آن حرام و مبغوض باشد مثلاً نماز واجب باشد و ركوعش حرام باشد هر چند ركوع را لابشرط لحاظ كرده است و اين مطلب واضح است بنابراين پاسخ اول تمام نيست . 2 ـ پاسخ دوم را مرحوم ميرزا داده و فرموده است كه اجتماع مثلين مثل اجتماع ضدين نيست در اين كه اصلاً ممكن نباشد بلكه ذات دو وجوب در يك مورد به شكل يك وجوب مؤكّد و شديد قابل اجتماع است و تنها حدّ استقلالى آنها از بين مى رود يعنى اصلش محال نيست بلكه حدش و استقلاليتش محال است يعنى اگر اين دو وجوب بخواهد به شكل دو وجوب استقلالى باشد اين محال است چون يك معروض دو عرض نمى تواند بگيرد و دو وجوب به قيد دو تا بودن عارض بر يك معروض نمى شود ولى ذات دو وجوب قابل اجتماع است و مبدل مى شوند به يك وجوب موكد و شديد مثل دو نور كه مبدل به يك نور شديد و يا دو سفيدى كه مبدل به يك سفيدى و رنگ شديد در يك موضوع مى شود و اجتماع دو وجوب در يك وجوب موكد در فقه مثالهاى زيادى دارد مثلاً مى توان تصور كرد نماز ظهر به دو جهت واجب گردد هم به عنوان نماز واجب و هم به عنوان نذر واجب و يا به عنوان مقدمه و قيد صحت نماز عصر و اين اجتماع دو وجوب غيرى با وجوب نفسى است كه باهم جمع مى شود و يك وجوب موكدى را تشكيل مى دهد. بنابراين همانگونه كه نماز ظهر هم خودش واجب نفسى است و هم چون مقدمه و قيد واجب در نماز عصر است واجب غيرى است و در حقيقت يك اراده و وجوب مؤكد دارد در مانحن فيه نيز مقدمات داخلى و اجزاء مى تواند هم واجب نفسى باشند ـ به اعتبار وجوب نفسى مركب ـ و هم واجب غيرى باشند ـ به عنوان جزء و مقدمه داخلى ـ كه در نتيجه هر جزء يك وجوب مؤكد خواهد داشت و در هر مورد كه دو دليل بر وجوب با يك عنوان و يا با دو عنوان دلالت كند قائل به وجوب مؤكّد مى شوند مثلاً اگر بگويد اكرم الهاشمى و بگويد اكرم العالم اكرام عالم هاشمى واجب موكد مى شود و يا مثلاً نماز فريضه را نذر كرده كه انجام دهد آن فريضه واجب مؤكد مى شود و همچنين است ما نحن فيه پس ذات وجوب غيرى در مقدمه داخلى و اجزاء محفوظ و معقول است و يك وجوب موكد ايجاد مى شود. مرحوم ميرزاى نائينى و همچنين مرحوم عراقى بر اين پاسخ اشكال كرده اند و گفته اند كه تاكيد دو وجوب درست است و قابل جمع در يك وجوب مؤكد است وليكن اين در جائى است كه دو وجوب طولى نباشند بلكه وجوب دوم در عرض وجوب اول باشد مثل نماز ظهر كه وجوب غيرى آن نشأت گرفته از نماز عصر است و در عرض وجوب نفسى نماز ظهر است و دو وجوب هيچ كدام تابع ديگرى نيست اما در مانحن فيه مى خواهيد مقدمه داخلى را كه جزء است واجب كنيد هم به وجوب نفسى و هم به وجوب غيرى نشأت گرفته از همان وجوب نفسى واين محال است زيرا كه اينها دو وجوب طولى بوده و در دو رتبه مى باشند زيرا كه وجوب غيرى مترشح و تابع و در طول وجوب نفسى است بنابراين نمى تواند درهم ادغام شده و يك وجوب مؤكدى را تشكيل دهند. مرحوم آقاى خويى اين اشكال را دفع نموده و فرموده اند كه احكام، امور زمانى هستند و لذا اگر دو وجوب تقدم و تاخر زمانى داشته و در دو زمان بودند تأكد آنها ممكن نبوده زيرا كه با هم جمع نمى شوند ولى چون كه اين دو رتبه در يك زمان است تأكد دو وجوب جمع شده در يك زمان اشكال نداشته و مى توانند با هم جمع شوند . صحيح آن است كه اشكال مرحوم ميرزا كه گفته است نمى شود دو وجوب طولى در وجوب واحد و موكدى جمع شوند بنابر يك تقدير صحيح است و بنابر تقدير ديگر درست نيست زيرا كه در بحث وجوب غيرى كه مى گويند وجوب غيرى ترشحى است اين كلام دو معنى دارد 1) اين كه اراده غيرى متولد از اراده نفسى باشد و اراده نفسى از اجزاء علت اراده غيرى باشد 2) و معناى ديگر آن است كه اراده غيرى جائى نيست مگر اين كه اراده نفسى در آنجا باشد ولى وجوب يا اراده نفسى علت اراده غيرى نيست بلكه  علت هر دو مصلحت و ملاك نفسى است كه در واجب نفسى است و اين ملاك نفسى است كه سبب مى شود هم اراده نفسى به خود آن شىء تعلق گيرد وهم اراده غيرى به مقدماتش تعلق گيرد حال اگر كسى مسلك اول را انتخاب كرد و اراده نفسى را علت اراده غيرى دانست اشكال مرحوم ميرزا وارد خواهد بود زيرا كه علت و معلول نمى توانند در يك وجود بگيرند نه به جهت تعدد رتبه تا گفته شود احكام امور زمانى هستند بلكه به جهت لزوم تعدد وجود سبب و مسبب و امتناع اتحاد آنها در يك وجود. اما اگر گفتيم كه علت هر دو وجوب و هر دو اراده ملاك نفسى است ديگر اين محذور در كار نيست و تاكد معقول خواهد بود و حق با مرحوم خويى است و در بحث ترشحى بودن خواهيم گفت كه وجوب نفسى علت وجوب غيرى نيست و آنچه علت هر دو است ملاك نفسى است كه علت هر دو وجوب است. پس تا اين جا پاسخ دوم از دليل صاحب كفايه كه مسأله تأكد است تمام خواهد بود ولهذا مرحوم آقاى خويى دليل اول صاحب كفايه را قبول كرده است وليكن دليل دوم و محذور امتناع اجتماع مثلين را قبول نكرده است و پاسخ دوم از آن را قبول كرده است وليكن مى توان اشكال ديگرى را بر اين جواب وارد كرد كه در كلمات ديگران نيست . حاصل آن اشكال اين است كه در مانحن فيه يك وجوب مؤكد هم معقول نيست يعنى اگر بخواهند دو وجوب نفسى و غيرى در اجزاء مستقل از هم باشند اجتماع مثلين است كه محال است و اگر بخواهند وجوب واحد مؤكدى را تشكيل دهند بازهم معقول نيست زيرا كه تأكد و اشتداد وجوب يااراده منوط به تعدد ملاك و غرض است مانند مثال نماز ظهر كه ملاك نفسى آن غير از ملاك در نماز عصر است كه منشأ وجوب غيرى نماز ظهر مى شود اما در مانحن فيه يك ملاك بيشتر در مركب و (كل) نيست و اين ملاك نمى تواند منشأ اشتداد و تأكد وجوب اجزاء شود و آثار تأكد وجوب كه شدت يا تعدد عقاب باشد را نيز نمى تواند داشته باشد بنابراين دليل دوم صاحب كفايه را به اينگونه مى توان تقرير نمود كه اجزاء و مقدمات داخلى نه دو وجوب مستقل نفسى و غيرى دارند ـ زيرا كه دو عارض بر يك معروض محال است ـ و نه داراى وجوب واحدى مؤكدى هستند و اين همان امتناع وجوب غيرى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (229) 12/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 229  دوشنبه 12/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم    بحث از مقدمه داخلى و اجزا تمام شد و در ذيل آن بحثى هست كه بحث مهمى نيست و مرحوم عراقى خواسته است ثمره اى از براى وجوب مقدمه داخلى درست كند كه صحيح هم نيست و ما وارد نمى شويم. تقسيم دومى كه براى مقدمه گفته شده بود و گفتيم در آن هم بحث شده است تقسيم به متقدم و مقارن و متأخر است و در اين تقسيم گفته شده است كه شرط مقارن معقول است ولى شرط متأخر چگونه معقول است و در معقوليت آن بحث شده است كه آيا ممكن است شرائطى بعد از واجب باشد مثل اين كه مى گويند غسل مستحاضه براى نماز مغرب و عشا شرط صحت يا أصل وجوب روزه در روز گذشته باشد يا اجازه متأخر مالك شرط صحت عقد فضولى سابق باشد يا قدرت بر واجب در زمان خودش شرط باشد در وجوب قبل يعنى كسى كه در زمان حج حيات و صحت و قدرت دارد از اول سال حج بر او واجب باشد اين قبيل موارد در فقه كم نيستند كه زمان شرط وجوب يا واجب متأخر است ولى زمان مشروط چه واجب باشد و چه وجوب متقدم است و اين منشأ شبهه شده است كه شرط احد اجزا علت است كه يا قابليت قابل را درست مى كند يا فاعليت فاعل را و يكى از اجزا علت تامه است پس چگونه مى شود كه متأخر از مشروط باشد و اين بدان معنى است كه احد اجزا علت بعد از معلول شكل بگيرد و اين محال است زيرا اگر آن شرط و جزء علت هيچ تأثيرى در معلول متقدم ندارد كه شرط و جزء علت نيست و اگر تأثير دارد در چه ظرفى اين تأثير انجام شود در زمان معلول و مشروط كه شرط موجود نيست و معدوم است و معدوم نمى تواند مؤثر در موجود باشد و در زمان خودش كه متأخر است مشروط و معلول نيست و ساقط شده است به امتثال و يا عصيان پس نه در ظرف تحقق شرط مى تواند تأثير گذار باشد و نه در ظرف مشروط پس شرط متأخر محال است. صاحب كفايه اين اشكال عقلى را توسعه داده و گفته است كه در شرط متقدم هم همين بحث است و اگر شرطى زمانش متقدم بود و در آن زمان واجب يا وجوب هنوز نيامده بود و معلوم بود چه گونه شرط متقدم مى تواند در آن تأثير بگذارد بعداً هم كه مشروط مى آيد شرط منعدم شده است لهذا اشكال را توسعه داده است و كسى كه اشكال امتناع را نتواند پاسخ دهد مجبور است آنچه از شرايط كه در فقه ثابت مى شود كه شرط متأخر يا متقدم است بايستى آنها را تأويل كند و به شرط مقارن بر گرداند مثلاً عنوان تعقب شرط را شرط بداند و تعقب و اتصاف فعل به اين كه فلان فعل بعد از آن در عمود زمان واقع مى شود از ابتدا ثابت است و اين وصف شرط مقارن است پس رواياتى كه غسل را در وجوب روزه و يا صحت آن شرط كرده است مقصودشان شرطيت تعقب بوده است و اين در فقه هم شايد آثارى داشته باشد و اما اگر شرط متأخر را معقول ندانستيم به ظواهر أدله و روايات اخذ كرده و آثار آن را هم بار مى كنيم و قبلاً اشاره شد كه اين بحث مخصوص به شرائط واجب يعنى مقدمات واجب نيست بلكه در شرائط وجوب هم جارى است بلكه عمده بحث در آن است و در شرائط واجب شرط متاخر اشكال عمده اى ندارد و پاسخش آسان است چنانچه خواهد آمد، لذا در باره امكان شرط متأخر و عدم امكان آن در سه مقام بحث شده است . 1 ـ شرط متأخر خود حكم اعم از حكم تكليفى يا وضعى (وجوب حج مشروط به قدرت در زمان آينده و ملكيت در بيع فضولى مشروط به اجازه در آينده). 2 ـ شرائط متاخر در متعلق حكم مثل غسل مستحاضه كه گفته مى شود روزه مستحاضه شرطش اين است كه غسل در شب از براى نماز مغرب و عشا را هم انجام دهد علاوه بر غسل هاى روزانه با اين كه غسل نماز شبانه او بعد از گذشت زمان روزه است و زمان روزه تا مغرب است ولى غسل براى نماز مغرب عشاى وى هم براى صحت روزه قبلى واجب است يعنى امر به صومى است كه هم اغسال نهاريه را داشته باشد و هم اغسال ليليه را كه غسل صبح شرط مقدم است و غسل ظهر شرط مقارن است و غسل شبانه شرط متاخر است پس وجوب صوم متعلقش سه قيد دارد غسل فجر و غسل در روز و غسل در شب كه اين شرط متاخر در متعلق حكم است و اين از مقدمات و قيود واجب است ولى مقدمه اى است كه متاخر از ذى المقدمه است و واجب مقيد به قيدى بعد از خودش است. 3 ـ بحث سوم در شرط متقدم است كه صاحب كفايه آن را اضافه كرده است چه شرط حكم باشد و چه شرط واجب و اشكال امتناع را در اين سه مورد بايد بحث كرد و اشكال در شرائط حكم مستحكم تر است و مثل ميرزا در آن قائل به امتناع شده است اما در شرائط واجب قبول كرده و اشكال را پاسخ داده است. 1 ـ شرط متأخر در احكام در شرائط متأخر حكم صاحب كفايه فرموده است اين به حسب صورى شرط متأخر و يا متقدم است و اينها همه شرط مقارن است حقيقتاً و واقعاً چون كه حكم يك امر حقيقى در خارج نيست و امر اعتبارى در عالم نفس مولا و جاعل است كه قوامش به لحاظ و تصور جاعل است و آمر موضوع و محمول و شرايط را تصور مى كند و به وجود مصلحت در آنها تصديق پيدا مى كند و شوق و اراده از برايش حاصل مى شود و به آن امر مى كند ولى در اثر جعل اين وجوب يا اراده در خارج چيزى محقق نمى شود بلكه همه آن ها در عالم نفس ايجاد مى شود كه شرايطش نيز همراه و مقارن است كه همان تصور تصديق موضوع و محمول و قيود آن است نه تحقّق خارجى آنها پس شرط به وجود خارجى اش شرط نيست و اين مسامحه گفته مى شود بلكه وجود تصديقى و لحاظ آن در حكم مولى شرط است كه هميشه مقارن با جعل و اراده مولى است نه متأخر است و نه متقدم است و آنچه كه متقدم يا متأخر است وجود خارجى و تحقق شرط است كه مطابق و محكى خارجى حكم است نه خود حكم پس چون احكام امور اعتبارى هستند وامور اعتبارى حقيقت خارجى ندارد بلكه وجود ذهنى در عالم نفس اعتبار كننده موجود است و آنچه كه شرط است نيز وجود ذهنى شرط است لذا مقارن با حكم است . مرحوم ميرزا بر كلام صاحب كفايه اشكال كرده است كه اين مطلب درست است نسبت به جعل نه مجعول فعلى و ايشان بين جعل و مجعول خلط كرده است زيرا كه قضيه كليه اى را كه مولا جعل مى كند همين گونه است كه فرمود و مولى تا تصور نكند نمى تواند جعل كند و بايد موضوع و مصلحت و شرط را تصور كند و لحاظ آنها شرطى است كه مقارن با جعل قضيه حقيقه است ليكن بحث در اين نيست بلكه بحث در حكم به معناى مجعول فعلى است كه تا وجود خارجى شرط نباشد فعليت پيدا نمى كند مثلاً تا مكلف خارجاً مستطيع نشود وجوب حج بر وى فعلى نمى شود و محركيتى در كار نخواهد بود و جعل وجوب حج بر مستطيع به نحو قضيه حقيقيه از براى غير مستطيع محركيت ندارد وقتى محرك مى شود كه خارجاً مستطيع شود پس تا شرط در خارج محقق نشود وجوب به معناى حكم مجعول فعلى در كار نخواهد بود و ملكيت هم همين گونه است و تا اجازه خارجى از مالك صادر نشود ملكيت در خارج نخواهد بود و جعل قضيه حقيقيه ملكيت خارجى نمى آورد و تا اجازه خارجى صادر نشود ملكيتى در بين نيست و اين مرحله از حكم يعنى حكم به معناى مجعول فعلى منوط و مشروط به وجود خارجى شرط است كه متأخر است لذا اشكال بر مى گردد. حاصل اين كه در جعل قضاياى حقيقيه شرطيه جعل آن قضيه مشروط به لحاظ شرط است كه مقارن است وليكن در مجعول فعلى شرط آن متأخر است و أمرى كه هنوز نيامده است مى خواهد سبب و جزء علت فعليت حكم تكليفى يا وضعى از قبل بشود و اين محال است زيرا كه فعليت آن حكم همانند فعليت قضاياى حقيقيه وجوديه است كه شرط در خارج جزء علت اين فعليت باشد پس نمى تواند متأخر باشد و بدين ترتيب مرحوم ميرزا حكم را به دو مرحله تقسيم كرده است و گفته است مطلب آخوند در مرحله اول حكم كه به معناى جعل قضيه حقيقيه است درست است ولى در مرحله دوم حكم كه به معناى مجعول و فعلى است درست نيست بله در احكام مجعول شخصى به نحو قضيه خارجيه اين گونه است كه جعل به نحو قضيه حمليه خواهد بود و مولى خود احراز قيود را مى كند و امرش را مشروط نمى كند مثلاً وقتى پدر مى بيند پسرش مستطيع است أمرش مى كند كه فلان عمل را انجام بدهد كه اگر شرط هم واقعاً نباشد امر فعلى است و مولا در تشخيص اشتباه كرده است نه آن كه أمر نكرده است چون به نحو قضيه حمليه فعليه و مطلقه امر كرده است وليكن در قضاياى حقيقيه كه شرطيه است اين چنين نيست و مولا ملازمه وشرطيه را جعل مى كند و درست است كه استطاعت را لحاظ مى كند و مى بيند درمستطيع ملاك هست ليكن اين تنها سبب جعل قضيه كليه شرطيه مى شود كه به آن قضيه حقيقيه گفته مى شود ولى جعل وقتى فعلى مى شود كه استطاعت در خارج بيايد پس حكم به معناى مجعول همواره منوط به واقع و وجود خارجى شرط است كه در اين صورت اشكال بر مى گردد و ايشان اين اشكال را وارد دانسته در باب شرط متأخر احكام و لهذا قائل به امتناع شرط متأخر در حكم شده و محتاج تأويل در فقه شده است. مرحوم شهيد صدر اطوار حكم را باز كرده تا معلوم شود كه اين اشكال آيا وارد است يا نه و حكم را به سه مرحله تقسيم كرده است دو مرحله را ميرزا گفته  و مرحله سوم آن هم ملاك و مصلحت حكم است كه شرط متأخر در آن هم بايد دخيل باشد و الا شرط حكم هم قرار نمى گرفت و ما قبلاً گفتيم كه شرائط وجوب شرائط اتصاف مى باشند و اشكال در اين مرحله سخت تر است زيرا چه گونه مى تواند شرط متأخر در ملاك دخيل و مؤثر باشد با اين كه ملاك امر تكوينى است و در امور تكوينى همه قبول دارند كه امر متأخر نمى تواند شرط و جزء العلة آن قرارگيرد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (230) 13/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 230  سه شنبه 13/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در شرط متاخر و معقوليت آن در احكام شرعى ـ كه در فقه در موارد زيادى اين نحو احكام وارد شده است ـ بود و عرض شد بحث اول در شرط متاخر حكم اعم از تكليفى و وضعى است مانند اين كه وجوب يا ملكيت مشروط به شرطى متاخر باشد همچنين عرض شد كه حكم داراى سه مرحله است 1) مرحله جعل كه قضييه حقيقيه و يا و اراده كليه مولا است و 2) مرحله مجعول فعلى هنگامى است كه موضوع و شرايط حكم در خارج متحقق باشد و حكم فعليت پيدا كند در اين صورت مى گويند حكم فعلى شد و همچنين اين حكم بر مكلف منجز مى شود و 3)مرحله سومى كه قابل بحث است مرحله ملاكات احكام است زيرا احكام تابع ملاكات و مصالح و مفاسد است و شرائط احكام دخيل در اتصاف يعنى دخيل در اتصاف متعلق به مصلحت و ملاك است لذا لازم است در هر سه مرحله بحث شود كه آيا شرط متأخر نسبت به هريك از اين مراحل مشكل دارد يا خير؟ أما در مرحله جعل و اراده كليه مولا دو نوع اشكال شده است اشكال اول همان شرط متاخر است كه گذشت و گفته شده است كه شرط از اجزاء علت تامه است و نمى تواند متاخر از معلول باشد و مرحوم صاحب كفايه آن را جواب داد و گفت وجود حكم و اراده مولى در عالم نفس است نه در عالم خارج و آنچه در اين اراده مولا يا جعل قضييه كليه شرط است وجود خارجى و واقع شرط نيست بلكه وجود ذهنى و علمى شرط است كه مولا اين علم را مقارن با جعل قضييه كليه و يااراده كليه دارد پس نسبت به مرحله جعل احكام و يا اراده تشريعى آنچه كه شرط است وجود علمى است نه خارجى و آن هم مقارن است نه متاخر و تا مولى شرط را لحاظ نكند جعل و يا اراده تشريعى ندارد و اشكال متاخر بودن شرط از مشروط و علت از معلول در اين مرحله موضوع ندارد. دوم: مرحوم ميرزا خواسته است كه اين را هم باطل كند و ادعا نموده است كه در عالم جعل هم شرط متاخر اشكال دارد ليكن نه اشكال تاخر علت از معلول تا گفته شود كه وجود علمى آن شرط است و آن هم متاخر نيست بلكه از اين جهت كه خلف و تهافت در لحاظ جاعل لازم مى آيد و اين محذور ديگرى است و بيان ديگرى دارد. ايشان مى گويد چون مولا وقتى كه مى خواهد قضييه حقيقيه را جعل يا اراده كند در حكم يك قضييه شرطيه است يعنى ترتب حكم مشروط به اين است كه موضوع و شرايط موضوع حاصل شود و كأنه گفته است كه اگر اين موضوع محقق شد اين حكم را برايش جعل كردم يا آن را مى خواهم مثل اين كه بگويد (اذا وجدت الاستطاعه ترتب عليه وجوب الحج) پس لحاظ مولى براى قضييه شرطيه لحاظ ترتبى است و شرائط و موضوع را مقدر الوجود مى گيرد و فرض مى كند كه متحقق است تا حكم را بر آن مترتب كند پس بايد شرط حكم را در تقدير گرفته و فرض وجودش را بكند تا حكم را مترتب بر آن كند كه در اين صورت اگر آن شرط متأخر باشد تهافت در لحاظ لازم مى آيد چون اگر زمانى كه مى خواهد حكم قرار دهد ـ كه زمان متقدم است ـ آن را فرض كند اين خلف است چون فرض  بر اين است كه شرط متاخر است و در زمان حكم، شرط وجود ندارد و اگر در زمانى كه شرط موجود مى شود آن را فرض كند زمان حكم و مشروط گذشته است پس ترتب و جعل قضييه حقيقيه با شرط متاخر سازگار مى باشد و مستلزم خلف در لحاظ جاعل است. به عبارت ديگر اگر ترتب نباشد قضييه حقيقيه در كار نيست و اگر باشد شرط بايد در زمان جعل حكم به نحو قضييه شرطيه مقدور الوجود فرض شود كه نمى تواند متاخر باشد زيرا كه متاخر در زمان حكم معدوم الوجود است اين تهافتى در لحاظ است كه پيش مى ايد ولذا نمى توان به نحو شرط متاخر شرطى را در قضاياى حقيقيه اخذ كرد مگر اين كه برگشت داده شود به شرطى مقارن . اين بيان هم صحيح نيست زيرا كه ترتب جزاء بر شرط بيش از اين نيست كه جمله شرط در موقع فرض و تقدير قرار داده شود يعنى صدقش و تحققش فرض شود اما اين كه جمله شرط بايستى حكايت از ماضى يا حاضر و يا آينده كند از اين جهت فرقى نمى كند و هر سه نحو مى تواند در موقع شرط قرار گرفته و صدقش فرض شود و فرض صدق جمله مستقبلة معنايش تحقق آن در آينده است نه بالفعل بر خلاف جمله حاليه يا ماضويه و اين مطلب هيچ لطمه اى به ترتب جزاء بر آن شرط نمى زند و هيچ تهافتى در لحاظ ايجاد نمى كند زيراكه آنچه فرض و تقدير شده است تحقق جمله شرط است كه در آينده است و معنايش آن است كه اگر آن شرط در آينده متحقق شود جزاء در زمان خودش كه زمان سابق است ثابت است. حاصل آن كه ذهن همچنان كه مى تواند شرط را به نحو ماضى يا حال مقدورالوجود اخذ نمايد مى تواند آن را به نحو استقبالى و تحقق در آينده مقدورالوجود فرض كند كه در اين صورت تهافتى در لحاظ پيش نمى آيد و اين مطلب روشن و وجدانى است ولى بسيار غريب است و گويا برخى ترتب را به معناى ترتب زمانى گرفته اند با اين كه چنين نيست بلكه ترتب به معناى منوط و شرط بودن است كه منافاتى با استقبالى بودن شرط ندارد. عمده بحث نسبت به حكم به معناى مجعول فعلى و همچنين نسبت به ملاك مى باشد و در رابطه با مجعول آنچه منشأ اشكال شده اين است كه مجعول قبل از تحقق شرط قطعاً فعلى نيست مثلاً قبل از استطاعت وجوبى در كار نيست و فعليت و وجوب تابع اين است كه شرائط و موضوع حكم ـ كه البته در اينجا شرائط هم داخل در موضوع است ـ فعليت پيدا كند تا حكم فعلى شود و الا حكم قطعى نيست پس فعلى بودن منوط به تحقق شرط و موضوع خارج است و شرط سبب آن است پس نمى شود متاخر باشد و أمر متاخر نمى تواند فعليت أمر متقدم را ايجاد كند. جواب اين اشكال را دو گونه داده اند اول: جوابى كه ظاهر تقريرات مرحوم آقاى خويى است كه فرموده است حكم و مجعول يك امر حقيقى نيست بلكه امر اعتبارى است و اعتبار كننده مى تواند آن را مطلق يا مقيد لحاظ كند و قهراً مى تواند آن را مقيد به شرطى متاخر يا متقدم اعتبار كند كه هرگاه چنين اعتبار كند مجعول فعلى بايد قبل باشد تا مطابق اعتبار باشد. اين پاسخ هر چند فى نفسه صحيح است وليكن اساس اشكال را دفع نمى كند زيرا اين سؤال باقى مى ماند كه آنچه در خارج فعليت پيدا مى كند ـ كه مثلاً اتصاف حج به وجوب فعلى بر مكلف است ـ چگونه معلول و مسبب شرطى متاخر در خارج باشد و آيا اين تأثير متاخر و متقدم نيست علاوه بر اين كه جعل و اعتبار روح وقوام حكم شرعى نيست و آنچه قوام آن است اراده مولى است كه امر حقيقى است ولذا اگر مولى اخبار دهد هر كه مستطيع شود من حج را از وى مى خواهم بازهم واجب الاطاعه است و اراده امر اعتبارى نيست لذا اشكال مى بريم روى اين مطلب كه چگونه اين اراده در صورت تحقق شرط متاخر فعلى مى شود. پاسخ دقيق از اشكال اين است كه مجعول و يا اراده هر دو در عالم نفس مولى و آمر است نه در خارج و آنچه در خارج به عنوان فعليت حكم و يا اتصاف فعل به وجوب يا مراد مولى بودن قرار مى گيرد مطلبى تصورى است نه تصديقى، يعنى اتصاف مجازى است نه حقيقى زيرا كه وقتى عروض عارضى در ذهن باشد اتصاف آن هم در ذهن است و محال است كه اتصاف از عروض جدا باشد ـ چنانچه به تفصيل اين بحث را در مسأله واجب مجعول در خارج  و همچنين اراده و مراد بالذات مشروط اثبات خواهيم كرد ـ و خواهيم گفت كه جعل و مجعول يك چيز است و محال است جعل در ذهن باشد و اتصاف خارج به آن مجازى است نه حقيقى همچنين باوجود موضوع در خارج محال است چيزى در نفس مولا ايجاد شود و اراده، ديگرى ايجاد نمى شود و مولى اصلاً خبر از تحقق شرط ندارد. بنابراين مجعول فعلى چيزى به جز انطباق قضييه حقيقيه و يا اراده كليه مولى و تحقق محكى موضوع آن در خارج نيست كه وقتى محكى موضوع آن قضييه كليه در خارج متحقق مى شود چه به نحو متقدم اخذ شده باشد و چه متاخر و چه مقارن با نگاه تصورى و بالحمل الاولى ـ نه بالحمل الشايع به آن قضييه كليه ـ تصور مى شود كه آن مجعول و اراده در خارج فعليت پيدا كرده است ليكن اين نگاه صرفاً مجازى و تصورى و بالحمل الاولى است و نه تصديقى و حقيقى بنابراين هيچ گونه سببيت تأثير شرط متأخرى در امرى متقدم در خارج لازم نمى آيد تا گفته شود عقلاً محال است و در اصل اين پاسخ و حل اساسى اشكال شرط متاخر است.  البته در اينجا بايد متذكر شد كه احراز محكى موضوع حكم و اراده در خارج ـ از آن به احراز صغراى حكم تعبير مى كنيم با احراز كبراى جعل و اراده كليه در نفس مولى ـ موضوع حكم عقل به تنجيز است كه مرحوم عراقى از آن به فاعليت حكم تعبير كرده است و گفته است كه تحقق موضوع در خارج موجب فعليت حكم نيست بلكه عقلاً موجب فاعليت و محركيت آن است و بدين ترتيب مشخص مى شود كه اصل اشكال نسبت به مرحله مجعول  نشأت گرفته از خلط بين امر تصورى و تصديقى است و تعبير مجعول فعلى در كلمات ميرزا و اصوليون آمده است و فكر شده است اتصاف حقيقى در خارج ايجاد مى شود و گفته اند اين اتصاف و فعليت كه ايجاد مى شود نمى تواند مشروط به شيىء باشد كه بعداً موجود مى شود ولى اين گونه نيست و نه چيزى در خارج ايجاد مى شود و نه اتصاف به عرض در خارج شكل مى گيرد بلكه آنچه شكل مى گيرد انطباق قضييه حقيقيه مجعوله بر موضوعش در خارج است كه موضوع حكم عقل به تنجيز است و اين انطباق تابع چگونگى اخذ موضوع در آن قضييه كليه است كه اگر به نحو استقبالى و متأخر باشد در صورتى منطبق مى شود كه در ظرف متأخر آن شرط و موضوع در لوح واقع باشد و اگر مكلف احراز كند كه خواهد بود همانگونه كه شرط و موضوع متقدم يا مقارن را احراز مى كند آن حكم منجز خواهد شد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (231) 17/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 231  شنبه 17/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در شرط متاخر در باب احكام بود و شرط متاخر در حكم به لحاظ عالم جعل و مجعول فعلى را عرض كرديم و اشكال آن پاسخ داده شد و به لحاظ عالم ملاك باقى ماند كه مرحله ديگر حكم است زيرا كه احكام داراى ملاك هستند و ملاكات، اغراض تكوينى و خارجى هستند آنچه شرط در حكم است از آنجا كه دخيل در ملاك است شرط وجوب قرار مى گيرد مثلاً استطاعت دخيل در ملاك دار شدن حج است و تشنگى كه شرط وجوب آب خوردن است سبب آن است كه خوردن آب ملاك و منفعت داشته باشد پس شرائط وجوب، دخيل در اتصاف فعل به ملاك است . اين بحث پيش مى آيد كه باب ملاك، مثل وجوب واراده امر اعتبارى يامربوط به عالم نفس نيست تاگفته شود كه شرط آن وجود علمى است نه وجود واقعى بلكه از باب تكوين است و اين كه يك شىء ملاك دار باشد مربوط به عالم تكوين و خارج است و به معناى سببيت آن شرط خارجى در پيدايش مصلحت و ملاك در فعل است كه اين همان سببيت تكوينى و خارجى است كه شرط متأخر در آن بلااشكال محال است و چيزى كه سبب مصلحت دار شدن فعل مى شود اگر زمان وجودش از زمان آن فعل متأخر باشد اين همان تأثير متاخر در متقدم است ولذا اشكال امتناع شرط متأخر حكم نسبت به عالم ملاكات احكام مستحكم و موجه مى شود و پاسخهاى گذشته نسبت به عالم جعل و مجعول فعلى دراين مقام جارى نمى باشد و پاسخ ديگرى لازم است. در اين رابطه شهيدصدر دو تصوير براى دخالت شرط متأخر درمرحله ملاك حكم ذكر فرموده است كه هر دو معقول و عارى از اشكال تأثير متاخر در متقدم است و يك تصوير را هم ما اضافه مى كنيم كه مجموعاً سه تصوير براى تأثير شرط متأخر در ملاك حكم است بدون اين كه تأثير متأخر در متقدم لازم آيد. 1 ـ تصوير اول آن كه شرط متأخر دخيل در اتصاف فعل به ملاك ـ يعنى حصول نياز به آن فعل ـ در همان زمان متأخر باشد وليكن در زمان شرط انجام فعل براى مكلف مقدور و يا ميسور نباشد و قبل از آن ميسور باشد لهذا مولى به آن فعل از قبل امر مى كند وليكن مشروط به تحقق آن شرط متأخر مثلاً در وقت حصول مرض و يا تشنگى در سفر اگر تحصيل دارو و ياآب ميسور نباشد امر مى كند كه دارو و يا آب را قبل از سفر برايش آمده كنند زيرا اتصاف به ملاك و حصول نياز به آن در فرض تحقق آن شرط حاصل مى شود وليكن اگر مولى وجوب را مشروط به آن به نحو شرط مقارن كند ديگر مقدور نمى باشد لذا مجبور است وجوب را مقدم بر زمان تحقق شرط قرار دهد وليكن منوط و مشروط به تحقق آن شرط متأخر زيرا اگر متحقق نشود نيازى به دارو و آب نخواهد بود و ممكن است مطلق و جامع فعل ـ اعم از قبل و بعد براى رفع آن نياز كافى باشد و مولى براى تسهيل أمر را از قبل قرار مى دهد تا آن كه مكلف هر كدام را بخواهد و براى وى آسانتر باشد اختيار كند بنابراين دخالت شرط متأخر در حكم متقدم مستلزم تأثير آن در ملاك متقدم نخواهد بود تا محذور تاخر سبب از مسبب لازم آيد بلكه شرط سبب اتصاف در همان زمان شرط است كه سبب مقارن با مسبب است وليكن مولى وجوب را لزوماً و يا تسهيلاً بر مكلفين از پيش قرار مى دهد، و اين مطلب عرفى و كثير الوقوع در اغراض تكوينى انسانها است . 2 ـ تصوير دوم شهيد صدر اين است كه ممكن است عمل بالفعل مصلحت داشته باشد و علت مشروط شدن وجوب آن به شرط متاخر اين باشد كه اگر شرط متاخر انجام نگيرد مفسده اى بار مى شود كه ديگر آن مصلحت منكسر شده و بى اثر خواهد بود مثلاً اگر اين غذا را بخورد مصلحت دارد و ليكن مشروط به اين كه فردا سرما نخورد زيرا اگر سرما خورد اين غذا سبب مفسده بزرگى مى شود كه آن مصلحت از بين مى رود ولذا امر مى كند به خورد اين غذا ولى مشروط به اين كه فردا سرما نخورد و يا فقدان آن شرط موجب ارتفاع آن ملاك و عدم بقايش شود پس تماميت اين مصلحت به اين است كه آن شرط متاخر متحقق شود و اگر شرط متحقق نشود چيزى كه مصلحت دارد بقاءً تفويت مى شود پس شرط متاخر را در حكم اخذ مى كند و اين هم تصوير معقول و عرفى و كثير الوقوع است بدون اين كه مستلزم تأثير سبب متاخر در مسبب متقدم باشد . 3 ـ جواب سومى كه مى شود اضافه كرد آن است كه ما قبلاًدر شرائط وجوب گفتيم كه شرائط وجوب اگر اختيارى باشد بايد دخيل در اتصاف باشد و الا مولا آن را شرط نمى كرد و اما اگر غير اختيارى باشد ـ مانند زمان (زوال ماه رمضان و غيره) و يا قدرت و عجز ـ اگر هم دخيل در اتصاف به ملاك نباشد و نياز به آن ملاك فعلى باشد، چنانچه دخيل در تحقق و انجام گرفتن ملاك باشد بازهم بايد مولى آن را قيد وجوب قرار دهد نه قيد واجب زيرا كه اگر قيد واجب قرار گيرد تكليف به غير مقدور و غير اختيارى خواهد بود كه قبيح و يا باطل است.  حال در اين قبيل شرايط وجوب ـ مانند قدرت بر وقوف در عرفات و حج در ايام حج ـ مولى آن را به نحو شرط متأخر در وجوب حج از زمان حصول استطاعت كه قبل از أيام حج است اخذ مى كند تا مكلف كه از قبل قدرت حضور در ايام حج در عرفات راداشته باشد ملزم به آن شود و صبر نكند تا روز عرفه و بعد بگويد كه قادر بر حج نيست كه اگر شرط مقارن وجوب حج بود مى توانست چنين كند و ملاك حج تفويت مى شد. بنابراين در اين قبيل شرايط متأخر وجوب، اصلاً شرط وجوب دخيل در اتصاف به ملاك نمى باشد تا گفته شود كه تأثير متأخر در متقدم لازم مى آيد بلكه شرط تحقق ملاك است وليكن چون كه غير اختيارى است لازم است شرط وجوب قرار گيرد آن هم به نحو شرط متأخر و بدين ترتيب مشخص مى شود كه بحث امتناع شرط متأخر در باب احكام به لحاظ عالم ملاكات احكام نيز صحيح نيست . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (232) 18/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 232  يكشنبه 18/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در شرط متاخر در سه بخش بود بخش اول در شرط متأخر حكم بود و عمده همين بحث بود كه مرحوم ميرزا اشكال شرط متاخر را وارد مى دانست كه اين بحث گذشت و معلوم شد محذورى ندارد و شرط متأخر نسبت به احكام، معقول است و چنانچه در دليلى وارد شود نياز به تاويل هاى مرحوم ميرزا نيست كه مثلاً آن را به شرطيّت تعقب به آن شرط و امثال آن تاويل ببريم كه در امكان و صحت آنها هم بحث شده است و لااقل اين است كه خلاف ظاهر دليل شرط متاخر است . بخش دوم در شرط متاخر متعلق حكم است يعنى خود حكم مطلق است و مشروط به شرط متاخر نيست ولى شرط متاخر شرط واجب است مانند مثال معروف مستحاضه كثيره كه بايد براى هر نماز غسل كند در آنجا گفته شده ضمن غسل براى همه فرائض بايد براى نماز مغرب و عشاء هم غسل كند و اين شرط صحت روزه قبل او نيز مى باشد يعنى غسل ليلى شرط صحت صوم نهارى قبل است و اين شرط متأخر در واجب است و اگر اين كار را نكند روزه اش باطل بوده و بايد قضا كند. در اين جا هم دو بحث است يك بحث معقوليت شرط متاخر واجب است و اين كه چگونه واجب مى تواند شرط متاخر داشته باشد و شىء متاخر دخيل در صحت واجب متقدم باشد و بحث دوم هم بحث ملاك اين واجب است كه چون قيود واجب دخيل در تحقق ملاك آن است مثل طهور و استقبال كه دخيل در تحقق ملاك نماز هستند ـ و الا شارع آن را شرط در واجب قرار نمى داد لذا به لحاظ عالم ملاك اشكال عقلى گذشته پيش مى آيد كه چگونه مى شود امر متأخر دخيل در تحقق ملاك واجب متقدم باشد پس هم به لحاظ عالم ملاك بايد اشكال پاسخ داده شود و هم به لحاظ صحت واجب كه چگونه شرط متأخر دخيل در صحت واجب متقدم مى باشد. اما پاسخ اشكال به لحاظ عالم واجب و صحت اين است كه شرائط و قيود واجب در حقيقت برگشت به تقييد و تحصيص واجب مى كند و شارع وجوب را يك وقت بر طبيعت مطلقه قرار مى دهد و يك وقت بر طبيعت مقيده متعلق امر، يعنى بازگشت شرائط و قيود واجبات و متعلقات احكام به تقييد وتضييق متعلق حكم است و متعلق حكم را ممكن است انسان به يك قيد متقدم و يا يك قيد متاخر قيد بزند ـ مثلاً اكرام كسى كه فردا مسافر مى شود و يا ديروز مسافر بوده است ـ و همچنان كه ممكن است مطلق يك فعل متعلق امر قرار بگيرد ممكن است يك فعل مقيد به قيدى متعلق امر قرار بگيرد و در معانى حرفيه خوانديد كه تقييد، تحصيص و تضييق مفاهيم و طبايع است كه پس از تقييد وقتى در خارج محقق مى شود كه آن قيد انجام شود حال زمان قيد هر زمانى كه باشد قبل باشد يا بعد باشد. مثلاً اگر گفتيد (جئنى بانسان يكون مسافراً يوم غد) بايد انسانى را بياورى كه فردا مسافر مى شود و اگر گفتى (جئنى بانسان سافر امس) بايد انسانى را بياورى كه ديروز مسافرت كرده است و اگر گفتى (جئنى بانسان يكون مسافراً اليوم) بايد انسانى را بياورى كه امروز مسافر باشد و هر سه نوع تقييد در متعلق أمر قابل اخذ است و هر كدام كه اخذ شود تا وقتى كه آن متحقق نشود مصداق آن حصّه و مقيد در خارج محقق نمى شود. پس به لحاظ عالم حكم شرائط و قيود واجب دخيل در وجوب نيستند و اخذ آنها در متعلق وجوب هم تنها به معناى تقييد و تحصيص و مضيق كردن آن متعلق است و اطلاق را از بين مى برد و ممكن است اين تضييق هم به شىء قبلى و هم مقارن و هم متأخر و هر قيدى اخذ شد تا وقتى كه آن قيد نيايد مضيق در خارج واقع نشده است پس تأثير شىء متأخر در متقدم بلحاظ حكم در كار نيست و تقييد و تحصيص در ذهن است و در خارج هم آن حصه تا زمانى كه قيدش متحقق نشده محقق نمى گردد.  و همين مطلب فوق نيز در اجزا هم هست و متعلق حكم فعل مقيد و مشروط به فعل ديگر است يعنى مجموع دو فعل نه هريك لابشرط از ديگرى متعلق امر و وجوب قرار مى گيرد مثلاً مى گويد دو ركعت نماز واجب است و تا ركعت دوم را نياورد امتثال صورت نگرفته است زيرا ركعت لابشرط مامور به نيست پس بازگشت قيود صحت واجب به تضييق واجب است و اشكال تأثير متأخر در متقدم را ندارد و مقصود از صحت غير از اين نيست كه آنچه متعلق أمر است و مقيد است تا قيدش در خارج متحقق نشود واجب محقق نمى شود . اما بحث تأثير قيود واجب در ملاك مربوط به عالم تكوين است زيرا كه ملاك امر تكوينى است و به وسيله فعل واجب در خارج انجام مى گيرد لذا گفته مى شود كه معناى وجود شرط متأخر براى واجب متقدم تأثير امر متأخر در تحقق ملاك متقدم است و اين محال است پس شرط متأخر واجب نمى تواند در ملاك آن واجب موثر باشد زيرا وقتى فعل واجب راانجام مى دهد شرطش نيست و وقتى شرط مى آيد، فعل واجب كه مقتضى ملاك بوده است از بين رفته است و اين بدان معنا است كه شرط متاخر تأثير در ملاك ندارد پس نمى تواند شرط واجب باشد زيرا كه قيود در متعلقات احكام هم مثل خود احكام، تابع و دخيل در ملاكات احكام مى باشند. اين اشكال را صاحب كفايه جواب داده است كه ملاكات احكام لزوماً مصالح و مفاسد تكوينى نمى باشند و ممكن است حسن و قبح باشد و عناوين محسنه و قبيحه امور اعتبارى هستند كه مثل امور تكوينى و وجودى نيستند و ممكن است منتزع از امر متأخر باشند و يا از أمر اعتبارى ديگرى مانند تعقب صوم به غسل در شب آينده كه مقارن است نشأت گرفته باشد البته بحث از انواع اعتبارات عقلى و اين كه مدركات عقل عملى از كدام آنها است فعلاً نيست و بايد در بحث تجرى و حسن و قبح عقلى از آنها بحث شود و مقصود صاحب كفايه آن است كه حسن و قبح براى ملاكات احكام شرعى كافى است و شايد تأثير شرط متأخر واجب در ملاك از اين قبيل باشد كه موجب حسن فعل سابق مى شود و يا تعقب واجب به آن شرط حسن باشد و اين يك أمر تكوينى خارجى نيست كه لازمه اش تأثير سبب متأخر در مسبب متقدم باشد. پس ملاك واجب لازم نيست امر تكوينى باشد و ممكن است ملاك حسن باشد و حسن هم متوقف بر تعقب واجب به أمر متأخر است كه فعلى است و اين امر اعتبارى سبب امر اعتبارى ديگر كه حسن است مى شود. اين جواب گرچه فى نفسه معقول است و نمى گوييم كه اصلش درست نيست و ممكن است در جائى أمر متاخر و يا تعقب فعل به آن سبب اعتبار حسن براى آن فعل توسط عقل باشد اما اين جواب قطعاً كافى نيست زيرا كه شرائط متاخر در واجبات در امور و اغراض تكوينى عرفى هم داريم و كم نيستند مثلاً طبيب مى گويد دارو را بخور و بعدش ترشى نخور و يا آب زياد نخور و اين قطعاً از باب ملاك حسن نيست بلكه از باب تأثير شرط متأخر در فايده تكوينى آن دارو است و اين ها را صاحب كفايه چگونه تصوير مى كند . پاسخ آن است كه در اين موارد آن فعل اثرش تا زمان شرط متأخر باقى مى ماند و شرط در زمان تحققش مؤثر در آن است كه مثلاً موجب سلامتى و صحت مزاج مى شود پس در حقيقت يك واسطه ميان فعل واجب و تحقق ملاك و مصلحت تكوينى در كار است كه آن واسطه همان أثر فعل واجب است كه بر انسان يا موضوع ديگر ايجاد مى شود و به بقاى موضوعش باقى مى ماند تا زمان تحقق شرط متأخر و آن شرط و يا جز متأخر واجب در آن تأثير كرده و ملاك نهائى و كامل حاصل مى شود مثلاً در صوم مستحاضه اثر صوم كه بر صائم عارض مى شود و باقى مى ماند تا غسل از استحاضه در شب انجام نگيرد كامل و تمام نخواهد بود و انجام آن غسل سبب تماميت آن است كه در حقيقت و شرط مؤثر، مقارن در تحقق ملاك تام است و متعلق امر اين گونه نيست كه هميشه بلاواسطه مؤثر در ملاك اقصى و نهائى باشد مثلاً در نماز كه مى گويند (الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) معنايش اين نيست كه تا نماز خواند منتهى از منكر شود بلكه ممكن است اثرى ايجاد شود كه اگر شرايط ديگر هم تحقق يابد به آن مرحله برسد و فعل واجب مقتضى المقتضى است پس واجبات شرعى اگر ملاكشان مصالح و اغراض تكوينى هم باشند باز هم شرط متأخر در آنها معقول است و شرط متأخر در متعلقات احكام هيچ مشكلى ندارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (233) 19/10/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 233  دوشنبه 19/10/1390  بسم الله الرحمن الرحيم    بخش سوم: اشكال در شرط متقدم بود كه مرحوم آخوند اضافه كرده بود و گفته بود كه همان اشكال شرط متأخر در شرط متقدم هم هست مثل غسل قبل از فجر براى صحت روزه مستحاضه و يا وضو براى نماز زيرا كه برهان امتناع تاخر شرط از مشروط و سبب از مسبب در شرط متقدم هم هست و چگونه شرطى مى تواند در زمانى كه واجب مشروط هنوز نيست و معدوم است تأثير كند و بعد كه واجب موجود مى شود شرط ديگر موجود نيست و اين همان اشكال عقلى است ايشان اين اشكال را مطرح كرده و بعد شرط متقدم و متاخر و مقارن را به يك جواب مشترك پاسخ داده اند كه لحاظ و وجود علم، شرط است و وجود خارجى شرط نيست. البته ايشان نسبت به ملاك واجب گفته است كه اضافه اى كه ميان واجب و شرط حاصل مى شود سبب اتصاف فعل به حسن و قبح مى شود و حسن و قبح امرى اعتبارى است يختلف بالوجوه و الاعتبار يعنى امور اعتبارى هم در آن موثر است و باب ايجاد و وجود و سببيت نيست كه قبلاً عرض كرديم اين جواب تمام نيست چون اگر ملاك امر تكوينى باشد ـ كه در قيود واجب غالباً اين چنين است ـ بدون شك كثيرى از مقدمات و شرايط و مقدمات متقدم در واجبات شرعى و عرفى اين چنين است لذا نياز به جواب ديگرى داريم البته اين كه در عالم جعل شرط متقدم قيد واجب قرار بگيرد مشكلى ندارد چون كه همانگونه كه قبلاً تبيين شد بازگشتش به تقييد متعلق وجوب است و اين ها متعلق را مضيق كرده و مخصوص به حصه اى كه واجد آن قيد باشد، مى كند چه قيد مقدم و چه مقارن و چه متأخر از واجب باشد و قيد و شرط واجب تأثيرى در وجوب ندارد و تضييق اطلاق متعلق هم محذورى ندارد و تا مقيد در خارج شكل نگيرد واجب امتثال نخواهد شد و تحقق مقيد در خارج در طول تحقق قيدش مى باشد و هيچ يك از اينها محذور و مشكلى ندارد و در أجزاء و افعالى كه در مركب واحدى متعلق امر قرار مى گيرد و تدريجى الحصول مى باشند نيز همين طور است. بنابراين در شرايط و مقدمات واجب ـ چه مقارن و چه متأخر و چه متقدم ـ نسبت به عالم وجوب و أمر مشكلى در كار نيست وليكن نسبت به عالم ملاكات واجب از آنجائى كه شرايط واجب دخالت در تحقق ملاك واجب دارد و ملاك امر تكوينى است اشكال انفكاك سبب از مسبب لازم مى آيد زيرا كه شرايط هر واجب موثر در تحصيل ملاك آن واجب است و اشكال عقلى شرط متأخر واجب بعينه در شرط متقدم آن نيز جارى مى باشد و در اين مرحله هيچ يك از دو جواب گذشته مرحوم صاحب كفايه تمام نمى شود نه به اين دليل كه  شرايط، وجود علمى و لحاظ ذهنيشان شرط است و آن مقارن است ـ زيرا كه وجود علمى و لحاظ مولى شرط در جعل است نه در عالم ملاكات واجب ـ بلكه آنچه در تحقق ملاك در فعل دخيل است واقع شرط است و علم مولى طريق به سوى آن است و نه اضافه واجب به آن امر متأخر يا متقدم كه اين اضافه خود امرى اعتبارى است و مى تواند منشأ و وجهى براى حَسَن شدن فعل و مرغوب شدنش باشد و حسن و قبح بالوجوه و الاعتبارات است زيرا كه اين مطلب اگر هم در باب حسن و قبح قابل قبول باشد در ملاك به معناى فايده و مصلحت كه امر تكوينى خارجى است صحيح نيست.  لهذا پاسخ صحيح همان است كه قبلاً در شرط متأخر واجب گفته شد كه شرط متقدم حالتى را در مكلف و يا در خارج ايجاد مى كند و اين حالت تا زمان تحقق واجب باقى مى ماند مثل نورانيتى كه مثلاً گفته مى شود از طهور حاصل مى شود و آن واسطه است كه با شرط به طور مقارن ايجاد شده و تا زمان تحقق فعل واجب مانند نماز و روزه بر موضوعش باقى است و بقائش به بقاء موضوعش است مثل بنايى كه بنائى را يا نجّار تختى را مى سازد باقى مى ماند و در اين ديگر اشكالى نيست و آن حالت در زمان فعل واجب، مؤثر در تحصيل ملاك و مصلحت فعل واجب است و مقارن با آن هم هست پس تفكيك سبب از مسبب با شرط از مشروط در عالم ملاكات واجبات به معناى مصالح تكوينى نيز لازم نمى آيد و اين مطلب مثالهاى زياد عرفى و عقلائى و شرعى دارد مثلاً آمر مى گويد امشب مهمان داريم خانه را شستشو كن كه از قبل بايد شستشو كند كه وقت مهمانى تميز باشد و اين حالت تا زمان مهمانى باقى مى ماند آنگاه اثر خود را مى گذارد كه سرويس دهى به مهمان با تميزى، مصلحت كامله را دارد پس تأثير در متأخر نخواهد بود و قاعده عقلى هم نقض نشده است . مرحوم اصفهانى و برخى ديگر تعبير ديگرى در اينجا دارند و گفته اند هميشه شرايط و مقدمات در معلولات و مسببات خارجى اين گونه نيست كه از باب تأثير باشد بلكه بعضى از مقدمات واجب مقدمات و شرائط مؤثر در ايجاد مسبب هستند ـ كه در جاى خودش گفته مى شود تأثير شرط يا در فاعليت فاعل است و يا در قابليت قابل ـ و برخى از آنها شرائط و مقدمات مؤثر نيستند بلكه مقدمات اعدادى هستند. و در مقام دفع اشكال صاحب كفايه ـ كه چگونه شرط متقدم مى تواند دخيل در ايجاد ملاك و تحقق مصلحت باشد ـ گفته اند كه اينها از نوع دوم يعنى شرائط و مقدمات معدّه هستند و امكان تحقق فعل از فاعل را تأمين مى كنند نه اينكه تأثير در فاعليت فاعل و مقتضى ياقابليت قابل داشته باشند تا گفته شود محال است مقدم بر واجب باشند بلكه اينگونه شرايط همواره قبل از زمان واجب و متقدم بر آن مى باشند مثل گام برداشتن وطى مسافت و نزديك شدن به صندلى براى نشستن بر روى آن كه مقدمه اعدادى است و امكان صدور فعل نشستن را به فاعل مى دهد زيرا اين امكان نياز به اين دارد كه او نزديك صندلى قرار گيرد و وقتى كه نزديك باشد مى تواند بر آن بنشيند پس اين رفتن و طى مسافت مقدمه اعداديه است و شرط موثر در فاعليت فاعل يا قابليت قابل نيست و گام هائى كه بر مى دارد نه قدرتش را زياد مى كند و نه صندلى را قوى تر مى سازد بلكه امتناع نشستن را مبدل به امكان مى كند و اين نوع شرايط و مقدمات متقدم خارج از شرط مؤثر است . شهيد صدر مى گويد اين حرف مشهورى است كه در اصطلاح حكما آمده است و معنايش را نمى فهميم مگر اينكه به حرف ما برگردد و مقصود اين باشد كه يكى از شرائط تحقق نشستن بر روى صندلى مجاورت شخصى است كه مى خواهد بر صندلى بنشيند كه اگر مجاور نباشد فعل نشستن شكل نمى گيرد همانگونه كه آتش بدون مجاورت نمى سوزاند و رفتن و طى مسافت حالت مجاورت را در شخص ايجاد مى كند كه به لحاظ تحقق فعل نشستن مقارن مى شود پس اين شرايط نيز بالواسطه مؤثر هستند و باعث ايجاد قابليت در قابل يا فاعليت در فاعل مى شوند و اين همان واسطه اى است كه ما گفتيم اينها در واقع همه شرايط مؤثرند و نبايد آنها را قسيم شرط مؤثر قرار داد. اگر منظور اين است كه اين نوع شرايط و مقدمات اصلاً مؤثر نيستند و تنها نفى امتناع مى كنند ـ همان طور كه ظاهر كلمات اين است ـ اين قابل قبول نيست زيرا كه اگر مقصود از رفع امتناع رفع امتناع بالذات باشد كه اين امتناع قابل رفع نيست و اگر مقصود رفع امتناع بالغير باشد كه به لحاظ عدم وجود علت چيزى ممتنع مى شود، رفع اين امتناع به اين است كه نبودن علت آن را رفع كند تا اين امتناع رفع شود ـ يعنى منشأ امتناع بالغير را بايد رفع كند و منشأ امتناع بالغير نبودن علت است ـ پس مقدمه اعدادى رافع عدم العله است و رافع عدم العله خود علت و اجزاء و شرايط مؤثر در آن است و اين برگشت به همان سببيت آن شرط و مقدمه در مسبب و معلول است و آنچه كه بعضاً تعبير مى شود به اين كه مقدمات اعدادى امكان استعدادى در تحقق معلول ايجاد مى كنند بازهم بايد به مطلب ما برگشت كند يعنى بايد به موثريت شرط و لو بالواسطه برگرديم و الا معناى معقولى نخواهد داشت . بدين ترتيب بحث از امكان شرط متقدم و همچنين شرط متأخر واجب ـ چه از نظر جعل وجوب بر آن و چه از نظر دخالت آن شرايط در تحصيل مصلحت و ملاك واجب كه ممكن است أمر تكوينى باشد ـ تمام مى شود و ثابت مى شود كه هيچ گونه محذورى ندارد نه از باب مطالبى كه در كفايه گفته شده است بلكه از اين جهت كه قيود و شرايط واجب هميشه تحصيص و تضييق متعلق وجوب است و تأثير و دخالت آنها هم در تحصيل ملاك بالواسطه بوده و اشكالى ندارد . همچنين مشخص شد كه مركز اصلى اشكال در شرط متأخر در بحث اول يعنى شرط متأخر در احكام است كه مرحوم ميرزا بر آن اصرار كرده اند و قائل به امتناع آن شده اند بلكه ادعا كرده كه تصور آن هم كافى است براى تصديق به آن و حل اساسى اشكال شرط متأخر در احكام همان گونه بود كه انجام شد يعنى تفكيك حكم ـ چه وضعى و چه تكليفى ـ به مرحله جعل قضييه كليه حقيقيه و مرحله مجعول فعلى و مرحله ملاك و اتصاف فعل به سبب تحقق شرط به ملاك داشتن و حاجت و نياز به آن و سپس مطرح كردن محاذير ذكر شده در هر يك از اين سه مرحله و پاسخ از آن كه مرحوم ميرزا(ره) در مرحله جعل قضييه حقيقيه شرطيه و ترتب حكم بر موضوع مقدر الوجود اشكال خلف و تهافت در لحاظ را مطرح ساخت و جوابش اين بود كه شرط به شكل قضييه ماضويه لحاظ نشده است و ترتب جزا بر شرط هم يعنى هر وقت جمله شرط محقق و صادق باشد جزا محقق و صادق مى گردد اما اينكه زمان جمله شرط متقدم يا مقارن يا استقبالى باشد هر سه معقول است و تهافتى در كار نيست. جواب صاحب كفايه در مرحله جعل تمام است كه ايشان مى گويد لحاظ شرط و وجود علمى آن، شرط جعل است و نه وجود خارجى و اين درست است و شرط مى تواند ماضى يا مستقبل لحاظ شود وليكن اين پاسخ در مرحله مجعول تا چه رسد به مرحله ملاكات كه امور تكوينى هستند تمام نيست زيرا آنها منوط به واقع و وجود خارجى شرط مى باشند نه وجود علمى و ذهنى مولى بلكه علم مولى هم مانند ديگران طريق به فعليت مجعول و به مصالح و ملاكات است. در مرحله مجعول فعلى جواب اين است كه فعليت مجعول فعليت تصورى و به حمل اولى است نه تصديقى و به حمل شايع يعنى مجعول امر حقيقى نيست بلكه امرى تصورى و تخيلى است و وجودى در خارج يا در اراده مولى و نفسش شكل نمى گيرد و اين مجرد انطباق جعل بر خارج است كه موضوع حكم عقل به تنجز است پس در اين مرحله هم اشكال عوض مى شود هم پاسخ آن و در مرحله ملاك هم ديگر اتصاف به مصلحت و ملاك داشتن و احتياج به فعل، عالم اعتبار نيست كه بشود آن را به امر استقبالى ربطش داد و گفته شود انطباق بر خارج است و امرى تصورى وبه حمل اولى است بلكه اتصاف به ملاك مانند خود ملاك امرى تصديقى و خارجى است و اين هم جواب ديگر مى خواهد كه آن سه جوابى بود كه گذشت. پس لازم است سه مرحله احكام در شرط متأخر حكم كه محط عمده اشكال امتناع است از يكديگر تفكيك داده شده تا هم تقرير اشكال امتناع در آن مشخص شود و هم پاسخ اساسى و فنّى از اشكال درهر يك از مرحله به تناسب داده شود و آنچه را كه برخى مانند صاحب كفايه و محقق عراقى انجام داده اند و اشكال شرط متأخر را چه در احكام و چه در واجبات و متعلقات احكام وچه در شرط متقدم به يك نحو جواب داده اند صحيح نمى باشد البته اصل پاسخ مرحوم عراقى داراى اشكالاتى است كه ما لازم نمى بينيم وارد آن شويم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (234) 09/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 234  يكشنبه 9/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  فصل دوم ـ تقسيمات واجب قبلاً عرض شد كه از مقدمه واجب در دو فصل بحث مى شود فصل اول در تقسيمات مقدمه بود كه گذشت. فصل دوم در تقسيمات واجب است به لحاظ شروط و مقدماتش يعنى واجب تقسيمات ديگرى هم دارد كه مربوط به مقدمات و شرائطش نيست مثل تقسيم واجب به تخييرى و تعيينى يا كفائى و عينى كه اين موارد تقسيماتى براى خود واجب با قطع نظر از شرائط و مقدمات آن است و در اين جا منظور تقسيم واجب به لحاظ مقدمات و شرائط آن است كه واجب را به اين لحاظ به سه قسم تقسيم كرده اند اول: (واجب مطلق و مشروط) كه واجب مشروط، مشروط به تحقق آن شرط مى باشد و دوم: (واجب معلق ومنجز) كه واجب معلق، معلق است بر تحقق شرطى در زمان آينده وليكن وجوب فعلى است و سوم: (واجب غيرى و نفسى) كه واجب غيرى همان مقدمه واجب است كه لاجل الغير واجب است و اين سه نوع تقسيم است در واجب به لحاظ مقدمات و شرائط آن و اين فصل دوم از بحث مقدمه واجب است و در اين فصل ابتدا واجب مطلق و مشروط و معلق و منجز مورد بحث قرار مى گيرد و بعد وارد بحث واجب نفسى و غيرى مى شويم كه اصل بحث مقدمه واجب اين تقسيم سوّم است كه واجب غيرى همان وجوب مقدمه واجب است و اين خريطه بحث مقدمه واجب است. واجب مطلق و مشروط: اولين تقسيم، تقسيم واجب به واجب مشروط و مطلق است به اين معنا كه واجب يا مشروط به شرط و مقدمه اى است يا مشروط به آن نيست كه اولى را مشروط مى گويند يعنى وجوبش مشروط است ـ واجب بماهو واجب مشروط به آن شرط است ـ مثل استطاعت براى حج يا زوال براى وجوب نماز ظهر كه وجوب حج مشروط به استطاعت است و مكلف تا مالك زاد و راحله نباشد حج بر وى واجب نيست كه اگر به لحاظ اين شرط مشروط نبود حج واجب مطلق بود و وجوب نماز مشروط به استطاعت مالى نيست پس به لحاظ استطاعت مطلق است ولى به لحاظ زمان مشروط به تحقق زوال است و ما قبلاً عرض كرديم و بعداً هم مى آيد كه آنچه كه شرط وجوب باشد وجوب غيرى ندارد حتى اگر قائل به وجوب مقدمه شديم چون شرط وجوب قرار گرفته است وقبل از تحقق آن شرط وجوبى نيست و بعد از تحقق شرط هم امر به آن تحصيل حاصل است ولذا گفتيم شرائط وجوب غيرى نخواهد داشت و مقدمات واجبى كه شرط وجوب نيستند وجوب غيرى دارند مثل طهور نسبت به نماز كه شرط وجوب آن نيست و تنها شرط واجب است ولذا اگر وجوب نماز باتحقق زوال فعلى شود مكلف بايد برود و طهور را ايجاد كند زيرا كه قيود واجب، واجب التحصيل است . پس بحث از واجب مشروط خارج از بحث مقدمه واجب و وجوب غيرى مقدمه است وليكن به لحاظ شبهه و اشكالى كه شيخ در آن مطرح كرده است امكان واجب مشروط مورد بحث قرار گرفته كه در اينجا بحث مى شود و از مجموع كلمات شيخ و ديگران دو اشكال بر امكان واجب مشروط استفاده مى شود يك اشكال ثبوتى كه آيا ثبوتاً و در عالم نفس مولا مى شود واجبى مشروط باشد و اين تقسيم معقول و صحيح است يا نه؟ و يك اشكال هم اثباتى است كه شيخ بيشتر اشكال اثباتى را مطرح كرده است و اشكال ثبوتى را در ضمن آن مطرح مى كند. آن اشكال در مرحله اثبات و دلالت جمله انشائى است زيرا كه معمولاً وجوب با صيغه امر رسانده مى شود وصيغه هم هيئت است و گذشت كه دلالات هيئات و مدلولش از معانى حرفى و جزئى هستند و معانى اسمى و مستقلى نيستند وشيخ گفته است كه اگر مدلول هيئت أمر معنايى نسبى و جزئى باشد امكان تقييد آن و ارجاع شرط به مفاد هيئت و صيغه امر نمى باشد يعنى معناى حرفى جزئى و يا غير مستقل است و اين قابل اطلاق و تقييد نيست درتقييد بايد مقيد جامع و مستقلاً قابل تصور باشد تا قيد زده شود و معناى حرفى جزئى يا غير مستقل و آلى است پس تقييد آن ممتنع است و اين اشكال در مقام اثبات است نه در مقام ثبوت زيرا اگر دلالت بر وجوب با معناى اسمى بود ديگر اين اشكال نبود . اما بحث اول كه اشكال ثبوتى است مربوط به واجب مشروط فى نفسه است كه آيا مولا مى تواند وجوب را مشروط به شرطى كند يا نه و همچنين آيا شرايط وجوب بايد به واجب بر گردند و قيد آن باشند يا خير؟ و اين اشكال متوقف بر اين است كه ببينيم حكم در عالم ثبوت و همچنين مبادى آن چيست و نسبت به كدام يك از مراحل حكم ممكن است اين اشكال مطرح شود. قبلاً گفتيم براى حكم شرعى معمولاً سه مرحله مطرح مى كنند و مى گويند وجوب داراى اين سه مرحله است. 1 ـ مرحله ملاك ومصلحت و يا نياز و حاجت آمر به فعلى 2 ـ مرحله اراده تشريعى كه همان خواستن و شوق موكد است كه مانند اراده تكوينى است وليكن متعلقش فعل ديگرى است و اين دو مرحله دو امر تكوينى هستند و اعتبارى نيستند يعنى ملاك، امر تكوينى است مثل تشنگى كه نياز به خوردن آب است يا مرض كه نياز به خوردن دارو است و اراده هم از صفات حقيقى و تكوينى در عالم نفس است. 3 ـ مرحله جعل است كه اعتبارى است و با انشاء ايجاد يا ابراز مى شود و اين مرحله از حكم در احكام كلى قانونى و قضاياى حقيقيه است كه مولا وجوب والزام را اعتبار مى كند و يا فعل را بر ذمه مكلف قرار مى دهد و چون جعل امر اعتبارى مى باشد ممكن است در كيفيت و قالب اعتبار تعبيرهاى مختلفى گفته شود مثلاً گاهى مى گويد (لله على الناس حج البيت) و حج را بر ذمه مكلف قرار مى دهد و يا مى گويد (على اليد ما اخذت) و يا اعتبار وجوب مى كند و مى گويد (الزكاة واجبة) و امثال آن و اين مرحله سوم حكم اعتبارى است كه نسبت به مرحله سوم بحث است كه آيا قوام حكم بوده يا خير؟ و حكم بدون مرحله سوم نيز محقق است و مرحله اول و دوم اگر از طرف مولا ابراز شود كافى است مانند اوامر شخصى كه در آنها اعتبارى جعل نمى شود كه اين بحث را نيز وارد خواهيم شد.  حال اين كه در معقوليت واجب مشروط اشكال شده است بايد بررسى شود كه اين اشكال در كدام يك از اين سه مرحله است در مرحله ملاك كه امر تكوينى است و مصلحت خارجى يا نياز و احتياج تكوينى مولا است روشن است كه ممكن است مصحلتى منوط به شرطى باشد و تا آن شرط نباشد مصحلت و نياز در خارج نيست و اين قابل اشكال نيست مثلاً نياز مولا به آب خوردن وقتى است كه تشنه باشد و جائى كه مصلحتى و نيازى مشروط به شرطى باشد تا آن شرط نباشد مصلحت و نياز هم نيست. نسبت به مرحله سوم هم بحثى نيست زيرا كه در بحث شرط متاخر گفتيم كه حكم أمرى اعتبارى است و آنچه كه در جعل و اعتبار شرط است لحاظ شرط و فرض و تقدير آن است و لحاظ هم فعلى است و مجعول فعلى هم كه گفته مى شود منوط به تحقق شرط در خارج است أمرى تصورى و بالحمل الاولى است نه أمر حقيقى و منوط و مشرط شدن آن به شرطى و يا مطلق بودن آن تابع كيفيت اعتبار و جعل است لهذا به لحاظ عالم جعل و اعتبار هم مشكلى نيست و در آينده اين را نيز مجدداً بحث خواهيم كرد. آنچه محل بحث و اشكال قرار گرفته است مشروط بودن مرحله دوم حكم يعنى اراده است زيرا كه اراده يك امر حقيقى و تكوينى است و امر اعتبارى نيست ولذا در اين جا اشكال شده است واجب مشروط در مرحله اراده مواجه با اشكال مى شود و اراده تشريعى كه روح جعل است چگونه مشروط است زيرا كه اين اراده اگر بالفعل موجود است پس ديگر مشروط نخواهد بود بلكه مطلق است و اگر اراده تشريعى قبل از تحقق شرط بالفعل در نفس مولى نباشد پس روح حكم و مبادى جعل در كار نيست و اين خلف فرض است زيرا كه مولى در واجبات مشروطه نيز اراده تشريعى دارد و اين گونه نيست كه اراده نداشته باشد چون فرض بر اين است كه مولا واجب مشروط را جعل كرده است و اين بدين معناست كه مولا اراده تشريعى به آن دارد و اگر اراده نداشت ـ مانند مولائى كه اصلا حج را نمى خواهد ـ وجوب مشروط را جعل نمى كرد. بنابراين اراده تشريعى قبل از تحقق شرط در واجبات مشروطه فعليت دارد ولذا آقايان در مقام بيان اين مطلب قرار گرفته اند كه اين اراده مشروطه در موارد تحقق شرط چگونه است و شرط وجوب را در مرحله اراده چگونه تصوير كنيم كه هم اراده و شوق موجود باشد و هم مطلق نباشد و خلاصه مشروط بودن اراده به چه معنائى معقول است كه در اين نقطه از بحث پاسخها و تفاسير مختلفى ذكر شده است كه مى توان آنها را در چهار تفسير خلاصه نمود كه ذيلاً به آنها مى پردازيم و سپس نظر مختار را ذكر مى كنيم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (235) 10/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 235  دوشنبه 10/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در واجب مشروط بود و تعريف واجب مشروط گذشت كه عبارت از واجبى است كه وجوبش مشروط و مقيد به شرطى شود و شرط وجوب باشد نه واجب و عرض شد كه وجوب نسبت به شرطى ممكن است مشروط باشد و ممكن است مطلق باشد و اين اطلاق و اشتراط هم امر اضافى است كه به اختلاف شرائط مختلف است و عرض شد در واجب مشروط اشكال شده است كه آيا شرط مى تواند شرط وجوب باشد يا خيره و اشكال را هم مرحوم شيخ مطرح كرده است و از مجموع بيانات ايشان در واجب مشروط كه شرط را به ماده و واجب برگردانده است ونه وجوب دو اشكال استفاده مى شود . يك اشكال اثباتى است كه در جمله هاى انشائى كه دلالتشان بر امر و وجوب با صيغه أمر است، مى باشد و اين كه مدلول صيغه قابل تضييق و تقييد نيست و بياناتى دارد و عمده بحثشان هم در اين اشكال اثباتى است ولى در ذيل وجهى را ذكر مى كنند كه مطلبى ثبوتى است و ربطى به استفاده واجب مشروط از صيغه امر ندارد و اين كه وجوب مشروط اساسا در عالم اراده و شوق و اراده تشريعى معقول نيست و شرط نمى تواند به خود اراده برگردد و بايد در متعلق اراده باشد . ما اين بحث ثبوتى را جلو انداختيم در اين بحث ثبوتى ايشان فرموده است كه وجوب مشروط به لحاظ عالم طلب و اراده كه طلب و اراده نزد ايشان روح حكم است شرطش بايد به مراد و متعلق اراده برگردد و ما عرض كرديم كه از براى حكم سه مرحله قائلند كه عبارتند از 1ـ) ملاك و 2ـ) اراده و 3ـ) جعل و اين كه ملاك و نياز مولا به فعلى مشروط به شرطى باشد معقول و بى اشكال است مثلاً مصلحت خوردن آب مشروط به عطش است يا مرض شرط مصلحت داشتن دوا است و اين روشن است. در ملاك كه امر تكوينى است و همچنين در مرحله وجوب به معناى جعل هم كه امر اعتبارى است بحثى نيست زيرا كه اصل جعل و اعتبار فعلى است و تا انشاء مى شود فعليت پيدا مى كند وليكن شرط در وجوب مشروط به مجعول بر مى گردد نه جعل و مجعول هم يك امر اعتبارى است و حقيقى نيست و مى شود مقيد و مشروط به شرطى اعتبار شود پس اعتبار فعلى و مطلق است ولى معتبر مشروط است و مقيد به فرض و تقدير تحقق شرط است و معتبر به هر صيغه اى كه باشد در اين هم بحثى نيست. آنچه شيخ متعرض شده و گفته قيد وشرط به آن بر نمى گردد همان مرحله وسط از اين سه مرحله است كه مرحله شوق و اراده تشريعى است كه امر تكوينى درنفس مولا است و از صفات نفس است و جعل نيست و گفته شده است كه اين خواستن واراده تشريعى مولى نمى تواند مشروط باشد بلكه شرط قيد در مراد و متعلق آن است زيرا كه اصل اراده تشريعى موجود است. پس در مرحله اراده تشريعى كه مرحله دوم حكم ـ بلكه نزد مرحوم شيخ روح حكم و طلب است ـ واجب مشروط نداريم به نحوى كه شرط اراده تشريعى باشد بلكه شرط بايد قيد مطلوب و مراد باشد و اين بيان منشأ بحث ثبوتى دركيفيت تصوير اراده در واجب مشروط شده است و در اين رابطه تفسيرهايى ذكر شده است . تفسير اول: تفسيرى است كه شيخ دارد و آن اين گونه است كه شرط در واجب مشروط قيد مراد است همانند ساير قيود واجب وليكن با آنها فرق دارد و فرقش را با قيود واجب نيز بيان كرده است و اصل اين تفسير را ديگران نيز مانند آقاى خويى در باب شوق قبول كرده اند وليكن در نتيجه گيرى با شيخ اختلاف پيدا كرده اند ـ چنانچه شرح خواهيم داد ـ مرحوم شيخ مى فرمايد وجدانا انسان مى بيند وقتى مولا فعلى را مى خواهد ـ ولو مشروط به شرطى ـ شوق به آن فعل على تقدير آن شرط در نفس مولا بالفعل موجود هست وليكن مقيد به اين كه آن شرط متحقق شود مثلاً مى بيند در فرض مرض مشتاق است كه دارو بخورد ـ و همچنين حج را از مستطيع ـ و فرق مى كند با مولائى كه على تقدير استطاعت نيز حج را نمى خواهد ولذا مولى اشتياق به حج مستطيع پيدا مى كند و اين طلب مولا فعلى است و اين بدان معناست كه اراده تشريعى مشروط نيست پس بايد شرط قيد در مراد باشد و مراد مولى حج على تقدير استطاعت است و به حج بعد از استطاعت شوق دارد ولذا اين را شرط قرار مى دهد . اشكال مى شود كه مولا اگر شوق به مستطيع را بالفعل دارد فرقش با قيود واجب كه وجوب و طلب در آن مطلق است چيست مثل خواستن نماز با طهور ـ و چگونه است كه در ساير قيود واجب مثل طهور مولا طهارت را هم مى خواهد ولى در اينجا قيد استطاعت را نمى خواهد در صورتى كه اگر شما اين شرط را هم به مراد برگردانيد اين هم مانند سائر قيد واجب مى شود كه بايد واجب التحصيل باشد و حال اين كه شرط وجوب واجب التحصيل نيست . ايشان جواب مى دهد كه هر چند شرط در هر دو، قيد متعلق هستند و از اين جهت با هم فرقى ندارند وليكن قيود واجب و مراد بر دو قسم است اگر قيد و شرط مطلق وجودش قيد واجب شود الزام ـ ولو غيرى ـ به آن هم مى خورد و واجب التحصيل مى شود و اما اگر مطلق قيدى اخذ نشد بلكه وجود اتفاقى آن اخذ شد كه بدون الزام مولا به آن قيد مراد شد ديگر واجب التحصيل نخواهد بود و مولى الزام به آن نمى كند چون خلف است. به عبارت ديگر در واجب مشروط و مطلق شرط قيد مراد نيست بلكه حصه خاصه شرط يعنى حصه اى كه به خودى خود شكل بگيرد نه به الزام مولا قيد مراد است و لذا واجب التحصيل نمى باشد پس واجب مشروط طبق اين نظريه در عالم اراده تشريعى ـ كه به نظر شيخ روح حكم است ـ شرطش قيد وجوب و اراده نيست بلكه شرط واجب  و مراد است وليكن به نحوى كه واجب التحصيل نمى باشد و از نظر مركز تقييد همانند ساير قيود واجب شرط نيز قيد مراد و واجب است نه شرط وجوب و اراده تشريعى . اين تفسير را خيلى از آقايان مانند آقاى خويى قبول كرده اند و گفته اند اين تحليل درعالم اراده به معناى شوق و حب مولى صحيح است ولى نتيجه گيرى شيخ را قبول ندارند و مى گويند اين سبب نمى شود كه بگوييم واجب مشروط مى شود مثل واجب مطلق و شرط. قيد واجب است نه وجوب چون كه شوق، وجوب و حكم نيست بلكه وجوب امر اعتبارى و انشايى است كه فعل مولا است و تا مولى فعل را بر ذمه عبد مسجل و اعتبار نكند وجوبى نيست و قوام وجوب به اعتبار و مجعول مولى است و اگر واقعا شوق، روح وجوب باشد مطلب شيخ درست بود وليكن چنين نيست و بيانى دارد كه با آن اثبات مى كند كه شوق وجوب نيست و ما هر دو مطلب را متعرض مى شويم. بنابراين در اينجا دو بحث است يك بحث اصل مطلب ذكر شده نسبت به شوق و اراده تشريعى در واجب مشروط است كه آيا در مورد واجبات مشروطه شرط قيدمراد مى باشد همانند ساير قيود واجب و فرقش با آنها در اين است كه حصّه و وجود به نحو اتفاقى آن قيد ـ يعنى تقسيرى را كه مرحوم شيخ فرموده و برخى آن را قبول كرده اند كه قيد بايد به مراد برگردد ـ درست است يا نه و يك بحث ديگر اين است كه حكم چيست و آيا شوق و اراده روح حكم است يا قوام حكم به اعتبار است. اما بحث اول كه شيخ و آقاى خويى و ديگران قبول كرده اند كه در عالم شوق و اراده شرايط و قيود همه به مراد و متعلق اراده بر مى گردد نه خود اراده على رغم اين كه اين مطلب خلاف وجدان اولى انسان است كه حس مى كند در باب واجبات مشروطه حتى در عالم اراده، اراده واجب مشروط با اراده واجب مطلق كه واجب مقيد است متفاوت است و استطاعت مانند طهور نيست و آن را قيد مراد نمى داند ولى مرحوم شيخ و آقاى خويى عكس اين وجدان را ادعا كرده اند و گفته اند شرائط وجوب و واجب در عالم اراده با هم فرقى ندارند و مرحوم شيخ آن را وجدانى دانسته و آقاى خوئى نيز اين وجدان را قبول كرده و به برهانى بر آن نيز اشاره دارد. حاصل بيان وجدانى اين است كه انسان وقتى نگاه مى كند كه فعلى مشروط به شرطى برايش منفعت دارد و به آن نياز دارد آن را مى خواهد و طلب مى كند و اين طلب و خواستن فعلى است و اين وجدانا فرق مى كند با كسى كه اصلاً آن شىء را نمى خواهد حتى بنابر آن تقدير ولهذا مى گويد كه حج را از مستطيع مى خواهد و شوق به آن دارد پس يك خواستن و شوقى بالفعل دارد و وقتى اين شوق بالفعل موجود باشد نمى تواند آن شرط، قيد در تحقق آن باشد و اگر قيدى در كار است به نفس اراده تشريعى نمى تواند برگردد بلكه بايد به مراد برگردد يعنى حج را از مستطيع و در فرض تحقق استطاعت مى خواهد وليكن وى را الزام به تحصيل استطاعت نمى كند چون كه آنچه قيد مراد است استطاعت اتفاقى و بدون الزام از طرف مولى مى باشد و اين مطلب وجدانى است. مرحوم آقاى خوئى برهانى هم اضافه كرده كه: دليل بر اين كه اين اراده ـ يعنى شوق به حج مستطيع ـ فعلى است اين است كه مولى وجوب را على تقدير استطاعت جعل كرده است و جعل حكم، خود از مقدمات تحصيل مراد مولى است كه فعل خود مولى مى باشد نه فعل مكلف و اراده مقدمه فرع وجود اراده نسبت به ذى المقدمه است زيرا كه اراده مقدمه چه مربوط به مولى باشد و چه مكلف غيرى و مترشح از اراده نفسى به ذى المقدمه است و تا اراده نفسى به ذى المقدمه فعلى نباشد اراده به مقدمه آن فعلى نمى شود پس اراده مولى براى جعل وجوب حج بر مستطيع كه اراده غيرى است كاشف برهانى از وجود اراده نفسى مولى نسبت به ذى المقدمه يعنى حج مستطيع است بنابر اين بايد اراده و شوق مولى در واجب مشروط قبل ازتحقق شرط فعلى باشد و شرط قيد در متعلق اراده باشد همانگونه كه در تفسير شيخ آمده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (236) 11/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 236  سه شنبه 11/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در واجب مشروط و اشكال ثبوتى كه در واجب مشروط در عالم اراده و شوق وارد شده است، بود و عرض شد كه اصوليون در حل آن تفسيرات و تحليلات متعددى دارند. تفسير مرحوم شيخ و آقاى خوئى (رحمهم الله) تفسير اول مربوط به مرحوم شيخ و آقاى خويى و برخى ديگر بود كه ذكر شد و اين دو بزرگوار شرط را قيد در مراد دانسته اند ـ نه در خود اراده تشريعى و شوق مولى به واجب مشروط ـ و بر آن دليل وجدانى و برهانى اقامه شد. دليل وجدانى اين بود كه وجدانا بين مولايى كه فعل مشروط مانند حج را از مكلف نمى خواهد ـ حتى على تقدير استطاعه ـ و بين مولائى كه اين فعل را مى خواهد ـ على تقدير استطاعه ـ فرق است كه دومى بالفعل اراده و شوق دارد پس بايد شرط، قيد مراد باشد و الا اراده اى فعلى نخواهد بود و اين بيان وجدانى بود كه در كلمات شيخ آمده بود و مى شود به عنوان برهان هم گفت به اين نحو كه وقتى مولا جعل وجوب مشروط مى كند اين جعل در واقع مقدمه است براى امتثال عبد كه البته اين مقدمه مربوط به مولا است و مثل مقدمات فعل مربوط به عبد نيست يعنى مولا قبل از تحقق استطاعت وجوب را بر مستطيع جعل مى كند تا مكلف مطلع شده و آن فعل را در وقتش تحصيل و امتثال نمايد پس جعل احكام در واقع مقدمه رسيدن به مكلفين وتحرك و امتثال آنها است و لذا مولا اراده غيرى به جعل وجوب دارد و اراده غيرى تابع اراده نفسى است و تا اراده نفسى نباشد اراده غيرى موجود و فعلى نمى شود و اين كاشف از اين است كه مولى با لفعل اراده تشريعى نسبت به حج دارد كه مقدمه آن را كه فعل خودش مى باشد اراده كرده است و انجام داده است ليكن هر دو دليل قابل خدشه و رد هستند. اشكال وارد بر دو دليل وجدانى و برهانى اما بحث وجدانى كه گفته شد وجدانا فرق است بين كسى كه على تقدير تحقق شرط فعل را مى خواهد با كسى كه نمى خواهد اين وجدان درست است ولى تفسيرش متعين دراين نيست كه بايد شوق و اراده فعلى بوده و به مقيد تعلق گرفته باشد زيرا كه ممكن است تفسير ديگرى باشد كه بر طبق آن اراده مطلق نباشد و خودش منوط به آن شرط باشد يعنى تعين اين تفسير در وقتى است كه نتوانيم تصوير ديگرى براى فرق وجدانى بين اين دو نفر ـ كه يكى على تقدير استطاعت مى خواهد و يكى نمى خواهد ـ داشته باشيم بله اگر تفسير ديگرى نبود متعين در اين بود ولى اين گونه نيست چنانچه روشن خواهد شد بلكه وجدان ديگرى در اينجا موجود است كه اراده در مورد واجبات مشروط مانند اراده در مورد واجبات مطلقه ـ كه واجب، مقدمه و قيدى دارد ـ نمى باشد و با هم فرق دارند. به عبارت ديگر اين كه بگوئيد وجداناً در اينجا اراده اى داريم قابل قبول است ولى اين كه اراده فعلى است و شرط، شرط مراد است اين متعين نيست مضافاً براين كه وجدان ديگرى هم هست كه فرق است بين اراده كسى كه حج را على تقدير استطاعت مى خواهد و اراده كسى كه نماز را با طهور مى خواهد چرا كه در نماز، طهور و شرط را هم مى خواهد و هر دو فعلى است ولى در واجب مشروط اراده ما تعليقى است و شرط را به هيچ وجه نمى خواهد و اين تعليق هم وجدانى است كه مى بينيم خواستن حج به نحوى منوط به استطاعت است اما در اراده نماز با طهور اين چنين نيست و اين وجدان قابل انكار نيست و فرقش اين گونه نيست كه گفته شد حصول اتفاقى استطاعت قيد مراد است و آن جا مطلق طهور قيد است بلكه خود اراده احساس مى شود تعلقى به شرط دارد و اين هم يك امر وجدانى است و اين وجدان را اين تفسير پاسخگو نيست. اما برهان كه گفته شد اگر اراده مولى به واجب مشروط فعلى نباشد چگونه اراده غيرى وى به مقدمه اش كه جعل حكم باشد تعلق گرفته است واراده به مقدمات تا اراده به ذى المقدمه نباشد شكل نمى گيرد اين هم جوابش اين است كه بعداً خواهيم گفت كه: اينكه گفته شده است اراده به مقدمات مترشح از اراده به ذى المقدمه است ظاهرش مراد نيست بلكه هر دو معلول يك چيز هستند يعنى هر دو مسبب از ملاك نفسى هستند و اراده غيرى مسبب از ملاك نفسى است و در بحث مقدمات مفوته خواهد آمد و در بيان وجوه ديگر در اين هم خواهيم گفت كه اگر مقدمه واجبى كه وجوبش مشروط است به امرى در آينده اين مقدمه دخيل در اتصاف نباشد و دخيل در تحقق واجب باشد قبل از زمان وجوب هم ممكن است متعلق اراده غيرى قرار گيرد در صورتى كه در زمان واجب قابل تحصيل نباشد و همين يكى از وجوه توجيه وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت واجب است مثلاً در فقه به اين مسئله كه گفته اند اگر قبل از وقت نماز آب دارد و مى داند در وقت آب نخواهد داشت نبايد آب را بريزد و بايد آن را حفظ كند اشكال شده است كه طهور شرط در نماز است و قبل از وقت وجوب نماز فعلى نيست پس چگونه مقدمه اش واجب است پاسخ مى دهند كه اگر از مقدمات مفوته باشد مى تواند از قبل اراده و وجوب غيرى داشته باشد تا ملاك و واجب كه بعداً فعلى خواهدشد حفظ شود پس تلازم ميان اراده نفسى و غيرى در زمان فعليت لازم نيست تا برهان مذكور دراينجا تمام باشد . تبعيت و ترشح اراده غيرى بيش ازا ين نيست كه ملاك نفسى اگر در حال و يا در آينده فعلى شود منشأ تعلق اراده غيرى به آنچه كه ايجاد و تحقق ملاك موقوف بر آن است خواهد شد و از اين به وجوب مقدمات مفوته ـ كه در ما نحن فيه نيز هم همين است ـ تعبير مى شود يعنى جعل وجوب از مقدمات اتصاف نيست بلكه از مقدمات وجود و امتثال است و چون فعل مولا است و مولا مى داند اگر الان حكم را جعل نكند در وقتش آن ملاك از مكلف تفويت مى شود از ابتدا واجب مشروط را به نحو قضييه حقيقيه جعل مى كند پس برهان مذكور نيز نا تمام است. اشكال شهيد صدر(رحمه الله) بر اين تفسير علاوه بر اين كه بيان ديگرى هم شهيد صدر به عنوان برهان بر عليه اين تفسير دارد و آن اين كه اگر شرط وجوب قيد مراد باشد يعنى استطاعت شرط مراد باشد و مولا حج را از مستطيع اراده كرده است اين مثل اراده نماز با قيد طهور است و بنابر ملازمه بين اراده و حب شىء و اراده مقدماتش ـ كه مورد قبول ايشان است ـ لازمه اش تعلق اراده و شوق به قيد استطاعت است زيرا كه قيد مقدمه مقيد است و اين مطلب كه گفته شود واجب مشروط شرطش به نحو اتفاقى و بدون الزام از طرف مولى قيد مراد است در نفى كردن تعلق شوق و اراده به آن كافى نيست بلكه تنها نفى مى كند الزام مولى را به قيد كه فعل اختيارى مولا است و أما اراده به معناى شوق كه أمرى تكوينى است و به امور غير اختيارى هم تعلق مى گيرد لازمه اراده و شوق به مقيد است. پس اگر مقصود از اتفاقى و غير الزامى بودن شرط استطاعت عدم الزام و جعل وجوب بر آن است اين نافى حب و شوق به آن شرط و قيد مراد نيست پس طبق آن بايد قيد و شرطش را هم بخواهد چون شوق به ذى المقدمه شوق و اراده به مقدمه است ولذا وقتى نماز با طهور را مى خواهد بدين معناست كه طهور را هم مى خواهد با اين كه در واجبات مشروطه شرطش محبوب و مطلوب مولى نمى باشد ـ حتى در عالم اراده و شوق ـ بلكه ممكن است شرط واجبى مبغوض مولى هم باشد مانند وجوب كفارات بر فعل برخى از محرمات . و اگر اين كه شرائط وجوب قيد مراد است به نحوى كه الزام به آن نباشد بدان معناست كه مطلوب و محبوب غيرى هم نباشد اين فى نفسه محال است چون كه ـ بعد از قبول ملازمه ميان حب و اراده نفسى و غيرى ـ مستلزم تفكيك بين متلازمين است بنابراين كه تفسير واجب مشروط درمرحله اراده و شوق به اينكه اراده فعلى است و شرط قيد در مراد است قابل قبول نمى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (237) 15/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 237  شنبه 15/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  واجب مشروط و تفسيرات آن بحث در تفسير واجب مشروط و دفع مشكلى كه در مورد تعلق اراده به واجب مشروط است بود بحث بود كه اين اراده قبل از تحقق شرط فعلى است يا فعلى نيست در اين مورد يك تفسير شيخ(رحمه الله) بود كه فرمود اراده فعلى است و شرط، قيد در مراد است ولى وجود اتفاقيش قيد مراد است كه گذشت و آقاى خوئى(رحمه الله) و برخى ديگر آن را قبول كرده اند ولى گفته اند كه اراده تشريعى نداريم و شوق و حب هم حكم نيست و حكم مجعول است و آنهم فعليتش مشروط به تحقق شرط وجوب در خارج است كه اين بحث بعداً مى آيد كه قوام حكم به چيست پس تفسير اول تفسير شيخ(رحمه الله) و ديگران بود و جواب آن گذشت. 2 ـ تفسير ديگرى را مرحوم محقق عراقى دارد كه ايشان اصل وجدان مشروط بودن اراده را در واجب مشروط قبول كرده است كه آن هم مانند وجوب، مشروط و منوط به آن شرط است و شرط قيد مراد نيست ولى همان مطلبى كه در باب جعل در شرط متاخر گذشت ايشان آن را توسعه داده و فرموده است شرائط وجوب كه دخيل در اتصاف است وجود علمى و لحاظى آنها شرط است نه وجود خارجى كه مشهور مى گويند زيرا كه اراده از موجودات عالم نفس است و محال است شيئى كه در خارج است  شرط و سبب شيئى ديگر كه در ذهن است باشد پس آنچه كه مى تواند در اراده شرط باشد وجود علمى و لحاظ شرط است همان گونه كه در بحث شرط متاخر گفتيم: شرط متاخر وجودش متاخر است اما لحاظش متقدم است و در زمان خود جعل فعلى و مقارن است ولذا اشكال شرط متاخر را اين گونه دفع كرديم در باب اراده هم مولا نگاه مى كند و مى بيند فعل در فرض تحقق شرط داراى مصلحت است يعنى استطاعت ـ و تأثير آن در اتصاف به مصلحت و نياز ـ را لحاظ مى كند و اين وجود علمى كه سبب مى شود مولا از مستطيع حج را اراده كند پس اراده حج مشروط است اما نه به استطاعت خارجى بلكه به وجود علمى استطاعت كه آنهم فعلى است. بنابراين باب اراده را هم ايشان مثل باب جعل حكم دانسته و گفته است كه وجود علمى شرط است و وجود علمى هم فعلى است يعنى مى بيند كه على تقدير حج اين نياز هست پس اراده حج نيز فعليت دارد نه چون قيد مراد است و ا راده مطلق است ـ كه اين درست نيست چون اگر قيد مراد باشد بايد اراده غيرى به آن تعلق بگيرد كه نمى گيرد و بدين ترتيب تفسير شيخ(رحمه الله)را رد مى كند ـ بلكه بدان جهت كه آنچه شرط است وجود علمى و لحاظى استطاعت است بعد مى فرمايد كه چون وجود علمى شرط طريقى است فاعليت اين اراده متاخر از فعليت آن است يعنى وجود علمى و تقديرى شرط، بما هو طريق الى الواقع است و درست است كه اين علم شرط فعليت اراده است اما چون بما هو طريق الى الخارج است فاعليت اين اراده در زمانى است كه آن شرط و آن تقدير در خارج متحقق شود. بدين ترتيب ايشان بين فعليت و فاعليت اراده تفكيك قائل مى شود پس اصل مشروط بودن اراده را قبول كرده و شرط را متعلق به مراد نمى داند ولى آنچه شرط فعليت اراده است وجود علمى شرط است و چون علم بما هو طريق الى الخارج شرط است فاعليت اراده در زمان تحقق شرط استطاعت در خارج خواهد بود اين تحليلى است كه ايشان در شرط اتصاف كه شرط وجوب است دارد.  نقد تفسير مرحوم عراقى(رحمه الله) البته نكاتى را كه در فرق ميان شرايط اتصاف و شرايط تحقق و استيفاى ملاك دارند صحيح و درست است ولى اين كه اراده مشروط را به وجوب مشروط، قياس كرده اند و در باب اراده لحاظ و وجود علمى شرط را  مثل وجوب شرط گرفته اند اين مطلب قابل قبولى نيست زيرا كه: اولاً: اين كه مى گويد شوق و اراده از موجودات عالم نفس است و همچنين اين كه شىء خارجى نمى تواند شرطتش باشد هر دو درست است ولى اين كه فرموده وجود لحاظى شرط اراده است نادرست است چرا كه اين مطلب در باب جعل درست است كه خود لحاظ و تقدير شرط كافى است تا مجعول مشروط را جعل كند چون مجعول يك امر اعتبارى است اما در باب اراده، اين گونه نيست چون اراده، اعتبار و فرض نيست بلكه يك صفت حقيقى است كه در نفس مريد ايجاد مى شود. و اينكه وجود لحاظى كه مى گوئيد در تحقق اراده دخيل است اگر مقصود وجود علمى تصورى باشد تصور شرط استطاعت و يا فرض آن براى تحقق اراده به حج كافى نيست و اين مثل آن است كه گفته شود تصور تشنگى موجب اراده آب خوردن است كه واضح البطلان است زيرا كه اراده در طول حصول نياز در نفس است كه تصور شرط براى آن كافى نيست بلكه بايد تشنگى حاصل شود و احساس يا علم و تصديق به آن نيز حاصل شود. اما اگر مقصود آن است كه علم به اين كه على تقدير استطاعت مصحلت در فعل حج ايجاد مى شود اين جوابش آن است كه تصديق و علم به دخالت شرط در اتصاف فعل به مصلحت براى اراده كردن آن فعل كافى نيست تا علم و تصديق به تحقق آن شرط بالفعل در خارج حاصل نشود، لهذا علم به مصلحت داشتن دارو على فرض مريض شدن موجب اراده دارو خوردن نمى شود تا بالفعل علم و يا احساس به مريض بودن حاصل نشود. و اگر مقصود وجود علمى به تحقق شرط است كه اين در واجب مشروط مفقود است و بعد از تحقق شرط حاصل مى شود كه همان مطلب مشهور است كه اراده بالفعل نيست و پس از تحقق شرط و علم به آن فعلى مى شود. حاصل اين كه قياس اراده به وجوب و مجعول مع الفارق است آنچه كه در مجعول لازم است فرض و تقدير گرفته شود لحاظ تصورى و تقديرى شرط است وليكن در فعليت اراده و شوق به فعلى كه اتصاف به ملاكش مشروط به شرطى است علم به كبرى و صغرى هر دو لازم است يعنى علم به داشتن مصلحت در فرض تحقق شرط كه همان علم به اتصاف به مصلحت است و علم به معناى تصديق به تحقق و وجود آن شرط بالفعل كه قبل از تحقق شرط در خارج حاصل نمى شود بنابراين تفسير مذكور صحيح نمى باشد. و ثانياً: تفكيك بين فعليت و فاعليت هم قابل قبول نيست زيرا كه اگر اراده فعلى است چرا محرك نباشد چرا كه در نظر ايشان اراده روح حكم است و نياز به جعل و مجعول نداريم تا گفته شود كه فعليت مجعول و انطباقش بر خارج بعد از تحقق شرط در خارج است پس چرا با فرض فعليت اراده كه روح حكم است فاعليت و محركيت نداشته باشد ـ همچون اراده فعلى در واجب مطلق ـ اين تفكيك قابل تفسير نخواهد بود و مجرد اين كه علم به شرط به نحو طريقيت به خارج است اقتضاى عدم فاعليت اراده فعلى شده را ندارد و نمى تواند اين تفكيك را تفسير كند مگر اين كه اراده همانگونه كه مشهور مى گويند در طول تحقق شرط باشد. بنابراين اشكال ديگر را هم مى شود به ايشان وارد كرد و بدين ترتيب تفسير دوم هم درست نيست .  تفسير سوم تفسير سوم را مرحوم ميرزا گفته است و ايشان هم لبا مثل مرحوم عراقى مى خواهد اراده در واجب مشروط را به وجوب قياس كند وليكن به نحو ديگرى يعنى مى فرمايد اراده فعلى است ولى آنچه كه فعلى مى شود قبل از تحقق شرط در نفس مولى همانا اراده تعليقى و تعلق اراده به قضييه تعليقييه است و همانگونه كه قائليم مجعول دو نوع است ـ مجعول فعلى و تنجيزى ـ مانند حرمت فعلى براى خمر و مجعول تعليقى مانند حرمت معلق بر غليان از براى عصير عنبى، اراده تشريعى نيز گاهى مطلق است و گاهى تعليقى است و متعلق به فعل حج على تقدير استطاعت است و درموارد واجبات مشروطة در نفس مولى اراده تشريعى تعليقى وجود دارد و چون كه سنخ اين اراده، تعليقى است ـ مانند وجوب تعليقى ـ در فرض تحقق شرط در خارج فعلى و تنجيزى شده و محرك عبد خواهد بود. نقد تفسير مرحوم ميرزا(رحمه الله) اين تفسير نيز صحيح نيست و بر آن اشكال شده است كه اراده با وجوب متفاوت است چون وجوب أمرى فرضى و اعتبارى است و مى شود معلق بر شرطى شود  اما اراده در عالم نفس وجودش تكوينى است واگر وجود داشته باشد موجودش هم عين وجودش فعلى است زيرا كه تفكيك بين وجود و موجود در مصاديق موجودات و ماهيات حقيقى صحيح نيست و اين تفكيك در موجودات و ماهيات اعتبارى و عنوانى قابل قبول است مانند جعل و مجعول كه وجود جعل حقيقى است وليكن مجعولش معلق بر تحقق شرط است چون كه امر حقيقى نيست و همان جعل بالحمل الاولى است و همچنين است وجود ماهيات و كلى طبيعى در ذهن مثل انسان كه وجود ذهنيش حقيقى و فعلى است ولى مصداق انسان نيست و انسان موجود در خارج از ذهن است. پس اگر منظور اين است كه وجود اراده در نفس فعلى است وليكن اراده موجود ماهيتى تعليقى است كه بعد از تحقق شرط در خارج فعلى مى شود اين معقول نيست زيرا كه وجود فعلى اراده عين اراده موجود و تنجيزى است و اگر مقصود آن است كه اراده به قضييه تعليقيه تعلق گرفته است اين هم معقول نيست زيرا اگر اراده در قضييه تعليقيه جزا باشد يعنى على تقدير استطاعت مولى اراده دارد پس اراده فعلى نيست و اگر اراده فعلى باشد پس جزاى آن قضييه تعليقيه فعل حج است كه مقيد به شرط است كه همان تفسير اول است و اراده مانند علم و تصديق نيست كه به قضييه تعليقيه شرطيه تعلق پيدا كند بنابراين تفسير سوم نيز صحيح و قابل قبول نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (238) 16/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 238 يكشنبه 16/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  در حل اشكال ثبوتى سه تفسير ذكر شده بود كه گذشت و هيچكدام قابل قبول نبود. 4 ـ تفسير چهارمى را شهيد صدر(رحمه الله) ذكر كرده است ايشان براى اينكه توجيهى بياورند براى اينكه هر دو وجدان ذكر شده درگذشته را بتوانند تفسير كنند تفسير چهارمى را مطرح كرده اند و گفته اند با اين تفسير مى توانيم هم وجدان اينكه اراده در زمان جعل واجب مشروط موجود است و هم وجدان اين كه اراده و شوق نيز مانند وجود منوط و مشروط به شرط است را قبول و توجيه كنيم. تفسير شهيد صدر ايشان مى گويد دو اراده داريم يك اراده به فعلى كه وجوبش مشروط شده مثل حج كه وجوبش مشروط به استطاعت است يا خوردن دوا كه مشروط به مرض است و اراده كه متعلق به فعل است در نفس مولا بالفعل نيست چه در اراده تشريعى و چه اراده تكوينى يعنى قبل از مرض انسان اراده خوردن دوا را ندارد و همچنانكه فعل بعد از شرط محقق مى شود اراده و شوق به آن هم بعد از تحقق شرط مى آيد كه اگر شرط از وجودات عالم نفس باشد تحققش در نفس كافى است مثل تشنگى و مرض و اما اگر صقع وجوديش عالم خارج باشد در اين صورت علم مريد به اين كه شرط محقق شده است موجب فعليت اراده مى گردد و اين يك اراده كه اراده اول است و مانند وجوب، مشروط و منوط به شرط است و وجدانى بودن اناطه تكليف و اراده و شوق به تحقق شرط در اين جا حفظ مى شود وليكن يك اراده ديگرى هم در نفس مريد موجود است و آن اراده جامع بين عدم شرط و فعل واجب مشروط و يا به تعبير ديگرى مريد مجموع اين كه شرط واقع شود و فعل مشروط هم نباشد را دوست ندارد مثلاً مريض شدن و دواء نخوردن را مبغوض دارد و جامع بين عدم شرط و تحقق آن مشروط را مى خواهد و اراده به اين جامع يا كراهتى كه نسبت به وجود شرط و عدم مشروط دارد در نفس فعلى است و به هر يك از دو شكل تعبير كنيد فرقى ندارد. منشأ اين اراده همان منافرت طبع با مجموع هر دو و مجموع وجود شرط و عدم فعل مشروط است زيرا كه منشأ اشواق و حب و بغض منافرت و ملائمت با طبع و نياز مريد است يعنى اگر شرط انجام بگيرد و آن فعل انجام نگيرد نيازى كه دارد بر آورده نمى شود و اين منافر با طبع است ولو به لحاظ شوقى كه به فعل على تقدير تحقق شرط دارد كه نقيض مبغوض خواهد بود. پس مريد بالفعل دوست دارد كه يا شرط محقق نشود يا على تقدير تحقق شرط جزاء ـ يعنى آن فعل مشروط ـ محقق شود تا آنچه با طبع او بالفعل منافرت دارد شكل نگيرد و چون اين منافرت فعلى است شوق به جامع مذكور نيز فعلى است مثلاً چون سلامت بدن را بالفعل مى خواهد و درد، منافر با طبع انسان است پس بالفعل جامع بين مريض نشدن و يا خوردن دارو را مى خواهد همچنين اتواء كه جامع ميان عدم تشنگى و يا خوردن آب در صورت تشنگى است را بالفعل مى خواهد . در نتيجه اين مطلب را كه شيخ فرموده است وجداناً يك اراده و شوقى را مولا دارد كه واجب مشروط را جعل مى كند درست است اما نه اراده به جزا كه بعداً مى آيد و مشروط به تحقق شرط است بلكه اراده به جامع مذكور است كه اينك فعلى است و مبدا جعل واجب مشروط هم اين اراده است نه آن اراده اول كه مشروط است همانگونه كه مشهور گفته اند و ايشان خواسته اند كه به اين ترتيب جمع كنند بين وجدان اول ـ كه انسان احساس مى كند در مورد واجبات مشروطه فقط وجوب كه امر اعتبارى است مشروط نيست بلكه مبادى وجوب از مصلحت و اراده مشروط است ـ و وجدانى را كه شيخ مى فرمايد كه در موارد جعل واجب مشروط مولا اراده دارد و لهذا اراده غيرى به انشاء و جعل نيز از آن نشأت گرفته و به مقدمه اى كه فعل خود مولا است تعلق مى گيرد ليكن اين اراده متعلقش فعل واجب مشروط نيست بلكه جامع بين عدم شرط و فعل واجب على تقدير شرط است. بنابر اين در موارد واجبات مشروطه دو اراده وجود دارد كه يكى از آن دو مشروط و معلق بر شرط است و ديگرى مطلق و فعلى است و بعد هم تعبير ديگرى دارند كه همان اراده جامع بين عدم شرط يا تحقق جزا، على تقدير تحقق شرط بعد از تحقق شرط، به اراده تحقق جزا مبدل مى شود و در واقع اراده مشروط از همين اراده جامع متولد مى شود. بعد اشكالى مى كنند كه اگر گفتيد در واجب مشروط اراده به جامع داريم كه جامع بين عدم شرط و تحقق جزاء على تقدير تحقق شرط است اين مطلب سبب مى شود كه اگر در جائى شك در شرط واجب مشروط كرديد نتوانيد برائت جارى كنيد چون نسبت به اين جامع شك در محصل مى شود نه در تكليف چون اراده به اين جامع تعلق گرفته و مى دانيم كه مولا اين جامع را مى خواهد كه يا مستطيع نشويم و يا حج انجام دهيم در صورتى كه مستطيع شديم و شك در اراده اين جامع را نداريم بلكه شك در تحقق آن در صورت ترك حج داريم زيرا كه احتمال مى دهيم مستطيع شده باشيم كه اين شك در محصل است ـ يعنى اصل جامع بر گردن او است و اين معلوم است و اگر مستطيع نباشد جامع را حفظ كرده و اگر مستطيع باشد جامع انجام نمى گيرد مگر اين كه حج انجام بگيرد ـ مثل اين كه مى دانيم شارع از ما وضوى با آب مى خواهد و ما شك در اطلاق و مضاف بودن آب داريم و نمى توانيم به اين اب اكتفا كنيم و برائت جارى كنيم زيرا برائت از وجوب طهور جارى نمى شود چون وجوبش معلوم است و شك در تحصيل آن است زيرا اگر اين مايع آب نباشد طهور حاصل نمى شود. سپس اين اشكال را پاسخ داده اند كه اين در صورتى است كه ما بگوييم در تنجز حكم و وجوب، شوق كافى است ولى بعداً مى گوئيم اين درست است و تنجز شوق و اراده مولى شرطى دارد كه مولا اين اراده و شوق خود را در مقام تحصيلش بر بيايد و تصدى از براى تحصيلش نمايد و اگر در صدد تحصيل بر نيايد در اين جا ديگر شوق مولى بر عبد منجز نيست و عقلاً واجب الاطاعه نيست ـ چه تصدى مولى با اخبار باشد چه با انشاء و اعتبار ـ و جائى كه تصدى نكرده عقل به وجوب اطاعت حكم نمى كند.  پس تنجّز و وجوب اطاعت تا مقدارى است كه مولا تصدى تحصيل آن را كرده است حال اگر گفته است آن جامع را مى خواهم در صورت شك برائت جارى نيست مگر اين كه اصل مومّن ديگرى باشد مثل استصحاب بقاى جامع و عدم تحقق آن شرط باشد و اما اگر كل آن جامع را تصدى به تحصيل نكرد و فقط به اندازه همان اراده اول در صدد تحصيلش بر آمد ـ چنان چه در واجب مشروط اين گونه است و امر به جامع نشده است بلكه مولى فقط در صدد تحصيل اراده اول بر آمده است ـ قهراً به همين مقدار اراده مولى منجز مى شود نه بيشتر و نسبت به فعليت اراده اول شك است زيرا كه مشروط است و شك در تحقق شرط آن است پس مجراى اصل برائت مى باشد اما اين كه چرا مولى به اندازه اراده و شوق اول در صدد تحصيل بر آمده و نه اراده بر جامع ممكن است علتش غير اختيارى بودن شرط و يا مصلحت در مطلق العنان بودن و يا مفسده در الزام به آن از طرف مولى و يا هر سبب ديگرى باشد. بنابر اين اشكال مذكور وارد نمى باشد و بدين ترتيب شهيد صدر(رحمه الله)  اراده مشروط را به مجموع دو اراده بر مى گرداند يك اراده مشروط كه بعد از تحقق شرط محقق مى شود كه متعلق به فعل واجب فعل تقدير شرط است و يك اراده مطلق كه متعلق به جامع بين عدم شرط و فعل واجب على تقدير شرط است كه وجدان مدعى از طرف شيخ را براساس آن توجيه مى كند و همچنين تلازم ميان اراده غيرى مولى به انشاء و جعل وجوب مشروط كه مقدمه مربوط به مولى است و اراده نفسى كه منشأ و يا ملازم آن است نيز به وسيله اراده فعلى به جامع مذكور توجيه مى شود و همين مطلب تحليل و توجيه فنى از براى وجوب مقدمات مفوته مى تواند باشد . نقد كلام شهيد صدر(رحمه الله) اولاً: عرض ما اين است كه اين فرمايش شايد در برخى از از مثال هايى كه زده شد صحيح باشد يعنى مثال هايى كه عدم آن جامع منافر با طبع باشد مثلاً انسان هميشه اتواء يا عدم درد و ألم را مى خواهد چون درد و عطش منافر با طبع است اما در باب واجبات مشروط هميشه اين گونه نيست و خيلى از اوقات مريد اراده اى به عدم تحقق شرط ندارد چه در اراده تكوينى و چه در اراده تشريعى مثلاً دوست دارد اگر سفر كند رفيقى داشته باشد وليكن عدم سفر را دوست ندارد يعنى وجدان ما اين گونه نيست كه جامع بين عدم شرط و فعل مشروط به آن شرط را همواره انسان بخواهد و يا مجموع شرط و عدم فعل مشروط را مبغوض داشته باشد بلكه مبغوض تبعى همان عدم فعل مشروط على تقدير حصول شرط است و مطلوب و محبوب خصوص همان فعل مشروط است نه جامع مذكور زيرا كه مصلحت و منفعت در خصوص آن است پس وجدانا اين گونه نيست كه عدم شرط موافق با طبع مريد باشد در موارد مرادهاى مشروطه باشد. و ثانياً لازمه اين تفسير آن است كه اگر شرطى تحققش واجب شد و مراد مولى شد مثل اين كه واجبى مشروط به فعل واجب ديگرى باشد مثلاً گفت اگر نماز ظهر را خواندى صدقه هم بايد بدهى كه وجوب صدقه مشروط به انجام نماز ظهر شد اين جا يك وجوب مشروط براى صدقه داريم كه در عالم اراده، اراده صدقه مشروطه است و يك اراده به جامع بين ترك نماز ظهر يا صدقه دادن بر تقدير نماز خواندن داريم وليكن چون ترك نماز ظهر مبغوض است از مصاديق جائى مى شود كه جامع بين دو فرد كه واجب شده است يكى از دو فردش مبغوض شود كه شهيد صدر در بحث اجتماع قبول خواهند كرد كه شوق و اراده به فرد ديگر ـ كه در اينجا صدقه باشد ـ سرايت مى كند و در نتيجه بايد قبل از نماز ظهر اراده به صدقه فعلى باشد با اين كه شما قبول كرديد كه اراده صدقه قبل از شرطش كه نماز ظهر است فعلى نيست و وجدان اول هم در اينجا جارى است مگر اين كه به اين نقض ملتزم شويد و بگوئيد در اينجا از ابتدا مولى دو اراده فعلى دارد يكى اراده نماز ظهر و ديگرى اراده صدقه مقيد به بعد از نماز ظهر به نحوى كه مرحوم شيخ(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)گفته اند. و ثالثاً: اصلاً ما نيازى به اين اراده به جامع نداريم چون منشأ آن اين است كه بتوانيم جعل واجب مشروط توجيه كنيم و مولا كه جعل مى كند اين جعل با مبادى مى باشد كه يكى از آنها اراده و شوق است و اين جوابش روشن است كه براى جعل واجب مشروط كه فعل مولا است همانگونه كه ملاك و مصلحت مشروط كافى است اراده مشروطه نيز كافى است يعنى علم مولى به اين كه هرگاه شرط بيايد شوق در نفس او مى آيد از براى جعل واجب مشروط كافى است و اين علم به ملازمه است نه اراده يعنى مولا مى داند به اين كه اگر شرط محقق شد آن نياز را دارد و اين باب علم است نه باب اراده و آن وجدان بيش از اين نيست كه كسى كه فعل را على تقدير شرط مى خواهد علم به اين ملازمه دارد بر خلاف كسى كه آن فعل راحتى بنابر تحقق آن شرط نمى خواهد و علم به اين اراده مشروطه براى جعل قضييه شرطيه كافى است چون جعل از افعال اختيارى مولى است و همانگونه كه گفته شد مقدمه تحصيل واجب است كه مربوط به مولى است پس مولى نمى تواند بشيند و ببيند كه كى شرط و مصلحت و شوق و نياز فعلى مى شود و براى هر كسى يك امر و جعل شخصى بكند بلكه از ابتدا چون به آن ملازمه علم دارد يك جعل كلى مى كند و به بيش از اين در افعال اختيارى نيازى نداريم. مطلب در اراده تكوينى نيز همين است مثلاً كسى كه مى خواهد سفر برود و احتمال مى دهد كه مريض شود با خود دارو بر مى دارد كه احتمال هم در اينجا كافى است و علم هم نمى خواهد بنابراين ما أصل فعليت اراده تشريعى را در واجب مشروط قبول نداريم و آنچه كه از مبادى جعل واجب مشروط است همان علم به قضييه شرطيه اتصاف فعل به مصلحت و نياز و شوق و اراده علم تقدير تحقق شرط است نه بيشتر. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (239) 17/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 239 دوشنبه 17/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم در بحث ثبوتى عرض شد كه يك بحث در اين است كه آيا اين اراده در باب واجب مشروط قبل از تحقق شرط فعلى است يا خير؟ كه تفسيرات 4 گانه آن گذشت يك بحث مانده است كه قبلاً به آن اشاره شد در ذيل تفسير اول كه از مرحوم شيخ(رحمه الله) بود و شرط را قيد مراد قرار مى داد آنجا عرض شد كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) اصل اين كه اراده به معناى شوق فعلى است را قبول كرد ولى فرمود كه شوق حكم نيست و حكم وجوب و اعتبار است و در آن شرط قيد وجوب است نه واجب و عرض شد اين اشكال بحث مستقلى است كه بايد مطرح شود و اين يك بحث كلى ترى است و آن بحث اين است كه حقيقت و قوام حكم به چيست؟ آيا همان شوق و اراده حقيقت حكم است يا حكم قوامش به اعتبار است و تا معتبر اعتبار نكند حكمى نيست و اين بحث مهمى است و آثار مهمى را در ابواب مختلف اصولى دارد. البته بحث در معناى كلمه حكم يا وجوب نيست و بحث لفظى نيست بلكه بحث در اين است كه آنچه موضوع حكم عقل به تنجز و لزوم اطاعت است چيست آيا همان شوق و اراده در نفس مولا است كه اگر مكلف فهميد كه مولا شوق دارد بايد اطاعت كند و اگر نكرد معصيت كرده و مستحق عقوبت است يا نه در اين جا عقل حكم نمى كند به وجوب اطاعت و وقتى حكم مى كند كه مولا طبق آن شوق و اشتياق خود جعلى داشته باشد و موضوع اطاعت عقلى آن مجعول مولا است و اين بحث در اين جا تاثير دارد . گذشت كه آقاى خويى(رحمه الله) با استناد به اين مطلب قول شيخ را رد كرد و گفت حقيقت حكم چون اعتبار و مجعول مولا است و آن هم قابل اناطه و مشروط شدن به شرط است پس حتى اگر در عالم شوق شرط، قيد مراد باشد و شرط نفس اراده نباشد ـ كه آن را ايشان نيز قبول كرد ـ ليكن حكم و وجوب شرعى مشروط است و شرط به نفس حكم بر مى گردد نه به واجب و آثار مهمترى هم اين بحث در بحث هاى آينده دارد كه اگر قوام حكم را شوق بگيريم در مباحث اجتماع امر و نهى و بحث ضد اثر خواهد داشت ولذا اين بحث ثبوتى بحث مهمى است و در جاهاى مختلفى كارآيى دارد. بيان اقوال در آنچه قوام حكم است قول اول ظاهر تعابير كفايه اين است كه روح حكم همان اراده تشريعى به معناى شوق موكد است. قول دوم در مقابل قول اول است كه ظاهر كلمات آقاى خويى و برخى ديگر از اصوليون است كه آنها قوام حكم و وجوب را امر اعتبارى يعنى مجعول شرعى قرار مى دهند و امر اعتبارى صيغه هاى مختلف دارد البته آقاى خويى در رد مطلب شيخ نكات ديگرى را هم فرموده اند و گفته اند كه مرادتان از اراده تشريعى چيست اگر شوق است كه صفت نفسانى است اين حكم نيست و تا مولى طبق آن حكم وجوب را جعل نكند تنجز و اطاعت ندارد و اگر مراد از اراده مقوله فعل مولى است ـ يعنى اراده تكوينى كه اقدام و فعل مريد و يا هجمة النفس است ـ اين اصلاً معنى ندارد و معقول نيست چون مولا كه نمى خواهد خودش فعل را انجام دهد بلكه فعل مكلف را مى خواهد كه آن هم فعل ديگرى است و محال است اراده و هجمة النفس انسان به فعل ديگرى تعلق بگيرد پس اراده به اين معنا مانند شوق نيست چون از مقوله فعل نفسانى است كه بايد به فعل خود انسان تعلق بگيرد نه به فعل ديگرى پس اراده تشريعى به اين معنا اساساً غلط است و اراده تشريعى به معناى شوق درست است ولى آنهم وجوب و حكم نيست و وجوب امر اعتبارى است و مى تواند مشروط جعل شود . قول سوم  كه اين قول ظاهر عبارت محقق عراقى(رحمه الله) و شهيد صدر(رحمه الله) در اينجا است كه روح حكم را همان شوق موكد مى داند ولى مشروط به ابراز آن از طرف مولى بر مكلف يعنى ابراز آن هم به غرض تحصيل فعل در حكم موضوعيت دارد يعنى شوق موكدى كه مولائى آن را اصلاً ابراز نكند موضوع حكم عقل به اطاعت و تنجز نيست وليكن مراد از ابراز أعم از ابراز به انشاء و اعتبار و يا اخبار از شوق است يعنى خصوصيت اعتبار با ابراز اعتبارى و انشائى در حكم دخالت ندارد و آنچه بعد از شوق قوام حكم است اين است كه مولى آن شوق را به قصد تحصيل ابراز كند و اين تصدى تحصيل مولى موضوعيت دارد و همين معناى اراده تشريعيه است كه از مقوله فعل است و اراده تشريعيه يعنى طلب و تصدى تحصيل از غير و در اين جا ابراز، موضوعيت پيدا مى كند يعنى ابراز و لو بالاخبار مصداق تصدى گرى و طلب مولا قرار مى گيرد و آن وقت موضوع حكم عقل به تنجز و لزوم اطاعت خواهد بود. شاهد بر عدم دخالت اعتبار در قوام حكم و وجوب همان است كه گفته شد اگر مولى اخبار از شوق و خواستن خود را به غرض تحصيل و انجام آن توسط مكلف به او بدهد بازهم عقل حكم به تنجز و وجوب اطاعت مى كند هر چند مضمون اعتبارى و وضع فعل بر ذمه مكلف هم انشاء نشده است و اصلاً در اوامر شخصى مجعول اعتبارى در كار نيست، همچنين اگر مولى اعتبار بكند وليكن بقصد تحصيل فعل و انجام آن از طرف مكلف نباشد بلكه نذر كرده باشد كه اعتبار بكند و يا كسى به او بگويد كه اگر اعتبار كنى جائزه به تو مى دهم و يا به قصد شوخى و يا امتحان اعتبار كند موضوع حكم عقل به تنجز و لزوم اطاعت نخواهد بود بنابراين مجعول اعتبارى قوام حكم و وجوب نيست . قول چهارم كه قول شهيد صدر(رحمه الله) در بحث اجتماع امر و نهى بوده و آن است كه شوق را هم از شرطيت و دخالت در حكم مى اندازد ايشان در آنجا مى فرمايد مى شود مولا به فعلى شوق هم نداشته باشد ولى به آن امر كند و تصدى تحصيل آن را داشته باشد بلكه ممكن است مبغوض هم باشد ايشان در بحث خروج از ارض مغصوبه مى گويد خروج مى تواند واجب شرعى هم باشد هر چند مولى شوق به تصرف خروجى غاصب ندارد چون كه غصب است و به سوء اختيار وى بوده و مبغوض است ولى امر به خروج مى كند تا مكلف از وقوع در غصب بيشتر رهائى يابد يعنى وقتى مى بيند امر دائر بين احد المبغوضين است امر مى كند كه مبغوض اخف و كمتر را انجام دهد و اين در اراده تكوينى نيز معقول است كه انسان اگر در فعل خودش امرش دائر بين محذورين شود اخف المحذورين را اراده مى كند با اين كه مبغوض است و شوق به آن ندارد زيرا قبلاً گفتيم كه حب و بغض از مقوله فعل نيستند و به امور غير مقدور هم تعلق مى گيرند. البته بعضى گفته اند در اينجا يك حب عقلى به مبغوض كمتر ايجاد مى شود ليكن ايشان مى گويد حب عقلى معنى ندارد و حب و شوق صفات نفسى است و اين همان مصلحت انديشى و اختيار أخف المحذورين است پس آنچه كه روح حكم و وجوب بوده و همچنين منجز است همان طلب به معناى تصدى مولا جهت تحصيل فعل از مكلفش است كه ممكن است مبغوض هم باشد چون اخف المبغوضين است . طبق اين قول شوق موكد هم ديگر قوام وجوب نيست و آنچه قوام حكم است همان خواستن به معناى تصدى مولوى است و اين تصدى مولوى با ابراز انشايى و جعل اعتبار و يا اخبار هر دو ممكن است و اين قول چهارم است كه اين قول صحيح است وتصدى تحصيل از مقوله فعلى خارجى مولى است كه در موردى كه فعل مشروط به تحقق شرطى را بخواهد تصدى مولوى نيز در آن فرض و تقدير است نه در همه فروض و مطلقا يعنى همانگونه كه غرض و ملاك و مصلحت مشروط است تصدى مولوى نيز در واجب مشروط، مشروط و منوط به فرض تحقق شرط در خارج است و مطلق نيست و در حقيقت مولى همانگونه كه مى تواند خواستن هاى متعدد موردى براى هر مكلف كه شرط اتصاف به ملاك براى او حاصل شده است ابراز بدارد مى تواند در يك ابراز كلى و به نحو قضييه حقيقيه از هر مكلفى كه آن شرط براى وى متحقق شود آن فعل را بخواهد كه اين ابراز و قضييه اگر چه واحد است وليكن مبرز در آن انحلالى و متعدد است به عدد تحقق آن شرط در خارج كه منشأ انتزاع تصديها و تحريكهاى مولوى متعدد مى شود و هر يك عقلاً موضوع وجوب اطاعت و تنجز است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (240) 18/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 240 سه شنبه 18/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  واجب مشروط و اشكال ثبوتى عرض شد بحث در واجب مشروط از نظر امكان و عدم امكان با دو اشكال و مشكل مواجه شد كه يك اشكال ثبوتى بود كه گذشت و معلوم شد كه وجوب مشروط هم در مرحله ملاك و هم اراده به معناى شوق مؤكد بوده و هم جعل، مشروط و منوط به شرط است و درهيچ كدام اشكالى وجود ندارد و مشروط بودن مجعول اعتبارى را نيز قبلاً در شرط متأخر بحث كرديم كه مجعول أمر تصورى است و امر تصديقى در خارج غير از نفس جعل و انشاء چيز ديگرى شكل نمى گيرد و قياس آن به قضايا حقيقى تكوينى مثل (النار حارة) قياس مع الفارق است زيرا كه مجعول امرى تصورى و به حمل اولى است كه ديده مى شود بعد از تحقق شرط شكل مى گيرد اما حقيقى تصديقى نه در خارج و نه در نفس مولى ايجاد نمى شود و امر تصديقى حقيقى نفس جعل است كه متحد با مجعول بالذات است لهذا نياز به بحث ديگرى از امكان مرحله سوم حكم يعنى مجعول شرعى نيست زيرا تكرار است. اشكال اثباتى  اشكال ديگر اثباتى است كه بيشتر اين اشكال در كلمات شيخ(رحمه الله) مطرح شده است البته بدون شك ظاهر جمله شرطيه (اذا جاء زيد فاكرمه) اين است كه مجىء شرط وجوب است و اشكال اثباتى در آن اين است كه حكمى كه عبارت از وجوب است مفاد و مدلول فعل أمر است كه در طرف جزا قرار گرفته است و صيغه و هيئت امر معناى حرفى است نه اسمى و چون هيئات معانى حرفى هستند اشكال شده است كه نمى شود معناى حرفى را تقييد و تخصيص زد. جزاء جمله هاى شرطى، انشائى و فعل امر بوده و منوط به شرطى شده است چنانچه اين شرط بخواهد شرط وجوب باشد بايد به مدلول هيئت امر و صيغه انشاء برگشت كند كه معانيش حرفى است و معناى حرفى قابل تقييد نيست و سه بيان از براى آن شده است كه چرا صيغه امر كه معنايش حرفى است قابل تقييد به شرط نيست پس بايد شرط را به ماده أمر كه معناى اسمى است ـ و واجب است ـ برگشت داد كه مى شود قيد واجب نه شرط وجوب. يك تقريب اول منسوب به مرحوم شيخ(رحمه الله)بوده كه در تقريرات بحث ايشان آمده است و يك تقريب هم مرحوم ميرزا(رحمه الله)دارد و يك بيان هم صاحب كفايه(رحمه الله) دارد. تقريب اول  1 ـ اما بيان منسوب به مرحوم شيخ(رحمه الله) اين است كه معناى صيغه امر حرفى است و معانى حرفى معانى جزئيه مى باشند و معناى جزئى هم قابل تقييد و تخصيص نيست زيرا تقييد به معناى تضييق معنا مى باشد كه در معانى اسمى ـ كه معناى جامع و كلى در آن تصور دارد مانند متعلقات اوامر ـ معقول است مثلاً اكرام را قيد مى زنيم به اكرام كم يا زياد و يا به مال أما صيغه امر كه دال بر نسبت طلبيه جزئيه است قابل تقييد نيست . پاسخ به بيان شيخ از بيان فوق دو پاسخ داده شده كه به نظر مى رسد هر دو پاسخ صحيح است. پاسخ اول: اين است كه مقصود از معناى حرفى كه گفتيم جزئى است ، جزئيت در صدق نيست تا قابل تحصيص يا تخصيص نباشد بلكه مقصود جزئيت به لحاظ طرفش مى باشد يعنى معناى حرفى جداى از طرفينش نيست و اگر طرفين آن تغيير كند نسبت ديگرى مى شوداما با حفظ طرفينش بر مصاديق متعددى صدق مى كند كه اگر قابليت تضييق و تخصيص از آن جهت باشد اشكالى ندارد. مثلاً سير من البصره مصاديق مختلفى دارد كه مى شود با حفظ طرفينش يعنى سير و بصره به لحاظ آن مصاديق آن را مضيق نموده و تقييد بزنيم بنابراين جزئيت مقصود در معانى حرفى منافات با امكان تقييد آن از جهات ديگر غير از طرفين آن ندارد و در مانحن فيه همين طور است يعنى نسبت طلبيه را با حفظ طرفينش از جهات ديگر به شرط مقيد مى كنيم و مى گوئيم آن نسبت در فرض تحقق شرط است و به عبارت ديگر جزئيت در معناى حرفى به معناى اختصاص به طرفينش است و هر خصوصيتى كه خارج از طرفين باشد به لحاظ آن معناى حرفى مى شود قيد آن قرار بگيرد. پاسخ دوم:  اين است كه باب شرط باب قيد و تقييد نيست بلكه تعليق است يعنى مى خواهيم جزا را ـ كه (اكرمه) است ـ بر شرط آمدن زيد معلق نماييم نه اين كه مفهوم آن را مقيد كنيم و تعليق در جزئى هم قابل تصوير است. توضيح پاسخ دوم مقصود اين پاسخ دوم خوب تبيين نشده است و لذا برخى اشكال كرده اند كه تعليق هم مستلزم تقييد است يعنى اگر نسبت طلبيه را بر مجىء معلق كرديد اگر نيامد آن نسبت نيست و اين تقييد است كه با فرض جزئى بودن معناى حرفى نمى سازد مگر به جواب اول برگشت كنيم ولى روح اين جواب دوم دقيق تر از اين است اين جواب مى خواهد بگويد تقييد در عالم مفاهيم تصورى است يعنى مفهوم و تصور مطلقى را مقيد كرده و مضيق مى كنيم مثلاً مى گوئيم (الانسان عادل) و اين تقييد و تضييق در معناى تصورى است و نوع تضييق در مفهوم تصورى جزئى نمى شود چونكه سعه و اطلاق ندارد تا قابل تضييق باشد . ادعا مى شود كه معنى حرفى جزئى است و وقتى جزئى شد ديگر قابل اين تقييد نيست ولى ما در باب جمله شرطيه جزا را تصورا مضيق نمى كنيم بلكه نسبت طلبيه كه نسبت تامه است را بر تحقق شرط معلق مى كنيم واز آنجا كه نسبت تعليقيه كه مدلول جمله شرطيه يا أدوات شرط است نسبت تامه است مستلزم تقييد و تضييق طرفينش مفهوماً و تصوراً نمى باشد مانند نسبت تامه حمليه كه وقتى مى گوئيم (زيد عادل) هر كدام از تصور و مفهوم موضوع و محمول در معناى خودش باقى مى ماند يعنى عادل بر اطلاق خودش باقى مانده وتنها بر موضوع صدق مى كند كه اين نسبت تامه تصديقيه يا تصادقيه است ولى مفهوم هر كدام از دو طرف بر همان معناى خود باقى است و هيچ كدام مقيد به ديگرى نشده بلكه بر ديگرى حمل مى شود.  جمله شرطيه نيز همين گونه است يعنى وقتى مى گوئيم (اذا طلعت الشمس فالنهار موجود) اين تعليق نسبت تامه است ميان دو نسبت تامه جمله شرط و جمله جزاء و دو طرف را مفهوماً و تصوراً به هم قيد نمى زند بلكه صدقشان با هم است مثل صدق محمول بر موضوع و اين كه مرحوم اصفهانى گفته تعليق است و نه تقييد پاسخ صحيحى است يعنى اگر شرط را مقيد مفهومى نسبت طلبيه قرار مى داديم اشكال جزئى بودن وارد مى شد ولى شرط در جمله تعليقيه شرطيه قيد صيغه امر در جزا نيست بلكه طرف آن نسبت طلبيه و يا خبريه تامه است و مى خواهيم بگوئيم كه صدق جزا در جائى است كه شرط صادق باشد واين مستلزم تقييد مفهوم جزئى نمى باشد پس مدلول أمر چه جزئى باشد يا كلى بر معناى خود باقى مى ماند و مفهوماً و تصوراً قيدى نمى خورد و اين جواب دوم هم جواب درستى است. تقريب دوم  تقريبى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) فرموده است ايشان چون جزئيت را به معناى نسبيت گرفته تقريب ديگرى دارد و مى گويد از آنجا كه معناى حرفى نسبى و قائم به طرفين است، آلى و اندكاكى است و مستقلاً لحاظ نمى شود و مندك ضمن طرفين لحاظ مى شود و وقتى آلى و اندكاكى شد قابل لحاظ استقلالى نيست و لحاظ آلى است در مقيد كردن و مشروط كردن يك معنا بايد بتوانيم آن معنى را لحاظ كنيم تا تقييد كنيم و لذا ايشان هم شرط را به ماده أمر برگردانده ـ البته به ماده منتسبه به معناى هيئت بما هى منتسبه ـ تا اين كه وجوب هم مشروط باشد. توضيح و تقريب بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله)  اين بيان هم به دو شكل قابل تقريب است يكى ظاهر عبارت است كه معانى حرفى چون اندكاكى هستند لحاظ استقلالى نمى شوند مگر مندك درطرفين و جوابش اين است كه اندكاك به معناى عدم لحاظ استقلالى نيست بلكه معنايش اين است كه بدون طرفين لحاظ نمى شود ولى با لحاظ طرفين لحاظ استقلالى هم مى شود و قيد را مى توان به معناى حرفى بر گرداند ولذا سؤال مى شود(من أين سرت) مى گويد من البصره اين جا سؤال از خود نسبت ابتدائيه است پس معناى حرفى قابل لحاظ استقلالى هست ولى ضمن طرفين آن و مقصود از لحاظ استقلالى، استقلال از طرفين نيست . بيان ديگر اين كه معناى حرفى افرادى است و نسبت آن تحليلى است نه اقعى پس آنچه كه قابل تقييد است همان مفهوم افرادى اسمى محصص است نه معناى حرفى يعنى همان ماده منتسبه اين بيان جوابش آن است كه اين حرف در نسب ناقصه صحيح است أما در نسب تامه اين مطلب تمام نيست زيرا كه نسبت تامه تركيب و نسبت واقعى است و به تحصيص و مفهوم افرادى بر نمى گردد و صيغه امر نسبت تامه است و تمام نسبت هاى تامه ـ چه خبرى و چه انشائى ـ نسب واقعيه هستند و تحليلى نيستند و نسبت حقيقى قائم در ذهن بين موضوع و محمول و يا شرط و جزاء هستند و نسبت تصادقيه مى باشند كه هم لحاظ مستقل دارد و هم طرفين آن به مفهوم افرادى مبدل نمى شوند همانگونه كه در بحث نسبت تامه به تفصيل گذشت ولذا قابل تعليق بر شرط مى باشند پس اين تقريب دوم هم تمام نيست . تقريب سوم  اين تقريب از مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) است و فرموده  است جمله امريه چون امر و انشا است و انشاء ايجاد المعنى باللفظ است از نظر ايشان اشكال مى شود كه تقييد انشاء به شرط معقول نيست چون كه انشاء ايجاد معنا با لفظ است و ايجاد و وجود بايد با هم باشند زيرا كه يك چيز هستند و فرقشان اعتبارى است در صورتى كه در شرطيه وقتى مى گويد (ان جاء زيد فاكرمه) ايجاد و انشاء معنى حالا است وليكن و وجوب منشأ بعد از تحقق شرط تحقق مى يابد و اين تفكيك منشا از انشا و يا موجود از ايجاد محال است ولذا نمى شود شرط از براى انشاء و مدلول صيغه امر باشد. پاسخ به بيان سوم  پاسخ اين بيان نيز واضح است زيرا اگرمقصود از انشائيت اين است كه معنائى در خارج ايجاد مى شود كه معقول نيست و در بحث انشائى بودن معناى حرفى كسى آن را قبول نكرد يا اصل ايجاديت نفى شد و گفته شد انشا هم ابراز معنا است كه طبق اين ديگر اين بيان موضوع ندارد و يا همانگونه كه ما توجيه كرديم به معناى ايجاد حالت ذهنى است مانند احساس ذهنى به ارسال در امر و اين حالت فعلاً حاصل مى شود نه بعداز تحقق شرط و تفكيك لازم نمى آيد و يا ايجاديت به معناى انشاى امر اعتبارى است كه معتبر معلق است بر تحقق شرط و گفتيم كه در امور اعتبارى مجعول و معتبر قابل تعليق بر شرط و أمر استقبالى مى باشد بنابراين هر سه دليل ذكر شده از براى اشكال اثباتى نا تمام است و شرط واجب مشروط، شرط وجوب است و نه قيد واجب و اشكالى ندارد نه ثبوتاً و نه اثباتاً. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (241) 23/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 241 يكشنبه 23/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم واجب معلق و منجز تقسيم دوم در واجب تقسيم واجب به معلق و منجز و اصل اين تقسيم مربوط به صاحب فصول است ايشان فرموده است واجب يا مشروط است يا مطلق و واجب مشروط واجبى است كه قيد و شرط به وجوب بر مى گردد مثل حج كه شرط وجوبش استطاعت است و ايشان واجب مشروط را قبول دارد و شرائط و قيودى كه به وجوب بر مى گردد واجب را مشروط مى كند و شرائطى كه به وجوب بر نمى گردد و قيد واجب است نه وجوب و  وجوب نسبت به آنها مطلق خواهد بود و آنها را به دو قسم تقسيم كرده است 1) واجب مطلق منجز و 2) واجب مطلق معلق و گفته است كه اگر قيد به گونه اى باشد كه واجب التحصيل باشد اين واجب منجز است مثل طهور نسبت به وجوب نماز كه طهور شرط وجوب نماز نيست بلكه قيد واجب است و قابل و واجب التحصيل ولذا اين واجب به مجرد فعلى شدن وجوب نماز واجب منجز است كه هم وجوب و هم واجب با قيدش فعلى خواهند شد يعنى واجب است كه نماز را با طهور بخواند و اين را واجب منجز مى نامد.  نوع دوم قيودى است كه مربوط به واجب و قيد آن است نه وجوب ولى اين قيد واجب التحصيل نيست و خودش بايد شكل بگيرد و واجب معلق است بر تحقق آن و تا آن قيد شكل بگيرد وجوب فعلى است وليكن واجب استقبالى است و اين در قيودى است كه غير اختيارى مى باشد و يا وجود اتفاقى آن قيد واجب است مثل وجوب حج كه بعد از فعليت استطاعت، فعلى مى شود ولى واجب، مشروط به آمدن ذى الحجه است كه معلق بر آمدن آن زمان است و يا مثل وجوب صوم كه با خروج هلال ماه رمضان از شب فعلى مى شود وليكن واجب امساك از طلوع فجر است كه معلق بر آن است  و نام اين را واجب معلق گذاشته اند و بر آن ثمراتى هم بار كرده اند كه يكى از ثمرات وجوب مقدمات مفوته آن واجب قبل از وقت واجب است چون وجوب واجب از قبل فعلى است. واجب معلق از حيث وجوب عين واجب منجز است و فرقش در اين است كه در منجز مولا قيد را هم مى خواهد ولذا بايد مكلف آن را انجام دهد ولى در واجب معلق انجام قيد را از مكلف نمى خواهد چون كه غير اختيارى است و يا بايد اتفاقاً انجام گيرد پس بايد بگذارد انجام گيرد و واجب را بعد از تحقق قيد انجام دهد. لهذا واجب طبق نظر صاحب فصول سه قسم است نوع اول: واجب مشروط كه شرط قيد وجوب و شرط اتصاف فعل به ملاك است و اگر شرط نباشد مولا اصلاً آن فعل را نمى خواهد. نوع دوم: واجبى است كه وجوب آن نسبت به قيد مطلق است و از نظر ملاكات قيد شرط اتصاف نيست و ملاك فعلى است بلكه شرط استيفا است و تحصيل ملاك مقيد به انجام فعل با آن قيد است پس وجوب مطلق است و قيد در تحقق ملاك دخالت دارد كه اگر آن فعل اختيارى بود و در هر زمانى مى توانست انجام دهد و وجود تقيد آن دخيل نبود واجب مطلق و منجز است و فعليت وجوب مستلزم وجوب تقيد به آن قيد و درنتيجه فعليت واجب هم مى شود كه الان بايد واجب را انجام دهد و قهراً زمان وجوب و واجب هم يكى خواهد بود يعنى زمانى كه وجوب مى آيد واجب هم با قيدش واجب مى شود و مكلف بايد انجام دهد چون هم مقدور است وهم مطلق وجودش شرط است و اين همان واجب منجز است . نوع سوم: وجوب ملاكاً و خطاباً مطلق است ولى واجب مقيد به تحقق قيدى است كه قيد را مكلف نمى تواند انجام دهد چون كه غير اختيارى است و يا وجود اتفاقى قيد است كه خودش بايد شكل بگيرد و او نبايد محققش كند مانند اين كه زمان يا زمانى باشد مثل حج در عرفه و يا وجوب اكرام زيد در فرض آمدنش به نحوى كه به اختيار و رغبت خودش بيايد پس وجوب را به مجىء مشروط نكرده و مجىء شرط در واجب است وليكن مجىء اتفاقى شرط است و حصه اى كه او مجىء را ايجاد كند واجب نيست پس بايد صبر كند تا او خود بيايد و بعد اكرامش كند. پس واجب يا مشروط است يامطلق و مطلق يا منجز است يا معلق مرحوم شيخ اصل واجب مشروط را قبول ننمودند و ايشان درحقيقت واجب مشروط را به واجب معلق برگرداند زيرا كه شرط را قيد واجب قراردادند و ليكن قيدى كه وجود الزاميش واجب نيست و خودش بايد شكل بگيرد و شيخ اسم آن را واجب مشروط گذاشتند و اين را صاحب فصول واجب معلق قرار داده است چون كه ايشان واجب مشروط را به نحوى كه شرط، قيد وجوب و اراده تشريعى باشد معقول دانسته اند پس اگر وجوب مقيد نباشد واجب مطلق است نه مشروط و اگر قيد به واجب برگشت كند چنانچه به محض وجوب واجب التحصيل باشد چون مقدور است و مطلق وجودش قيد واجب است واجب منجز است و چنانچه غير مقدور باشد واجب معلق است يعنى وجوبش فعلى است و تحقق واجب معلق بر تحقق آن قيد است و اين بدان معناست كه اصل واجب معلق را شيخ قبول دارد كه قيد غير اختيارى و يا اتفاقى به واجب بر مى گردد ولذا واجب التحصيل هم نيست ولى ايشان همه واجبات مشروط را به اين قسم بر مى گرداند و نام آن را واجب مشروط مى گذارند. تقسيم واجب نزد شيخ دو گانه است نه سه گانه و در حقيقت قسم اول از سه قسم صاحب فصول كه شرط در آن قيد وجوب است را قبول ندارند و دو قسم منجز و معلق را قبول داشته ولى معلق را واجب مشروط مى نامند لذا مرحوم شيخ در حقيقت واجب معلق را انكار نكرده است بلكه واجب مشروط را انكار كرده است هر چند ظاهر عبارت ايشان انكار واجب معلق است و اين قسم سه گانه مورد بحث و اشكال قرار گرفته است يعنى واجبى كه وجوبش فعلى و مطلق و بوده واجب آن استقبالى و مقيد به قيد غير اختيارى باشد مورد اشكال قرار گرفته است كه هم صاحب كفايه بر آن اشكال كرده است و هم مرحوم ميرزا بر آن اشكال نموده است كه اينها دو نوع اشكال مى باشد. 1 ـ نوع اول اشكالى است كه در كلمات ميرزا و آقاى خويى آمده است كه قيد واجب هر چند شرط اتصاف به ملاك نباشد و شرط تحصيل و استيفا باشد ولى چون غير اختيارى است مولا نمى تواند آن را شرط وجوب قرار ندهد زيرا وقتى كه وجوب مشروط به آن نشود از آنجا كه قيد واجب است پس فعل به آن واجب مقيد مى شود يعنى ذات فعل حج واجب نيست بلكه حج در موسم واجب است كه مقيد به قيد غير اختيارى است پس تقييد حج به اين كه در اين زمان انجام بگيرد اين هم مامور به مى شود و اگر امر به تقيد مطلق و فعلى باشد تكليف به غير مقدور است كه قبيح است و خلاف ادله شرطيت قدرت در تكاليف مى باشد و از ادله عقلى و شرعى مثل ادله رفع و غيره شرطيت قدرت استفاده مى شود پس بايد وجوب حج به قدرت بر واجب مقيد باشد و اين معنايش آن است كه آن قيود غير اختيارى نيز تحققش شرط وجوب است و شارع اگر بخواهد وجوب قرار دهد بايد وجوبش را به تحقق آن قيود مشروط كند ولذا در واجب مشروط گفتيم كه قيود ممكن است دخيل در اتصاف نباشد ولى چون كه غير اختيارى مى باشد بايد در وجوب اخذ شود و واجب، مشروط گردد. البته مشروط شدن وجوب به شرط غير اختيارى بر دو نوع ممكن است يكى شرط كردن به نحو شرط مقارن كه وقتى قدرت و يا آن شرط غير اختيارى حاصل شود آن وقت واجب مى شود كه اين شرط مقارن است و گاهى مى شود شرط متاخر باشد يعنى اگر شرط در آينده متحقق بود از حالا وجوب فعلى مى شود بنابر امكان مشروط بودن وجوب شرط متاخر. پس اصل مشروط كردن واجب به شرط و قيد غير اختيارى واجب لازم است و امر مطلق به فعل مقيد به قيد غير اختيارى معقول نيست و بايد آن قيد شرط در وجوب قرار بگيرد ولو به نحو شرط متاخر از براى وجوب متقدم تا اين كه آن قيد و يا تقيد به آن تحت امر قرار نگيرد و تكليف به غير مقدور لازم نيايد زيرا كه قبلاً گفتيم كه شرايط وجوب واجب التحصيل نمى باشند بلكه تا ايجاد نشوند وجوب فعلى نمى شود ولذا آقاى خويى(رحمه الله) تعبيرش اين است كه واجب معلق در حقيقت واجب مشروط به شرط متأخر است و صاحب فصول بايد از اول مى گفت كه واجب مشروط دو قسم است واجب مشروط به شرط مقارن و مشروط به شرط متاخر و بدين ترتيب واجب معلق قسمى از واجب مطلق نيست بلكه قسيم آن است يعنى قسمى از واجب مشروط است كه قسيم واجب مطلق است . البته كسى كه شرط متاخر راقبول نداشته باشد مثل مرحوم ميرزا(رحمه الله) اين جا يا مجبور است بگويد وجوب حج هم بعد از تحقق شرط متاخر مى آيد و اگر قبول كرد وجوب از زمان استطاعت فعلى است كما اين كه از نظر فقهى چنين است بايد تأويلى را كه در واجب مشروط به شرط متاخر مى كرد در اينجا نيز انجام دهد كه مثلاً تعقب آن شرط متاخر شرط وجوب است ولى در روح اشكال بر صاحب فصول مطلب مرحوم ميرزا (رحمه الله)و آقاى خويى(رحمه الله) مشترك است  واين اشكال را مرحوم ميرزا(رحمه الله) كرده است كه چون قيد غير مقدور است بايد شرط وجوب باشد هر چند اگر به نحو مشروط به شرط متأخر باشد اين هم نزد ايشان محال است مگر اينكه به شرط مقارن بر گردد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (242) 24/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 242 دوشنبه 24/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  واجب معلق و كلام صاحب فصول در تقسيم واجب بحث در واجب معلق بد كه عرض شد صاحب فصول واجب را به سه قسم تقسيم كرد قسم اول: واجب مشروط كه وجوبش مشروط و منوط به شرط است و ايشان امكان واجب مشروط را قبول دارد و قيد را به متعلق بر نمى گرداند و درست هم همين بود و قسم دوم: واجب مطلق است كه وجوبش منوط به شرط نيست و قيد اگر باشد قيد واجب است نه وجوب و اين واجب مطلق را به دو قسم تقسيم كرد. نوع اول: كه اگر قيد واجب اختيارى و مقدور باشد در زمان وجوب واجب منجز است مثل طهور درباب نماز كه قيد وجوب نبوده و وجوب نيز منوط به آن نيست بلكه قيد واجب است و نماز با طهور واجب مى شود و چون از ابتداى وجوب مقدور است و از زمان وجوب واجب مى شود و اين واجب منجز است كه زمان واجب با زمان وجوب در آن يكى مى شود. نوع دوم: اين است كه قيد واجب غير اختيارى باشد و يا وجود اتفاقيش قيد باشد نه مطلق وجودش كه ديگر اين گونه نيست كه مكلف بتواند آن را اختياراً انجام دهد بلكه بايد صبر كند تاآن قيد حاصل شود مثل واجباتى كه مقيد به زمان استقبالى است كه بعد شكل مى گيرد و تحت اختيار مكلف هم نيست مثل وجوب حج كه هر چند بعد از استطاعت فعلى مى شود ولى مناسك واجب در موسم حج و ذيحجه انجام مى شود پس وجوب فعلى است ولى فعل واجب مقيد به زمان آينده است ولذا واجب معلق مى ماند تا آمدن آن زمان يا مثل وجوب صوم كه به مجرد رؤيت هلال شب اول ماه رمضان وجوب فعلى مى شود (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) و (صمّ للرؤية) ولى واجب امساك از فجر و مقيد به وقت فجر است اما قيدى دارد كه طلوع فجر است پس وجوب از قبل مى آيد ولى واجب مى ماند تا قيد غير اختيارى و زمانى كه در آن اخذ شده است حاصل شود و در اين قسم تفكيك ميان وجوب و واجب در زمان شكل مى گيرد كه اسم آن را واجب معلق مى گذارد. اشكالات در واجب معلق  عرض شد كه در واجب معلق دو نوع اشكال شده است اشكال اول: اينكه واجب معلق وجوب مطلق نيست بلكه وجوب مشروط به شرط متأخر است و اين اشكال شكلى است و نه محتوايى به اين معنى كه گفته اند وجوب در اين جا مى بايست به زمان استقبالى منوط باشد و نمى تواند مطلق باشد چون اگر هم قيد زمان دخيل در اتصاف نباشد  و محصل ملاك باشد از آنجا كه غير اختيارى است بايد در وجوب اخذ شود و اگر قيد واجب باشد و در وجوب اخذ نشود تكليف به مقيد به آن قيد غير اختيارى تكليف به غير مقدور است كه محال است وليكن مى تواند آن زمان استقبالى ـ به نحو شرط متأخر ـ شرط استقبالى وجوب باشد همچنان كه حيات و قدرت در زمان واجب در فعليت وجوب شرط است.   بنابر اين كه شرط متأخر در باب وجوب معقول است و اين اشكال ندارد و در نتيجه آنچه كه اسمش را واجب معلق گذاشته ايد صحيح است ولى قسمى از واجب مشروط است نه واجب مطلق كه اين اشكال شكلى است بدان معنا كه اصل واجب معلق را محال نمى داند ولى آن را قسمى از واجب مطلق نمى داند بلكه قسمى از واجب مشروط قرار مى دهد و قسيم واجب مطلق مى شود. پاسخ به اشكال شكلى اين بيان پاسخش اين است كه قيود غير اختيارى واجب بر دو قسم است 1) يك قسم قيودى كه در عمود زمان معلوم التحقق نيستند ـ مثل قدرت بدنى ـ كه اين قيود هم شرط تحقق واجب وليكن محقق الوجود و معلوم الوجود در عمود زمان نيستند و اين قبيل قيود بايد در وجوب شرط شده و أخذ شوند و الا محذورى كه گفته شد پيش مى آيد يعنى امر به مقيد به قيدى كه مقدور مكلف نيست و ممكن است موجود نشود ولذابايد تحقق آن را در وجوب شرط كند ولو به نحو شرط متأخر. 2) قسم ديگر قيود غير اختيارى معلوم التحقق است مثل خود زمان كه قيد واجب قرار مى گيرد يعنى آمدن فجر و ماه ذى الحجه و اين ها مثل قيد حيات و قدرت بدنى مكلف نيستند كه در عمود زمان محقق الوجود نباشند و لهذا لازم نيست اين قبيل قيود در وجوب شرط واخذ شوند چون محقق الوجود هستند و زمان فجر و يا ذى الحجه حتماً در عمود زمان مى آيد و آمر ملزم نيست آنها را اخذ كند بلكه تنها قدرت را از لحاظ بدنى و حيات كه مشكوك التحقق در عمود زمان مى باشند در جعل اخذ مى كند و مى تواند قيد زمان را در وجوب اخذ نكند و وجوب را نسبت به آن مطلق جعل كند و به فعل مقيد به آن زمان استقبالى أمر كند  چون كه محقق الوجود است پس فعل مقيد و تقيد به آن نيز مقدور خواهد بود. البته اگر وجوب دال بر فوريت بود آن وقت مقيد غير مقدور مى بود ولى فرض براين است كه متعلق امر حج در موسم و زمان آينده است نه حج فورى بنابراين چنين تكليفى در عمود زمان تكليف به غير مقدور نيست چون وجود قيد زمان در عمود زمان محقق الوجود است و سبب مى شود تا تقيد فعل به آن از براى مكلف مقدور باشد و در حقيقت در اين اشكال بين مثال هائى مانند حيات مكلف و قدرت بدنى آن كه وجوب بايد نسبت به آنها مشروط باشد ـ زيرا كه در عمود زمان محقق الوجود نمى باشند و ممكن است اصلاً محقق نگردند ـ و مثال قيد زمان  خلط شده است و يا به تعبير ديگر مى شود وجوب از ناحيه قدرت بر مقيد از ناحيه قيد زمان ـ كه چون در عمود زمان محقق الوجود مى باشد و دخالت در اتصاف به ملاك هم ندارد ـ مطلق باشد و تكليف به غير مقدور نسبت به آن لازم نمى آيد. و اين چنين قيدى در قضييه حقيقيه هم چون كه محقق الوجود است نيازى نيست كه در وجوب اخذ شود وواجبات مجعول به نحو قضاياى حقيقيه نيز مى تواند از لحاظ اين چنين قيودى مطلق باشد حاصل آنكه وجوب ازناحيه شرط حيات و يا قدرت بدنى و امثال آن مشروط خواهد بود ولى از ناحيه زمان استقبالى مى تواند مطلق باشد و بدين ترتيب واجب معلق قسمى از واجب مطلق مى شود و نه مشروط . اشكال محتوايى  اشكال دوم اشكال محتوايى است و شكلى نيست و اين اشكال را ابتداءًمرحوم نهاوندى(رحمه الله)ايراد كرده است و مرحوم اصفهانى(رحمه الله) نيز تعبير ديگرى را آورده است و فرق اين اشكال با اشكال اول اين است كه اشكال محتوايى است و از ناحيه لزوم مشروط بودن واجب معلق به شرط زمان استقبال اشكال نمى كند بلكه حتى اگر هم وجوبش مشروط باشد بازهم اشكال مى كند كه انفكاك و جدا شدن زمان وجوب از زمان واجب معقول نيست چه وجوب متقدم مطلق باشد ـ چنانچه صاحب فصول مى گويد ـ و چه مشروط به تحقق زمان استقبالى به نحو شرط متأخر باشد ـ كه مرحوم آقاى  خويى(رحمه الله)مى گويد ـ و چه مشروط به عنوان تعقب زمان كه مقارن است همانگونه  كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)شرايط متأخر وجوب را به آن تأويل مى كند ـ باشد زيرا كه على جميع تقادير ذكر شده زمان وجوب صوم و يا وجوب حج قبل از زمان واجب خواهد بود و اين ممكن نيست زيرا كه زمان آينده قيد واجب هم هست و اين مستلزم انفكاك زمان واجب از وجوب مى شود. اگر اين اشكال محتوايى حل نشود لازمه اش آن است كه وجوب حج نيز زمان حج و در موسم فعلى شود و وجوب صوم نيز از فجر باشد نه قبل از آن و بدين ترتيب واجب معلق ممتنع خواهد بود و همه واجبات منجزه خواهند بود يعنى بايد زمان وجوب و واجب در آنها يكى باشد. مرحوم نهاوندى(رحمه الله) اين اشكال فوق را اينگونه بيان كرده است كه حقيقت وجوب همان اراده تشريعى است و اراده تشريعى همانند اراده تكوينى است و فرقى با آن ندارد مگر اين كه متعلق اراده تكوينى فعل خود مريد است ولى اراده تشريعى متعلق به فعل ديگرى يعنى مكلف است و محال است زمان اراده تكوينى جداى از زمان مراد باشد و اين گونه نيست كه حالا اراده كند و فردا فعل را انجام دهد پس در اراده تشريعى هم نمى شود كه وجوب و اراده تشريعى فعلى باشد ولى واجب در آينده و در موسم انجام بگيرد. بيان مرحوم اصفهانى(رحمه الله) از اشكال محتوايى  يك بيان ديگرى هم مرحوم اصفهانى(رحمه الله)دارد ايشان اشكال را در وجوب كه عبارت از بعث و تحريك به حمل شائع است وارد كرده اند و گفته است كه حقيقت وجوب تحريك وبعث بالحمل الشايع است و در جائى كه انبعاث و تحرك ممكن نباشد بعث و تحريك هم ممكن نخواهد بود و در مواردى كه فعل واجب مقيد به زمان آينده و استقبالى است قبل از آمدن آن زمان انبعاث و تحرك به سوى آن ممكن نيست پس نمى تواند تحريك و بعث كه حقيقت وجوب است فعلى باشد وواجب معلق چونكه مستلزم چنين تفكيكى است ممتنع است و اين اشكال در اصل امكان واجب معلق است چه به واجب مشروط به شرط متأخر برگردد و يا برنگردد و قسمى از واجب مطلق باشد كه چگونه مى شود اراده تشريعى فعلى باشد ولى مراد بعدا بيايد واين چه بعث ووجوب فعلى است كه انبعاتش ممتنع است و مجرد امكان وجوب مشروط به شرط متأخر اين اشكال را دفع نمى كند و آنچه كه در بحث شرط متأخر وجوب گفته شد كه ممكن و معقول است به اين نحو نبود كه وجوب فعلى باشد وواجب استقبالى بلكه به اين نحو بود كه وجوب و واجب هر دو فعلى بودند وليكن شرط فعليت وجوب استقبالى بود مانند امر مولى به برداشتن آب و يا دارو مشروط به اينكه در سفر آينده تشنه و يا مريض شود لهذا از اين جهت نبايد دو مسأله باهم خلط شوند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (243) 25/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 243 سه شنبه 25/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  واجب معلق و اشكالات آن بحث در واجب معلق بود و عرض شد كه در واجب معلق دو نوع اشكال شده است. 1) اشكال شكلى: كه واجب معلق معقول است ولى بازگشت به واجب مشروط به شرط متأخر مى كند كه معلوم شد واجب مطلق است و زمان آينده شرط وجوب نيست چونكه در عمود زمان محقق الوجود است و اگر شرط متأخر در كار باشد اين شرط از ناحيه ديگرى است مثل قدرت ـ از ناحيه حيات و قدرت بدنى ـ ولى لازم نيست زمان استقبالى شرط وجوب قرار بگيرد پس وجوب نسبت به زمان استقبالى مطلق است و اين قسمى از واجب مطلق مى شود و جالب اين است كه در تقريرات آقاى خويى(رحمه الله) ـ يعنى اجود التقريرات ـ در حاشيه آن، اينكه زمان آينده مى تواند قيد واجب قرار بگيرد و شرط متأخر قيد و شرط وجوب نباشد را قبول كرده اند و تشبيه خوبى هم كرده اند و گفته اند: اين گونه نيست كه بايد هر قيد واجبى كه غير اختيارى است قيد وجوب هم قرار بگيرد و مى تواند قيد واجب باشد و شرط وجوب نباشد و ايشان در آنجا توجه كرده اند كه غير مقدور بودن قيد همه جا باعث نمى شود كه أمر به مقيد به آن، تكليف به غير مقدور شود و مى گويند ممكن است تكليف نسبت به آن قيد غير مقدور مطلق باشد چون تكليف به مقيد تكليف به تقيد است نه قيد و مقيد و تقيد اگر آن قيد محقق الوجود باشد مقدور است و به (الاستقبال الى القبله) مثال مى زنند كه وجود قبله قيد آن است و نماز مقيد است به اين كه الى جهة القبله والكعبه باشد وليكن شارع وجود كعبه و قبله را شرط وجوب قرار نداده است چون كعبه محقق الوجود است ولذا آن را شرط وجوب قرار نمى دهد و نمى گويد (اذا وجدت الكعبه فصل الى القبله) چون با فرض محقق الوجود بودن كعبه تقيد نماز به آن مقدور است حال ايشان در مورد مكان كه كعبه است اطلاق وجوب را قبول كرده اند و حرف ميرزا را رد كرده اند اين مطلب بعينه نسبت به قيد زمان استقبالى نيز تمام است ولى در تقريرات خود ايشان از اين غفلت شده است و گفته اند بايد واجب معلق به واجب مشروط به شرط متأخر برگردد اين نكته توضيح بيشترى براى اشكال شكلى بود . 2) اشكال محتوايى و تقريبات آن اما اشكال دوم كه اشكال محتوايى بود و گفته شد كه نمى شود زمان و ظرف وجوب، فعلى باشد و ظرف واجب استقبالى و اين تفكيك زمانى بين وجوب و واجب معقول نيست چه آن را قسمى از واجب مطلق بدانيم و چه واجب مشرط و دو بيان و دو تقريب از براى اين اشكال ذكر شده 1) بيان مرحوم نهاوندى(رحمه الله)بود  2) تقريب مرحوم اصفهانى(رحمه الله) و از اين دو بيان جواب حلى و نقضى داده اند . بيان مرحوم نهاوندى بيان ايشان دو مقدمه داشت مقدمه اول اين كه اراده تشريعيه عين اراده تكوينيه است و فقط به فعل غير تعلق مى گيرد و مقدمه دوم اين كه نمى شود اراده تكوينى زماناً از مراد تكوينى منفك شود و تا زمان فعل نرسد انسان اراده نمى كند چرا از قبل ممكن است شوق و ميل داشته باشد ولى در زمان فعل اراده نيز مى آيد و اراده تشريعى هم بايد مثل اراده تكوينى باشد و با مجموع اين دو مقدمه ثابت مى شود كه اراده تشريعى هم نمى تواند از مراد منفك شود . اشكال به تقريب مرحوم نهاوندى(رحمه الله) در هر دو مقدمه بيان ايشان اشكال شده است اما در مقدمه دوم اينگونه كه در مواردى كه مراد تكوينى مقيد به زمان استقبال باشد اراده تكوينى مى تواند از قبل از زمان مراد باشد  زيرا كه اگر اراده را به شوق موكدى كه مستلزم تحريك عضلات است معنا مى كنيد همان مقدار شوق را كه به فعل در زمان حاضر وجود دارد مى توانيم همان مقدار شوق مؤكد را هم به فعلى كه مقيد به زمان آينده است داشته باشيم كه اگر مى توانستيم آن قيد را جلو آورده و انجام دهيم همين شوق مستلزم تحريك عضلات مى بود و چون كه زمان قيد در آن فعل اخذ شده است و زمان را نمى توان تغيير داد حركت عضلات انجام نمى گيرد. پس اگر اراده را شوق مستلزم تحريك عضلات قرار داديد اين استلزام بايد از ناحيه اقتضاى شوق كامل باشد كه هست و اين كه حركت نمى آيد به خاظر ضعف شوق نيست بلكه به جهت اين است كه حيثيت خارجى كه قيد زمان فعل است مانع اقدام است بنابر اين اراده به معناى شوق كامل موجود است. برخى مثل مرحوم ميرزا(رحمه الله) اراده را از مقوله فعل گرفته اند و قائل شدند كه ميان فعل خارج و شوق موكد، فعل نفسى ديگرى وجود دارد ايشان مى فرمايند: اراده هجمه النفس است اگر كسى اين مطلب را قائل شود و بگويد اراده يعنى اقدام و هجوم نفسانى و آن ايجاد نمى شود مگر زمان فعل بازهم به نظر ما اين قابل پاسخ است و جواب اين است كه لازم نيست آن فعل نفسانى است به خود فعل تعلق داشته باشد  به دليل اينكه در موارد زيادى فعل مطلوب نفس مباشرى نيست بلكه بالتسبيب است و بعداً انجام مى گيرد و هجمه النفس به مقدماتش تعلق گرفته است مانند جائى كه مى خواهد با خوردن دوا در آينده شفا حاصل كند و يا آتشى را به جائى بفرستد تا آن جا را بسوزاند كه بعد از مدتى آتش به آن جا مى رسد كه قطعاً اراده سوزاندن را دارد ولى هجمه النفس نسبت به ذى المقدمه نيست پس اراده به معناى فعل نفس هم معناى أعمى است كه نسبت به مطلوب نفسى در آينده معقول است و اين مقدار هم اراده تكوينيه است ولذا مى گويند شفا گرفتن يا آتش زدن را اراده كرده است و اين اراده كردن با هجمه النفس به مقدمات شكل مى گيرد پس اگر اراده را از مقوله فعل هم بگيريم نسبت به فعل شكل گرفته در آينده قابل تصوير و ممكن است در نتيجه مقدمه دوم تمام نيست. مقدمه اول هم كه قياس اراده تشريعى به اراده تكوينى است تمام نيست و اين كه گفته اند اراده تشريعى همان اراده تكوينى است قابل قبول نيست چون اراده تشريعى واقعاً اين گونه نيست كه آمر بخواهد فعل على كل تقدير از مكلف سر بزند همان گونه كه خود انجام مى دهد يعنى تسبب تكوينى از براى صدور فعل از ديگرى را ندارد ـ همانگونه كه در اراده تكوينى دارد ـ و اگر اين بود آن شخص را مجبور مى كرد فعل را به هر نحوى كه شده انجام دهد و در باره خداوند متعال هر جا كه اين اراده را مى كرد فعل از آنها سر مى زد و ديگر معصيت ممكن نبود و در غير مولاى حقيقى فعل غير، مقدور آمر نيست چون در اختيار او نيست. پس اين كه مى گويند اراده تشريعى مثل تكوينى است مجرد تمثيل است و در مولاى عرفى هم او نمى خواهد مكلف را تكويناً به سمت فعل بكشاند بلكه مى خواهد تشريعاً او را به طرف عمل بكشاند يعنى از طرف اعمال حق مولويت و اطاعت كه به اختيار او بستگى دارد و از طريق حكم عقل به منجزيت و لزوم اطاعت اوامر مولا است و ملاك آن هم مجعول مولوى و يا همان تصدى مولى از براى تحصيل فعل است كه با جعل و اعتبار و يا ابراز و اخبار از خواستن و أمر، موضوع اين حكم عقلى حاصل مى گردد زيرا كه عقل به همين مقدار اكتفا مى كند كه مولى بگويد من فعل مقيد به آن زمان استقبالى را مى خواهم و همين مقدار محقق اراده تشريعى است هر چند اراده تكوينى منفك از زمان مراد تكوينى نباشد.  حاصل اين كه در هر جا كه موضوع اطاعت عقلى قابل تصوير باشد اراده تشريعى فعلى است زيرا كه منظور از اراده تشريعى بيش از اين نيست بنابراين دو مقدمه در تقريب مرحوم نهاوندى(رحمه الله) قابل قبول نمى باشد. و اما مرحوم اصفهانى(رحمه الله) مى گويد حقيقت حكم بعث بالحمل الشايع است و هر جا انبعاث ممكن نباشد بعث هم ممكن نيست چونكه اين دو متضايف باهم هستند و ايشان خيلى مصر است كه حقيقت حكم را بعث بالحمل الشايع بداند كه بايد امكان انبعاث را بالفعل داشته باشد تا حكم هم فعلى باشد و جائى كه امكان انبعاث نيست حكم هم فعلى نيست و اين مطلب را در موارد مختلفى مانند جمع بين حكم ظاهرى و واقعى و جاهاى ديگر مكرراً مطرح مى كند. جواب تقرير مرحوم اصفهانى(رحمه الله)  پاسخ حلى اين مطلب اين است كه ما تابع اصطلاحات لغوى و يا فلسفى نيستيم كه بعث و انبعاث چيست و مقصودمان از حكم همان موضوعى است كه عقل آن را منجز و واجب الاطاعه مى داند هرگاه از طرف مولى صادر شود عقل حكم به اطاعت و قبح مخالفت مى كند و آن عبارت است از همان تصدى مولوى از براى خواشتن و تحصيل فعلى از مكلف ـ چه ابراز و تصدى از طريق اخبار باشد يا انشاء و يا جعل و اعتبار كه قبلاً عرض شد اينها محقق تصدى گرى مولوى است ـ و قطعاً جائى كه مولا از مكلف بخواهد در زمان آينده فلان فعل را انجام دهد از نظر عقلى براى منجزيت وجوب اطاعتت كافى است يعنى اگر مكلف مقدمات را انجام نداد تا در زمان آينده بتواند فعل را انجام دهد عقل مى گويد تو عصيان كردى  مستحق عقوبتى پس آنچه كه موضوع حكم عقل است خواستن فعل در عمود زمان است و اين در وجوب اطاعت كافى است چه آن را از نظر لغوى و يا فلسفى بعث بالحمل الشايع بخوانيم و چه نخوانيم و كشيدن بحث به اين اصطلاحات فلسفى و يا لغوى نقشى در روح بحث اصولى ندارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (244) 29/11/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 244  شنبه 29/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  واجب معلق و اشكالات آن بحث در واجب معلق بود و گفته شد برخى بر واجب معلق  اينگونه اشكال كره اند كه نمى شود وجوب ، قبل از زمان واجب ، فعلى باشد و زمان واجب استقبالى، مثل اينكه در حج مى گويند بعد از استطاعت وجوب آن فعلى مى شود ولى واجب در زمان و مكان خودش واجب است يا وجوب روزه ماه رمضان كه از اول خروج ماه و رؤيت هلال واجب مى شود ولى واجب عبارت از امساك از زمان فجر است كه آينده است و اين را واجب معلق مى گويند. از اين حيث اشكال شده بود كه ممكن نيست زمان وجوب قبل از زمان واجب باشد و دو تقريبى كه يكى به مرحوم نهاوندى(رحمه الله)منسوب بود و ديگرى به مرحوم اصفهانى(رحمه الله)با پاسخ حلّى از آنها عرض شد و بيان شد دو جواب نقضى و يا دو نقض نيز بر آنها وارد كرده اند كه محقق اصفهانى(رحمه الله)و بعضى ديگر من جمله مرحوم ميرزا(رحمه الله) ـ به خاطر امتناع شرط متاخر نزد او ـ قائل به امتناع واجب معلق شده اند و اين نقض ها را ذكر كرده و سعى نموده كه به آن ها جواب بدهد. نقض اول نقض به واجباتى است كه مقدماتى دارد كه زمان بر است و قبل از آن نمى توان واجب را انجام داد مثل نماز كه به طهور مقيد است و غسل كردن يا وضو گرفتن زمان مى برد لذا نقض شده است كه در اين موارد زمانى كه مكلف هنوز مقدمه را انجام نداده قطعاً وجوب نفسى فعلى مى شود با اين كه واجب نفسى نماز مقيد به بعد از غسل است و مقيد بعد از تحقق قيدش مقدور مى شود پس يك وجوب نفسى اول مى آيد ولى واجب نفسى در زمان فعليت وجوب ممكن نيست بلكه بعد از تحقق مقدمه كه زمان آينده است ممكن مى شود و اين مانند واجب معلق است يعنى وجوب از قبل فعلى شده است ولى زمان واجب مثلاً بعد از ده دقيقه و يا بيشتر است چون كه مقيد به فعلى شده است كه زمان بر است و قهراً واجب هم بعدا مقدور مى شود و اكثر واجبات منجزه اينچنين است و اگر امكان آن را قبول كرديد بايد در واجبات معلقه نيز به آن قائل شويد زيرا كوتاه و يا بلند بودن فاصله زمانى بين وجوب و واجب أثرى در امتناع ندارد. پاسخ به نقض اول  از اين نقض اين گونه پاسخ داده اند كه آنچه در فعليت وجوب و بعث شرط است امكان انبعاث بود يعنى نكته اين مطلب كه گفته شد بايد ظرف واجب با ظرف وجوب يكى باشد اين بود كه وجوب، بعث و تحريك بالحمل الشايع است و در جائى كه انبعاث ممكن نباشد بعث و تحريك بالحمل الشايع هم ممكن نيست پس امكان انبعاث را ما شرط دانستيم نه بيشتر و امكان انبعاث در اين موارد موجود است زيرا كه امكان دارد كه نماز با طهور در اول زمان وجود انجام شود ولو از طريق اين كه مكلف قبل از وقت نماز، وضو بگيرد بر خلاف زمان استقبالى در واجب معلق كه چون نفس زمان در واجب قيد شده است ممكن نيست آن واجب در زمان وجوب انجام بگيرد خلاصه در زمان اول فعليت وجوب امكان وقوع واجب معلق نيست وليكن در واجبات منجزه مذكوره اين امكان محفوظ است. اشكال به جواب نقض اول خود مرحوم محقق اصفهانى(رحمه الله) در حاشيه به اين جواب، اشكال مى كند كه اگر مقصود امكان ذاتى باشد اين ها همه ممكن بالذات هستند و ممتنع بالذات نيستند و اگر مقصود امكان وقوعى است همان طور كه در واجب معلق امكان وقوعى نيست در مورد نقض هم امكان وقوعى نيست يعنى وقوع مقيد قبل از زمان تحقق قيدش ممكن نيست با اينكه وجوب آن فعلى است ولى بعد از آن توضيح مى دهد كه مقصود ما از امكان انبعاث امكان وقوعى نيست بلكه امكان استعدادى است يعنى استعداد اين كه واجب در ظرف فعليت وجوب انجام شود وجود دارد. نقد جواب محقق اصفهانى(رحمه الله)  اين پاسخ نيز صحيح نيست زيرا كه اگر منظور از امكان استعدادى اصطلاح حكما به معناى قابليت و مستعد بودن فاعل يا قابل باشد اين در واجب معلق هم هست زيرا كه مكلف در آنجا نيز مستعد بوده و فاعليت وى براى انجام واجب در زمان وجوب كامل است وليكن واجب مقيد به قيدى است كه ممكن نيست واقع شود يعنى اگر مكلف مى توانست زمان آينده را جلو بياورد، مى آورد و اگر مقصود از استعداد، قابليت قابل باشد همچنان كه امكان ندارد زمان آينده جلو بيايد قبل از تحقق مقدمه، انجام ذى المقدمه نيز قابليت ندارد و ممكن نيست واقع شود و اين بازگشتش به همان امكان وقوعى است . منظور از امكان استعدادى چيست؟ ولى ظاهر منظور محقق اصفهانى(رحمه الله) اين معنا از امكان استعدادى نيست و چيز ديگرى مقصود است و شايد منظور اين باشد كه قيود واجب كه زمان بر است با قيد زمان استقبالى در واجب معلق فرق دارد از اين جهت كه وقتى وجوب قيود واجبى كه زمان بر است فعلى شود مكلف مى تواند به سمت واجب منبعث شود و مقدماتش را انجام دهد كه خود انبعاث به سوى مقدمات انبعاث به سوى ذى المقدمه و واجب نفسى است و اين خودش حركت به سمت واجب نفسى است چون تحقق واجب نفسى از راه تحقق مقدماتش است و حركت به سوى قيد، حركت به سمت مقيد است ولى در واجب معلق اين چنين نيست چون واجب در آن مقيد به زمان آينده است و مكلف بايد صبر كند تا آن زمان بيايد و بعد حركت به سوى واجب نفسى و مقدماتش را شروع كند پس انبعاث و حركت به سمت واجب نفسى ـ ولو حركت تسبيبى كه با حركت به سمت مقدمات انجام مى گيرد ـ هم در واجب معلق معقول نيست ولى در واجباتى كه قيود زمان بر دارند ممكن است و اين مقدار از امكان انبعاث در تحقق بعث بالحمل الشايع كه وجوب مى باشد كافى است. اين مقدار از فرق ميان واجب معلق و واجبات منجزى كه قيود زمان برى دارند اگر چه قابل تصوير است ولى اشتراط اين معنا از امكان انبعاث همانگونه كه در جوابهاى حلّى گفته شد تأثيرى در حكم عقل به فعلى بودن و واجب الاطاعه بودن وجوب در واجب معلق ندارد علاوه بر اين كه بعضى از مقدمات واجبات معلق را مى شود از قبل تحصيل كرد مثل مقدمات مفوته كه اگر قبل از وقت آنها را انجام ندهد در وقت فوت مى شود و اصلاً صاحب فصول از براى توجيه مقدمات مفوته اين بحث را مطرح كرده است و اين خود مقدارى از امكان انبعاث به سوى آن واجب نفسى است كه در زمان فعليت وجوب در واجب معلق هم ممكن است بنابراين نقض اول پاسخى ندارد. نقض دوم نقض به واجباتى است كه تدريجى بوده و مقيد به مجموع يك زمان مستمر است مانند روزه از اول فجر تا مغرب كه وجوب آن از ابتداى فجر فعلى شده زيرا كه يك وجوب بيشتر نيست و فعلى مى شود با اين كه بخشى از واجب در زمان آينده انجام مى گيرد مثلاً زمانش ده ساعت ديگر است و به عبارت ديگر وجوب تمام قطعات روزه و فعل واجب از اول ساعات فجر فعلى شده است وليكن زمان آنها بعداً مى باشد و اين تفكيك بين زمان وجوب و زمان واجب به لحاظ واجب ضمنى است و يا به تعبير ديگر به لحاظ بخشى از متعلق واجب استقلالى است كه اگر تفكيك بين زمان وجوب و واجب ممكن نباشد در اينجا نيز ممكن نخواهد بود و اگر اين تفكيك در واجب ضمنى ممكن باشد نبايد در واجب استقلالى و كل متعلق آن نيز اشكال داشته باشد و جواب نقض قبل در اين جا نمى آيد چون در اين جا زمان استقبالى قيد واجب شده است و امكان استعدادى هم به معناى كه گفته شد در اينجا معقول نيست چون ممكن نيست زمان استقبالى را جلو بياورد. حاصل اينكه اگر قيد زمان استقبالى  در بخشى  از متعلق وجوب و يا به عبارت ديگر در واجب ضمنى حال معقول و ممكن باشد در واجب استقلالى حالى نيز معقول و ممكن خواهد بود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (245) 30/11/90**  رس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 245  يكشنبه 30/11/1390  بسم الله الرحمن الرحيم بحث در امكان واجب معلق و نقض دوم بود و آن، نقض به واجبات تدريجى الوجودى كه اجزاء آن واجب، مقيد به زمان است مثل صوم كه امساك با طلوع فجر در كل عمود زمان تا مغرب واجب مى شود پس آن زمان هاى استقبالى قيود واجبات ضمنى قرار مى گيرند و در اينجا خود زمان قيد واجب ضمنى است كه اختيارى و مقدور نيست و همانند واجب معلق است پس اگر در واجبات ضمنى تعليق واجب بر زمان استقبالى ـ يعنى تقدم زمان وجوب بر زمان واجب ـ ممكن باشد در واجب استقلالى نيز بايد ممكن باشد زيرا ميان وجوب ضمن و استقلالى از اين نظر فرقى نيست . محقق اصفهانى(رحمه الله) در حاشيه بر كفايه اين نقض را اين گونه پاسخ داده است كه جعل يكى است كه از اول فعلى مى شود وليكن فعليت اقتضائاتش براى انبعاث و بعث دفعى نيست بلكه تدريجى است چون فعل بر حسب طبيعتش تدريجى الوجود است در اين صورت انبعاث ها همه فعلى نمى شود و بعث ها تدريجى الوجود است پس چون جعل واحد است يك وجوب است ولى چون كه متعلق وجوب تدريجى الوجود است بعث ها نيز تدريجى الوجود است. پاسخ اين جواب روشن است زيرا كه وحدت جعل و انشاء دليل بر وحدت مجعول و وجوب نيست و الا احكام و وجوبات متعدد انحلالى كه در يك انشاء جعل مى شوند بايستى داراى يك حكم باشند با اين كه قطعاً متعددند پس ميزان در وحدت و تعدد حكم  و وجوب وحدت مجعول و يا بعث بالحمل الشايع ـ به تعبير ايشان ـ است و اين هم فرع امكان انبعاث است چون متضايفين هستند پس اگر بعث به طرف اجزاء آينده واجب استقلالى يعنى واجبات ضمنى فعلاً ممكن نباشد بعث به حمل شائع نسبت به اجزاء آينده نخواهيم داشت و اين لازمه اش تعدد وجوب و بعث بالحمل الشايع است و اين خلف فرض وحدت وجوب استقلالى است زيرا كه ممكن نيست فعليت وجوبات ضمنى در يك وجوب استقلالى از فعليت آن وجوب استقلالى جدا باشد و داراى فعليت هاى متفاوت از نظر زمان باشد يعنى همانگونه كه وجوبات ضمنى در جعل تابع جعل وجوب استقلالى هستند در فعليت و تنجز و عصيان و امتثال نيز تابع وجوب استقلالى هستند و پاسخ مذكور مستلزم تعدد وجوبات ضمنى در فعليت مى باشد كه محال است مگر اين كه به وجوبات متعدد مستقل وانحلالى برگشت كند كه خلف فرض است و همچنين آثارش متفاوت خواهد شد . كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) در واجب معلق  مرحوم ميرزا(رحمه الله) هم قائل به امتناع واجب معلق است و همين دو نقض را وارد كرده و سعى كرده است پاسخ دهد ايشان قائل به امتناع واجب معلق است نه از باب اين كه انفكاك ظرف وجوب از واجب ممكن نيست چون ايشان وجوب را مجعول اعتبارى مى داند و بعث بالحمل الشايع را قبول ندارد و مى گويد اين كه مى گوئيم واجب معلق محال است نه به خاطر اين است كه محقق نهاوندى(رحمه الله)و ديگران گفته اند بلكه چون وقتى زمان استقبالى قيد واجب شد از آنجا كه قيد غير اختيارى است اگر امر به آن مطلق باشد تكليف به غير مقدور لازم مى آيد كه ممتنع است و اگر آن قيد در وجوب هم اخذ شود چون كه قيود وجوب واجب التحصيل نيستند در اين صورت اشكال تكليف به غير مقدور لازم نمى آيد وليكن اشكال مشروط شدن وجوب متقدم به شرط متأخر كه زمان استقبالى است لازم مى آيد و اين هم نزد ايشان محال است لهذا بايد قيد زمان هم مانند ساير قيود غير اختيارى كه درجعل قضاياى حقيقيه و يا خارجيه به نحو شرط مقارن مفروض الوجود و مفروغ عنه اخذ مى شود به اين نحو قيد وجوب قرار گيرد و وجوب بعداز تحقق آن فعلى مى شود و از اين جهت تقدم زمان وجوب بر زمان واجب ممكن نمى باشد. البته اين بيان را سابقاً ردّ كرديم وگفتيم هر دو شق آن نا تمام است يعنى واجب معلق هم به نحو واجب مطلق مى تواند باشد و هم به نحو واجب مشروط به شرط متأخر اما به نحو واجب مطلق ممكن است چون كه اگر قيد استقبالى محقق الوجود باشد مثل خود زمان ، آن مقيد مقدور است و گفتيم كه أمر به مقيد أمر به قيد نيست بلكه امر به تقيد است كه اگر آن قيد غير اختيارى محقق الوجود باشد مانند قبله ديگر لازم نيست در وجوب شرط شده و اخذ گردد بلكه مى تواند وجوب مطلق باشد و تنها واجب مقيد به آن قيد باشد ولذا شارع مى تواند به ذبح  و يا نماز به سوى قبله امر كند بدون اينكه وجود قبله را در وجوب شرط كند ، زمان استقبالى نيز از همين دسته است البته حيات و قدرت مكلف را بايد تا آن زمان شرط وجوب قرار دهد زيرا كه محقق الوجود نمى باشند و آنها را بايد به نحو شرط متأخر اخذ كند لهذا قبلاً گفتيم كه واجب معلق نياز به قول به امكان شرط متأخر دارد و همچنين ممكن است كه واجب معلق نسبت به قيد زمان استقبالى نيز بنحو واجب مشروط به شرط متأخر باشد زيرا كه شرط متأخر در احكام معقول است پس هر دو نحو واجب معلق معقول و ممكن است. البته مرحوم ميرزا(رحمه الله) در بحث شرط متأخر فرموده اند كه اگر جائى دليل ظاهر باشد در شرط متأخر براى وجوب ما آن را تأويل كرده و تعقب را شرط قرار مى دهيم و توجيه مى كنيم و مى گويد اين در جائى است كه دليل خاصى بيايد و بر خلاف مجعول در قضاياى حقيقيه است پس ميرزا(رحمه الله) هم قائل به امتناع واجب معلق است اما نه به بيان محقق نهاوندى و محقق اصفهانى(رحمه الله) بلكه از اين راه كه اگر وجوب بخواهد حالا باشد و واجب بعداً بيايد چنانچه اگر وجوب مطلق باشد تكليف به غير مقدور لازم مى آيد و اگرمشروط باشد واجب مشروط به شرط متأخر مى شود و هر دو محال است و بعد هم آن دو نقض را وارد مى كند.  ايشان از نقض اول اينگونه پاسخ مى دهد كه واجبات منجزى كه از قيودش زمان باشد مثل نماز كه مقيد به وضو است هر چند وضو زمان مى گيرد ولى چون كه مقدور است و مثل زمان نيست و طهور در هر آنى مقدور است، مقيد به آن هم مقدور است زيرا مقيد به مقدور هم مقدور است و اشكال ما اين بود كه اگر قيد زمان در واجب معلق، مطلق باشد مقدور نيست اما در اين جا واجب مقيد به قيد طهور است كه قيدش مقدور است پس تكليف مطلق به آن تكليف به غير مقدور نمى باشد. نمى شود نقض دوم به واجبات ضمنى تدريجى الوجود در عمود زمان را با جواب مذكور پاسخ داد چون خود زمان در واجب ضمنى قيد است و مانند واجب معلق غير مقدور است يعنى وجوب ضمنى امساك در ساعات آينده از اول صبح مى خواهد فعلى شود و متعلقش امساك در ساعات آينده است و هر امساكى مقيد به زمان خودش است كه قيد آنها غير اختيارى است پس اين جا ديگر پاسخ سابق نمى آيد و پاسخ ديگرى لازم دارد كه ايشان مى گويد در اين جا مى گوئيم نسبت به حيات و قدرت مكلف تا مغرب كه شرط متأخر است تعقب به آنها شرط است پس وجوب صوم در هر زمان مشروط به قدرت و حيات در آن زمان و تعقب حيات و قدرت نسبت به ساعات آينده است آن هم شرط مقارن است نه متأخر و نسبت به تقدم زمان وجوب بر زمان واجب كه واجب مطلق است نيز مى گوئيم اين وجوبات ضمنى دفعتاً فعلى نمى شوند بلكه به تدريج فعلى مى شوند چون واجب، تدريجى است لذا وجوب آنها هم تدريجى است هر دو پاسخ ايشان قابل قبول نيست اما پاسخ از نقض اول كه فرمودند مقيد به مقدور مقدور است دو اشكال دارد . 1 ـ يكى را مقرر ايشان در حاشيه وارد كرده است كه شما مى فرماييد قدرت به وضو موجب قدرت بر مقيد به آن است و مقيد به وضو هم مقدور است اما قدرت بر مقيد كه تنها از ناحيه اين قيد شرط وجوب نيست بلكه قدرت بر مقيد بعد از تحقق وضو و همچنين بقاى حيات مكلف تا بعد از وضوء هم از شرايط وجوب نماز است و حيات مكلف و قدرت وى بايد تا زمان بعد از وضو باقى باشد تا أمر كردن وى به نماز ممكن باشد ولهذا اگر مكلف بعد از وضوء در اول وقت بلافاصله فوت كند كشف مى شود كه وجوب از اول بر او نبوده است و اين لازمه اش التزام به شرط متأخر است پس در واجبات منجزى كه متوقف بر قيودى است كه زمان بر مى باشند بازهم اشكال شرط متأخر وجوب موجود است مانند واجب معلق زيرا كه وجوب از ابتدا و قبل از انجام آن قيود فعلى است با اين كه مشروط به بقاى حيات و قدرت بر مقيد بعد از زمان قيد مى باشد و اين همان وجوب مشروط به شرط متأخر است مگر اينكه تعقب به آن را اخذ كنند يعنى تعقب به حيات كه اين تعقب را ايشان در پاسخ از نقض دوم اخذ كرده است و اگر چنين تأويلى را قائل شديم در واجب معلق نيز مى تواند تعقب زمان آينده را شرط وجوب قبلى قرار دهيم و واجب معلق به نحو واجب مشروط به شرط متأخر معقول خواهد شد. اشكال ديگرى كه در اين جا بر ايشان وارد است اين است كه مقدور بودن قيد اگر چه بالواسطه مستلزم مقدور شدن مقيد به آن قيد مى شود وليكن چون كه در زمان قيد قبل از زمان مقيد است لهذا موجب قدرت بر مقيد در زمان ما بعد از زمان قيد خواهدشد نه در همان زمان قيد يعنى مقيد در زمان خودش كه زمان بعداز تحقق قيد است مقدور مى شود و مقدوريت يا قدرت واجب در زمان خودش بايد شرط وجوب قرار بگيرد و باز همان مشروط به شرط متأخر مى شود زيرا كه وجوب مقيد در زمان وضوء كه زمان مقدوريت قيد است نيز فعلى مى باشد پس مقدوريت واجب نفسى و مقيد در زمان دوم شرط فعليت وجوبش از زمان اول است  و اين شرط متأخر است. أما پاسخ ايشان بر نقض دوم نيز اشكالاتى دارد كه به دو اشكال اشاره مى كنيم 1) يكى اين كه گفته شد وجوبات ضمنى به تدريج فعلى مى شوند خلف وحدت وجوب است مخصوصاً ايشان كه وجوب را همان مجعول اعتبارى مى داند كه يك مجعول است و وجوب ضمنى كه مجعول ضمنى هم مى باشد تابع مجعول استقلالى است كه اگر فعلى شد همه ابعاض و اجزاء ضمنى وجوب باهم فعلى مى شود و محال است فعليت مجعولات ضمنى تابع فعليت وجوب استقلالى نباشند حاصل اين كه انحلاليت در فعليت وجوبات ضمنى معقول نيست مگر اينكه وجوبات استقلالى باشند و مجرد ارتباطى و تدريجى بودن متعلق  أمر استقلالى مستلزم انحلاليت وجوب و مجعول ضمنى نخواهد شد زيرا كه فعليت وجوب تابع فعليت موضوع آن است نه متعلق آن  و مجعول و وجوب واحد يك موضوع دارد نه موضوعات متعدد لهذا وجوبات ضمنى آن نيز يك فعليت خواهد داشت و فعليت هاى متعدد و تدريجى آنها معقول نيست . 2 ـ اشكال ديگرى هم قابل ذكر است كه ايشان مى توانست بگويد همه وجوبات ضمنى مشروط به شرط متاخر است و آن تعقب زمانهاى واجبات ضمنى است يعنى تعقب همه آنها را در وجوب استقلالى اخذ كند و ايشان اين را هم اخذ كرده است كه با اخذ آن كه شرط مقارن است ديگر لازم نيست زمان را مجدداً قيد وجوب واجبات تدريجى ضمنى قرار دهد چون تعقب شرط وجوب مى شود و وجوب امساك زمان هاى آينده به اين تعقب كه مقارن با فعليت دفعى همه وجوبات ضمنى مى باشد مشروط خواهد شد و زمانهاى آينده تنها قيد واجبات ضمنى خواهد بود نه شرط وجوب و تكلف به غير مقدور لازم نمى آيد زيرا كه با اخذ تعقب آن زمانها در وجوب آن زمانها ديگر متعلق وجوب غيرى قرار نمى گيرند چون كه با اخذ تعقب خود آنها نيز مفروض الوجود خواهند شد و ديگر لازم نيست آن ها هم قيد ديگرى باشد و به عبارت ديگر اگر در واجبات مقيد به زمانهاى تدريجى استقبالى تعقب به آنها و همچنين تعقب به حيات و قدرت به نحو شرط مقارن در وجوب اخذ شود ديگر نياز به جواب ديگرى نداريم و اين مطلب تقدم زمان وجوب بر زمان واجب را توجيه مى كند هم در وجوبات ضمنى در واجبات تدريجى و هم در واجب معلق و بدين ترتيب با اين تأويل ايشان بايستى قائل به امكان واجب معلق مى گرديدند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (246) 01/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 246  دوشنبه 1/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  دو شكل متصور در واجب معلق  اصل بحث در واجب معلق تمام شد و ثابت شد كه واجب معلق ـ اينكه وجوب قبل باشد ولى زمان واجب بعد باشد ـ معقول  است كه صاحب فصول از آن تعبير به واجب معلق كرده است معلوم شد كه واجب معلق به دو شكل متصور است . 1) تصوير اول اين كه زمان استقبالى كه زمان واجب است ـ مثل فجر در صوم ماه رمضان يا زمان در حج كه فعل واجب در آن  وقت است ـ شرط وجوب هم قرار بگيرد به نحو شرط متأخر و اين تصوير برخى اصوليون از واجب معلق است يعنى كسانى كه شرط  متأخر را در وجوب قبول دارند مى توانند واجب معلق را از باب واجب مشروط به شرط متأخر قبول كنند ولذا صاحب كفايه در رد  صاحب فصول گفته است مطلب ايشان معقول است ولى لازم نيست واجب مطلق باشد بلكه مى تواند قيد زمان استقبالى شرط وجوب  هم به نحو شرط متأخر باشد و آقاى خوئى هم اين را قبول كرده است كه در اين صورت واجب معلق، قسمى از واجبات مشروطه ـ ولى  مشروط به شرط متأخر ـ مى شود. 2) تصوير دوم، تصوير صاحب فصول بود كه وجوب متقدم را نسبت به قيد زمان استقبالى مطلق مى دانست و زمان را تنها قيد  واجب قرار مى داد و گفتيم كه اين هم معقول است در جائى كه آن قيد استقبالى مانند زمان محقق الحصول باشد و يا مثل قيد قبله كه  محقق الوجود است و اخذ آن در وجوب نماز به سوى قبله لازم نيست ولذا وجوب مى تواند مشروط به اين شرط نباشد ولى بايد به  بقاء حيات و قدرت و بلوغ و عقل مكلف در آن زمان مشروط باشد زيرا كه اينها از شرايط تكليف بوده و محقق الحصول نيستند پس  بايستى در جعل وجوب شرط شوند و اينها يك قيد نيستند آن گونه كه در تقريرات آقاى خويى(رحمه الله) خلط شده است يعنى زمان استقبال  يك قيد است و حيات و قدرت و عقل مكلف در آن زمان استقبالى يك شرط ديگرى است و از آنجا كه آنها براى همه محقق الحصول  نيستند بايد شرط وجوب قرار گيرند وليكن وجوب مى تواند نسبت به خود زمان استقبالى، مطلق باشد و اين تصوير هم صحيح است. شرايط اين دو تصوير  اين تصوير دوم داراى سه شرط مى باشد 1) اين كه آن قيد استقبالى واجب، براى همه محقق الوجود باشد مثل زمان همان گونه  كه شرح داده شد و 2) اين كه قيد زمان دخيل در اتصاف نباشد بلكه در تحقق ملاك دخيل باشد يعنى از شرائطى نباشد كه اگر نبود فعل  ديگر ملاك ندارد و مولا احتياج به آن فعل ندارد مثل تشنگى كه شرط اتصاف و نياز به خوردن آب است زيرا اگر زمان استقبالى  شرط اتصاف باشد معنايش اين است كه در فرض عدم تحقق آن قيد ـ يعنى زمان استقبالى ـ ملاك حكم كه روح حكم است موجود و  محفوظ نيست وديگر چنين حكمى در اين فرض واجب الاطاعه نيست هر چند جعل به جهت محقق الوجود بودن قيد زمان مطلق  باشد و به عبارت ديگر روح حكم مشروط به شرط متأخر است و مطلق نخواهد بود هر چند ممكن است كه جعل مطلق قرار داده  شود. 3) شرط سوم اين است كه بايد قائل به امكان واجب مشروط به شرط متأخر هم بشويم و يا تعقب به آن را شرط مقارن بدانيم  كه تأويلى از شرط متأخر است يعنى كسى كه قائل به واجب معلق است ـ و وجوب را نسبت به زمان استقبالى واجب مطلق مى گيرد از  آنجائى كه حيات، عقل ، قدرت و امثال آنها در زمان واجب شرط تكليف است و زمان واجب متأخر است ـ لازم است كه به مشروط   بودن وجوب متقدم به آن شرايط ديگر كه محقق الوجود نيستند و در ظرف واجب لازم هستند قائل شود كه اين همان شرط متأخر  وجوب ـ حقيقةً و يا تأويلاً كه اخذ تعقب و امثال آن بوده ـ مى باشد . حاصل كلام در واجب معلق  بدين ترتيب واجب معلق به هر دو نحو واجب مشروط نسبت به زمان استقبالى بنحو شرط متأخر و يا واجب مطلق نسبت به  آن قابل تصوير است كه در هر دو ظرف وجوب فعلى و ظرف واجب استقبالى خواهد بود و تعيين يكى از اين دو تصوير در مقابل  ديگرى منوط به كيفيت استظهار از دليل وجوب آن واجب استقبالى است كه اگر قيد زمان استقبالى را نيز از قبل در وجوب اخذ و  شرط كرده باشد تصوير اول مى شود و اگر از اين جهت مطلق باشد تصوير دوم مى گردد مثلاً ظاهر آيه (لله على الناس حج البيت لمن  استطاع اليه سبيلا) فعلى شدن وجوب حج است به محض تحقق استطاعت و زمان و موسم حج را قيد واجب كه افعال حج است قرار  داده است لهذا نسبت به وجوب قائل به وجوب مطلق از ناحيه قيد زمان مى شويم كه همان تصوير دوم، تصوير صاحب فصول از  واجب معلق است بعد از بحث از واجب معلق به ثمرات و آثار آن مى پردازيم كه چه اثراتى دارد و ما آن را در ضمن چند تنبيه بررسى  مى كنيم. تنبيهات  تنبيه اول: مربوط به وجوب مقدمات مفوته واجب است كه مقدماتى است كه اگر قبل از وقت واجب انجام نگيرد واجب در  وقت فوت مى شود و صاحب فصول آن را از آثار قول به امكان واجب معلق قرار داده است مثل طهارت از حدث اكثر نسبت به صوم و  روزه كه مكلف بايد از اول آنات فجر طاهر باشد و اگر قبل از وقت طهارت نداشته باشد با ورود فجر قهراً مقدارى از زمان امساك با  حدث اكبر خواهد بود كه آن هم مبطل روزه است پس بايد از قبل تحصيل شود اين قبيل مقدمات را مقدمات مفوته مى گويند كه در  وقت نمى تواند انجام دهد بلكه بايد از قبل انجام دهد و همچنين مثل طى طريق از براى حج كه بايد از قبل انجام گيرد تا در موسم حج  در مكه باشد و اين قبيل مقدمات واجب را مقدمات مفوته مى گويند و در اين تنبيه بحث از كلّى وجوب مقدمات مفوته قبل از زمان  واجب مى شود و از براى وجوب آنها عقلاً يا شرعاً وجوهى را ذكر كرده اند . چند وجه در وجوب مقدمات مفوته  وجه اول و دوم همين دو وجهى است كه در واجب معلق گذشت كه اگر وجوب آن واجب استقبالى از قبل فعلى باشد ـ يا به  نحو وجوب مطلق و يا مشروط به آن زمان استقبالى به نحو شرط متأخر ـ در هر دو صورت چون كه وجوب فعلى شده است ترك  مقدمه آن واجب استقبالى كه منجر به تفويت آن در وقت شود جائز نيست هم عقلاً چون كه وجوب آن واجب فعلى و مستقر شده  است و تقويت واجب فعلى عقلاً معصيت است و هم شرعاً از آن آنجا كه مقدمات واجب غيرى است ـ بنابر اين كه مقدمات، وجوب  غيرى دارند ـ و وجوبات غيرى در اطلاق و تقييد تابع وجوب نفسى هستند بدان معنا كه با فعليت وجوب نفسى وجوب غيرى  مقدمات آن واجب نيز فعليت پيدا مى كنند به جهت ملازمه بين وجوب نفسى و وجوب غيرى و همانگونه كه گفته شد دو تصوير  امكان واجب معلق را نيز صاحب فصول و ديگران از براى توجيه و اثبات وجوب مقدمات مفوته كرده اند، و اين را از ثمرات واجب  معلق محسوب نموده اند . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (247) 02/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 247  سه شنبه 2/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  مقدمات مفوته و وجوه مذكور در لزوم و وجوب آنها بحث در مقدمه مفوته بود يعنى مقدماتى كه اگر قبل از وقت ـ در واجباتى كه داراى اين مقدمات هستند ـ انجام نگيرد ممكن نيست مكلف در وقت آنها را انجام دهد ـ چه مقدمات شرعيه باشند و چه عقليه ـ و واجب فوت مى شود مانند غسل از حدث اكبر از براى روزه ماه مبارك كه بايستى قبل از فجر انجام گيرد گفته شده اينها واجب التحصيل است با اين كه هنوز زمان واجب نيامده است و بحث در اين است كه لزومى بودن اين گونه مقدمات را چه گونه توجيه كنيم. وجه اول و دوم همان واجب معلق بود به دو تصويرى كه گذشت. اشكال به دو تصوير مطرح شده ممكن است كسى در اينجا اشكال كند كه بنابر اين دو تصوير درست است كه وجوب از قبل فعلى مى شود ولى قدرت بر واجب را در زمانش به نحو شرط متأخر، شرط در تكليف مى دانيم زيرا كه قدرت از شرايط وجوب است و مكلف وقتى مثلاً غسل را انجام نداد در زمان واجب، امساك با طهور برايش مقدور نيست و در حقيقت شرط وجوب رفع مى شود و كشف مى شود كه وجوب از قبل نبوده است مانند اينكه در آن زمان زنده نباشد كه كشف مى شود از اول روزه بر وى واجب نبوده است پس در اين جا هم اگر مقدمه را قبل از زمان واجب انجام ندهد در زمان واجب ديگر بر واجب مقيد به طهور قدرت ندارد و در نتيجه كشف مى شود كه از اول وجوب نبوده است و رفع شرط تكليف اشكالى ندارد و اين به معناى تفويت تكليف نيست و شايد تفويت ملاك هم نباشد زيرا كه شايد شرط قدرت دخيل در اتصاف فعل به ملاك هم باشد. حاصل اشكال بنابراين باترك مقدمات مفوته، مكلف شرط وجوب را از خود رفع مى كند و به گونه اى عمل مى كند كه از قبل وجوب نيامده باشد و اين كار نه عقلاً اشكالى دارد و نه شرعاً و اين مطلب به اين معناست كه واجب معلق چه به تصوير اول و چه تصوير دوم از براى اثبات وجوب مقدمات مفوته كافى نيست و وجوب مقدمه مفوته از ثمرات امكان واجب معلق نيست . پاسخ به اشكال پاسخ اين شبهه آن است كه آن قدرتى كه در تكاليف شرط است صرف الوجود قدرت بر واجب در زمان فعليت وجوب است نه بيشتر يعنى اگر در برخى از زمان فعليت وجوب قادر به انجام واجب باشد آن وجوب فعلى شده و تفويت آن عصيان است و لازم نيست كه آن قدرت در تمام آنات فعليت وجوب محفوظ باشد ولذا در واجبات منجزه نيز اگر مكلف در اول وقت بر واجب قادر باشد كافى است و اگر عمداً ترك كند و يا خود را عاجز كند معصيت كرده است و در اين جا زمانى كه وجوب فعلى شده است ـ كه زمان قبل از فجر است ـ مكلف بر امساك با طهور از ابتداى فجر قدرت داشته است زيرا كه مى توانسته از قبل غسل كند پس صرف وجود قدرت بر قيد و واجب مقيد را در زمان خودش دارا بوده است و صرف وجود قدرت در زمان فعليت وجوب شرط است نه بيشتر از آن. بنابراين در مانحن فيه صرف وجود قدرت بر واجب ـ چه به نحو شرط متأخر و چه به نحو شرط مقارن باشد ـ ثابت است و ترك مقدمه مفوته رافع آن نيست بلكه تعجيز از واجب فعلى الوجوب بوده كه معصيت مى باشد لهذا قول به واجب معلق به يكى از دو تصوير ذكر شده از براى اثبات وجوب مقدمات مفوته كافى است و اين از ثمرات واجب معلق است همانگونه كه اصوليون فرموده اند لذا هر جا از دليل واجب مقيد به زمانى استفاده وجوب معلق ـ يعنى فعليت وجوب قبل از آن زمان ـ بشود و مانند ظاهر آيه وجوب حج به مجرد استطاعت و وجوب صوم بمجرد رؤيت هلال ماه مبارك رمضان مقدمات مفوته آنها نيز از زمان فعليت وجوب، واجب غيرى و لازم التحصيل خواهند بود و فوت واجب در وقت به جهت عدم انجام آنها گناه و معصيت است . وجه سوم از وجوب مقدمات مفوته  آن وجهى كه صاحب كفايه مى گويد كه اگر ما قائل به واجب معلق نشديم و هر دو تصوير را محال دانستيم و گفتيم كه مثلاً بايد وجوب صوم از اول طلوع فجر بيايد و وجوب حج در زمان خودش فعلى مى شود و وجوب بر واجبش مقدم نمى شود باز هم مى شود گفت كه مقدمه مفوته از قبل به وسيله امر نفسى تهيئى مولا واجب مى شود يعنى مولا مى گويد قبل از فجر غسل كن تا بعد از فجر روزه ات با طهارت انجام گيرد پس راه وجوب مقدمات مفوته منحصر در قول به واجب معلق نيست و آن را صاحب كفايه واجب تهيئى نام مى گذارد. و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) هم تعبير ديگرى دارد و مى فرمايد وجوب للغير است نه بالغير يعنى وجوب نفسى مستقل و مترشح از وجوب صوم است و سبب آن نيست ولى مصلحتش براى غير است كه حفظ واجب ديگرى مى باشد. نقد بيان صاحب كفايه و آقاى خويى(رحمه الله) اين بيان اگر منظور از آن تنها اين باشد كه راه رسيدن شارع به الزام مكلف بر مقدمات مفوته قبل از وقت، منحصر در جعل واجب معلق نيست مطلب صحيحى است ليكن بحث در آن نيست كه شارع مى تواند تكليف نفسى و مستقل ديگرى را بر مقدمات مفوته جعل نمايد بلكه بحث در اثبات وجوب مقدمات مفوته از همان يك واجب مقيد به زمان است و اين بنابر معلق بودن آن واجب زمانى اثبات مى شود نه معلق نبودن كه در اين صورت اثبات نمى شود مگر به بيان ديگرى كه از مرحوم ميرزا(رحمه الله)خواهد آمد برگردد كه ايشان از همان دليل واجب مقيد به زمان نيز وجوب شرعى مقدمات مفوته را به نحو متمم جعل نيز استفاده مى كند كه آن تقريب و بيان ديگرى است كه بايست نكته و منشأ آن، بيان شود و در بيان صاحب كفايه و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) نيامده است بنابراين وجه مذكور يا كافى نيست و يا به جواب مرحوم ميرزا(رحمه الله) برگشت مى كند كه تفصيل آن خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (248) 06/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 248  شنبه 6/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  مقدمات مفوته و وجوه مذكور در لزوم آنها بحث در وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت بود كه راه هايى بر وجوب آنها گفته شد يك جواب، واجب معلق بود كه دو بيان داشت يك جواب هم جواب مرحوم آخوند(رحمه الله) بود كه امر تهيئى را فرض كرده بودند و گفته شد به وجه آينده برگشت دارد. وجه چهارم اين وجه را شهيد صدر(رحمه الله) فرموده اند كه واجب را از واجب دفعى به واجب استقبالى برگردانديم ـ البته روح مقصود ايشان اين است ـ  يعنى نگوئيم روزه از قبل به نحو واجب معلق يا مشروط به شرط متأخر واجب است تا محال باشد و يا از زمان فجر واجب است به نحو شرط مقارن واجب بوده تا مقدمه اش قبل از آن، واجب غيرى نباشد بلكه مى گوئيم واجب فعل نيست بلكه سد باب عدم فعل است و عدم الفعل بر عكس وجود الفعل حصصى دارد زيرا عدم فعل از باب ترك هريك از مقدماتش متعدد و متحصص مى شود و كسى كه مقدمات مفوته را قبل از فجر نياورد بعد از فجر نمى تواند امساك عن طهور داشته باشد پس روزه منعدم مى شود به خاطر ترك مقدمه مفوته اش كه يك باب عدم است و يك عدمى هم به خاطر عدم خود فعل يا نيت است ـ يعنى به خاطر ترك امساك در فجر است ـ پس ترك يا عدم الفعل حصص مختلفى دارد و ابواب الترك و ابواب العدم متعدد است. حال كه براى ترك و عدم ابواب مختلفى است شارع وجوب را بر فعل جعل نمى كند تا بگوئيم اگر وجوبش از قبل بيايد واجب معلق مى شود و اگر بعد از فجر بيايد مقدمه آن از قبل نمى تواند واجب باشد بلكه مولى ابواب عدم فعل را تصور مى كرده و سد باب آنها را واجب مى كند ـ البته آنچه از آنها كه مربوط به مكلف و در اختيار او است ـ و اين سد ابواب عدم از قبل از فجر و از زمان مقدمات مفوته شروع مى شود كه اگر آن را ترك كند عدم امساك با طهور شكل مى گيرد و اين واجب تدريجى خواهد بود كه قبل از فجر شروع ميشود تا مغرب و مانند ساير واجبات تدريجى منجز خواهد بود ـ كه اشكالى ندارد ـ البته لازم است فرض شود كه زمان استقبالى شرط اتصاف به ملاك نباشد تا ملاك واراده از قبل فعلى باشد و بدين ترتيب واجب تدريجى الوجود و منجز خواهد بود يعنى هم وجوبش و هم واجبش قبل خواهد بود و كسى كه واجب تدريجى منجز را قبول دارد ـ كه همه آن را قبول كرده اند ـ بايد اين را هم قبول داشته باشد . شهيد صدر(رحمه الله) سپس مى فرمايد اين وجه، معقول است وليكن تاويل بوده و ظاهر دليل اين گونه نيست البته اين تأويل مانند همان تأويل دليل وجوب حج از زمان استطاعت يا وجوب روزه از اول ماه رمضان است كه مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله)تعقب زمان و ساير شرايط در زمان آينده را شرط مقارن قرار مى دهد. اشكال به وجه چهارم اين وجه گرچه اشكال را حل مى كند ولى اولاً: مستلزم تاويل بوده و خلاف ظاهر و يا صريح دليل امر است كه امر به فعل خورده است نه به سد باب عدم فعل و ثانياً اشكال ديگرى دارد كه ما در حاشيه تقريرات بيان كرديم كه اين توجيه مستلزم اين است كه وجوب مقدمه مفوته بلكه كل مقدمات با وجوب ذى المقدمه در عرض واحد باشد چون اگر سد باب عدم فعل بر مقدمه صادق نباشد و منظور همان ترك در وقت باشد كه زمانش استقبالى است پس بايد واجب معلق را قبول كنيم و اين خلف مقصود است و اگر از قبل سدباب عدم صدق كرده و برخود فعل مقدمه منطبق شود و با آن متحد گردد مقدمه، واجب نفسى مى شود و اگر فعل ديگرى است كه متولد از فعل مقدمه است در اين صورت اگر چه مقدمه واجب غيرى مى شود نه نفسى، لكن لازمه اش اين است كه امساك در وقت هم واجب غيرى شود زيرا كه فعل امساك محقق عنوان سد باب عدمش مى شود و در آنجا هم بايد بگوييم ذات فعل مقدمه تحقق سد باب عدم فعل است. حاصل اينكه وجوب مقدمات با وجوب ذات فعل در عرض واحد خواهد شد و حال اين كه وجوب مقدمه غيرى است و خود فعل مطلوب نفسى مولا است. وجه پنجم  كه اين وجه را هم شهيد صدر(رحمه الله) ذكر كرده و در كلمات ديگران هم آمده است كه فرموده اند: اگر قائل به امتناع شرط متاخر و واجب معلق شديم اين قول مانع از وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت نمى شود اگر ملاك واجب از قبل فعلى باشد يعنى وقت استقبالى و ساير شرايط تكليف، شروط اتصاف به ملاك نباشند بلكه و شروط تحقق ملاك باشند از قبل و ملاك و اراده به معناى شوق، فعلى باشد و اين كه وجوب متاخر شده است به خاطر اين است كه واجب استقبالى است و وجوب آن از قبل محال بوده است ولذا وجوب و واجب هر دو استقبالى خواهد بود ولى ملاك و شوق كه مبادى وجوب مى باشند از قبل فعلى بوده است در نتيجه مقدمات مفوته چنين واجبى هم عقلاً واجب التحصيل است وهم وجوب شرعى غيرى خواهند داشت زيرا كه بعداً مى گوئيم كه منشا وجوب غيرى ،فعليت ملاك و اراده نسبت به واجب نفسى است نه ايجاب و اعتبار وجوب از براى آن. تبعيت وجوب غيرى از نفسى به چه معناست اينكه گفته اند وجوب غيرى تابع وجوب نفسى است به معناى تلازم بين وجوبين در مرحله مجعول اعتبارى يا جعل نيست بلكه در مرحله روح حكم يعنى اراده و شوق مولى است پس هرگاه ملاك شوق مولى ـ كه غير اختيارى بوده و قبل از وقت هم فعليت پيدا مى كند ـ فعلى باشد اراده و وجوب غيرى مقدمه آن نيز فعلى خواهد بود. نقد وجه پنجم ثبوتاً و اثباتاً اين وجه نيز ثبوتاً صحيح و بى اشكال است وليكن اثباتاً در صورتى ثابت مى شود كه احراز شود وقت استقبالى و همچنين ساير شرايط تكليف و وجوب ـ كه در زمان استقبالى قيد وجوب قرار مى گيرند ـ شرايط اتصاف به ملاك نمى باشند و از قبل ملاك و اراده به معناى شوق، فعلى مى باشد و اين مطلب نياز به دليل خاصى دارد كه از خطاب و جعل وجوب مشروط به زمان استقبالى قابل استفاده نيست زيرا كه ممكن است زمان و همچنين ساير شرايط وجوب در زمان استقبالى شرايط اتصاف باشند كه قهراً قبل از تحقق آنها نه ملاك و نه اراده مولى فعلى نخواهد بود. پس اگر با دليل احراز شود كه ملاك از قبل فعلى است و حيات و قدرت و شرايط ديگر هم شرط استيفاء ملاك است نه شرط اتصاف در اين صورت اين وجه تمام است كه هم وجوب عقلى مقدمات مفوته قبل از وقت واجب خواهد بود چون تفويت ملاك فعلى مولى تعجيز و معصيت است ـ مانند تعجيز واجب فعلى ـ و هم وجوب شرعى غيرى دارد وليكن چون وجوب واجب مشروط به زمان استقبالى و شرايط ديگر تكليف در آن زمان شده است از دليل وجوب نمى توانيم استفاده كنيم كه ملاك از قبل فعلى است زيرا كه شايد شرايط مذكور دخيل در اتصاف باشند البته مرحوم ميرزا(رحمه الله) بعداً وجهى را از براى استفاده عدم دخل شرايط وجوب در اتصاف بيان خواهند نمود كه مورد اشكال است لهذا اين وجه نياز به دليل خاصى بر فعليت ملاك قبل از وقت واجب دارد . وجه ششم اين وجه توسعه وجه پنجم ـ حتى در جائى كه زمان استقبالى شرط اتصاف باشد ـ است و اين يك نكته اضافى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) و ديگران متعرض شده اند و گفته اند كه اگر زمان استقبالى شرط اتصاف هم باشد و تا قبل از آمدن آن زمان ملاك هم فعلى نباشد ـ مثلاً تشنگى مولى هم بعداً حاصل مى شود و مولا فعلاً تشنه نيست ـ كه قهراً اراده فعل هم بعداً حاصل مى شود باز در اين جا هم عقل حكم مى كند كه ترك مقدمه مفوته قبل از وقت معصيت است چون كه تفويت غرض و اراده تشريعى فعلى مولى در زمان آينده است و تفويت وتعجيز نسبت به غرض مولى ـ چه فعلى باشد و چه در آينده فعلى شود ـ در جائى كه مكلف مى داند فعلى خواهد شد معصيت مولى بوده و قبيح است زيرا كه مولى ـ ولو به نحو وجوب مشروط به زمان استقبالى ـ آن را خواسته است. اين بدان معناست كه چه وقت استقبالى، شرط اتصاف باشد و چه شرط استيفاى ملاك، مقدمات مفوته قبل از آن عقلاً واجب التحصيل خواهند بود اگر مكلف احراز كند كه تا آن وقت استقبالى زنده بوده و شرايط تكليف را دارد هر چند آن شرايط، شرط اتصاف به ملاك باشند. البته نسبت به شرط قدرت آنچه كه شرط است صرف وجود قدرت از ناحيه مقدمه مفوته است كه از قبل محفوظ است اما اگر شرط اتصاف قدرت، بر واجب در وقت بالخصوص باشد اين حصه از قدرت در صورت ترك مقدمه مفوته منتفى مى گردد پس اگر در اتصاف به ملاك دخيل باشد از ترك مقدمه مفوته تفويت لازم نمى آيد بلكه رفع احتياج و ملاك مولى خواهد بود كه قبيح و تعجيز يا معصيت نخواهد بود زيرا كه رفع موضوع ملاك و اراده مولى اشكالى ندارد. بنابراين اگر صرف وجود قدرت بر قيد شرط باشد و يا قدرت اصلاً شرط اتصاف نباشد اين وجه تمام خواهد بود و مقدمات مفوته عقلاً واجب التحصيل مى باشند و در اينجا دو بحث مطرح شده است 1) بحثى ميان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله) كه آيا در اين صورت مقدمه مفوته وجوب شرعى هم دارد يا خير؟ و 2) بحثى را نيز شهيد صدر(رحمه الله)به عنوان اشكال بر اين وجه مطرح كرده اند كه هر دو مطلب خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (249) 07/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 249  يكشنبه 7/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  وجه ششم     بحث در وجه ششم بود كه گفته مى شود اين جا قيد وقت به نحو شرط مقارن قيد وجوب شد و همچنين سائر شرائط اگر شرط اتصاف به ملاك هم باشد و اگر تحقق اين واجب در زمان خودش ـ كه ملاكش در آن زمان فعلى مى شود ـ متوقف بر مقدمه اى باشد كه بايد از قبل محقق شود و در وقت ممكن نيست عقل حكم مى كند به وجوب انجام آن مقدمه و اگر مكلف مقدمه را انجام نداد از آنجا كه بعد از وقت قادر به انجام آن نيست اين تفويت ملاك فعلى در وقت است و عقل نيز حكم به قبح تفويت ملاك فعلى شده مى نمايد چه فعليت حال باشد و چه در آينده يعنى چه نياز مولا حال باشد و چه آينده اگر تفويت به واسطه ترك مقدمه اى باشد كه مقدور بوده و آن را انجام نداده قبيح و معصيت است.  خلاصه فرقى بين اينكه ملاكى بعد فعلى شود و يا از قبل فعلى باشد و شرط، قيد اتصاف باشد يا نه، نيست و در جائى كه مكلف مى داند در وقت ملاك فعلى خواهد شد و به خاطر ترك مقدمه مفوته ملاك تفويت مى شود عقل حكم به قبح تفويت نموده و مى گويد اين امتناع به سوء اختيار است چون درست است كه وقتى وجوب مى آيد واجب غير مقدور و ممتنع است ـ مثلاً امساك با طهور از اول وقت برايش مقدور نيست ـ ولى اين عدم مقدوريت به خاطر سوء اختيار او بوده است و امتناع به سوء اختيار مانع از استحقاق عقاب نيست حتى اگر مانع از فعليت وجوب و خطاب شود چون لغو است. اصلاحات مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) در اين بحث  البته اين جا اصلاحات درستى را مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)دارد كه مى فرمايد: اگر قدرت بر واجب در وقت، در اتصاف شرط باشد بايد فرض شود كه صرف وجود قدرت شرط است كه از قبل محفوظ بوده است نه خصوص قدرت در وقت يعنى بايد ديد چه قدرتى شرط است اگر خصوص قدرت در زمان واجب شرط اتصاف باشد نه صرف وجود قدرت با نبود قدرت در داخل وقت احتياج به ملاك براى مولا حاصل نمى شود و اگر چنين باشد ديگر ترك مقدمه مفوته تفويت نخواهد بود زيرا كه رفع شرط اتصاف تفويت ملاك نيست بلكه رفع موضوع ملاك است و ديگر ملاكى نيست تا تفويت شده باشد ولذا بايد مطلق قدرت را شرط اتصاف بدانيم و يا اصلاً قدرت را دخيل در ملاك و شرط اتصاف ندانيم . در صورتى كه قدرت را دخيل در اتصاف دانستيم و قدرت در وقت و يا خصوص قدرت از ناحيه خاصى ـ مثل اخذ قدرت از ناحيه استطاعت در حج ـ دخيل در ملاك باشد، تفويت چنين قدرتى رافع ملاك است نه تفويت آن ملاك، ولذا كسى ملزم نيست خود را مستطيع كند و اگر كسى هديه هم به او بدهد كه با آن مستطيع مى گردد مى تواند آن را قبول نكند و اين تفويت نيست بلكه رفع موضوع ملاك و احتياج و تكليف مولا است. فروض شرط قدرت پس سه صورت شد 1) آن كه قدرت در اتصاف به ملاك دخيل نباشد 2) اينكه صرف وجود و مطلق قدرت دخيل در اتصاف به ملاك باشد 3) اينكه قدرت خاصى مثل قدرت در وقت، دخيل در ملاك باشد. مقدمه مفوته در صورت اول و دوم عقلاً واجب التحصيل مى شود زيرا كه ترك آن مفوت ملاك فعلى مولا خواهد بود و در صورت سوم واجب التحصيل نمى باشد زيرا كه ترك مقدمه مفوته رافع موضوع ملاك و تكليف است. نظر مرحوم ميرزا(رحمه الله) در وجوب مقدمات مفوته در اينجا بحثى ميان مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) و ميرزا(رحمه الله) در گرفته است كه حال كه عقل به وجوب مقدمات مفوته حكم مى كند و مقدمه مفوته عقلاً واجب مى شود آيا وجوب شرعى هم دارد يا خير؟ مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى گويد هم وجوب عقلى دارد و هم وجوب شرعى استقلالى به نحو متمم جعل و ايشان امر به غسل قبل از فجر را كه در روايات آمده است بر امر شرعى حمل مى كند و مى گويد كه غسل قبل از وقت واجب شرعى هم مى باشد البته نه وجوب غيرى چون وجوب غيرى تابع وجوب نفسى بوده و قبل از آن فعلى نيست بلكه وجوب مستقلى كه متمم جعل اول است. لهذا أوامر مذكور را بر ارشاد به حكم عقل حمل نمى كند بلكه مى فرمايد: مولا براى حفظ غرضش و براى اينكه مكلف خود را عاجز نكند جعل ديگرى مى نمايد و با متمم جعل مقدمات مفوته را واجب مى كند نظير آنچه كه در بحث امر به قصد قربت گذشت كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى گفت: چون مولى نمى تواند قصد قربت را در جعل اول اخذ كند با جعل ديگرى به آن أمر مى كند كه متمم جعل اول است زيرا ملاكش همان ملاك مجعول اول است در اينجا نيز مولى به طهور قبل از فجر امر مستقلى دارد كه غرض مستقلى ندارد بلكه به جهت صوم مقيد به طهور است و روحاً و لباً و ملاكاً يك ملاك است ولى آن را مستقلاً جعل مى كند چون جعل اول نمى تواند مقدمه مفوته را در بر بگيرد زيرا كه لازم است وجوب از قبل باشد و اين مستلزم وجوب مشروط به شرط متاخر يا واجب معلق است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)هر دو را محال مى داند بلكه اين جا جعل ديگرى مى كند چون جعل امر اختيارى است. بيان دو جعل مذكور اين دو جعل عبارتند از 1)  وجوب صوم مقيد به طهور كه الان وقتش نيست و بعد از فجر فعلى مى شود و 2) وجوب مقدمه مفوته قبل از وقت كه متمم جعل اول است و روايات را حمل بر جعل متمم شرعى مى كند و از ظهور اوامر شارع در تأسيسيت نبايد رفع يد نمود و اين قاعده جالبى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) خيلى از جاها از اين متمم جعل استفاده كرده است.  اشكال مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) بر مطلب مرحوم ميرزا(رحمه الله) مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) برايشان اشكال كرده است كه وجوب شرعى مقدمه مفوته در كار نيست و ايشان اوامر را حمل بر ارشاد به حكم عقل مى كند و مى گويد از وجوب عقلى مقدمات مفوته نمى توان وجوب شرعى بدست آورد زيرا كه احكام عقلى بر دو قسم است 1) برخى از احكام عقلى در طول احكام شرعى است و 2) بعضى در مبادى احكام شرعى قرار مى گيرند. نوع اول يعنى احكام عقلى كه در طول احكام شرعى است مثل حكم به وجوب اطاعت و منجزيت احكام شرعى كه اين حكم عقلى در طول حكم شرع است و عقل بعد از ثبوت احكام شرعى مى گويد  بايد آن را اطاعت كنى و نوع ديگر حكم عقلى كه بر عنوان فعلى صادق است مثلاً مى گويد صدق حسن است و كذب يا ظلم قبيح است و اين نوع حكم عقلى ربطى به حكم شارع ندارد.  در نوع اول كه حكم عقل در طول حكم شارع است از آنجا كه در طول حكم شرعى است نمى تواند مستلزم حكم شرعى ديگرى باشد مثلاً نمى شود وجوب اطاعت شرعى هم باشد زيرا كه اين حكم يا لغو است يا مستلزم محال است چون اين وجوب شرعى يا وجوب اطاعت ندارد كه لغو است و اگر وجوب اطاعت ديگرى داشته باشد تسلسل لازم مى آيد لهذا در مورد چنين احكام عقلى نمى توان حكم شرعى استفاده نمود و اوامر به اطاعت را بايد حمل بر ارشاد به حكم عقل عملى دانست اما اگر عقل از نوع دوم باشد مثل قبح ظلم و كذب و حسن عدل در اين جا اشكال ندارد كه كشف كنيم شارع هم به آن حكم مى كند و ظلم شرعاً هم حرام است و عدل واجب است. توضيح اشكال به كلام ميرزا(رحمه الله) در ما نحن فيه حكم عقل طولى است چون عقل كه حكم مى كند مقدمه مفوته قبل از وقت واجب است علتش اين است كه مى گويد ترك آن معصيت وتفويت غرض از واجب شرعى در وقت است زيرا كه امتناع بسوء اختيار لاينافى الاختيار و اين همان حكم عقلى به لزوم اطاعت احكام و اغراض فعلى مولى است كه قابليت أمر شرعى را ندارد چون كه يا لغو است و يا محال پس بايد أمر شارع به آن ارشاد به حكم عقل عملى باشد مانند اوامر به اطاعت مولى در ساير موارد. پس وجوب مقدمه مفوته عقلى است و وجوب شرعى ندارد نه وجوب غيرى چون كه وجوب ذى المقدمه هنوز نيامده است و نه وجوب نفسى چون كه بايد امر به اطاعت در مورد حكم عقلى طولى ارشادى باشد. پاسخ به اشكال مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)  اين اشكال در صورتى بر ميرزا(رحمه الله) وارد مى شود كه خواسته باشد وجوب شرعى مقدمه مفوته را از باب ملازمه بين حكم عقل و حكم شرع استفاده كند كه شارع هم چون عاقل است پس اين حكم را دارد ليكن مطلب از اين قرار نيست و مرحوم ميرزا(رحمه الله) از باب متمم جعل خواسته است مقدمه مفوته را واجب شرعى كند يعنى منشا وجوب را غرض مولا قرار داده است نه حكم به وجوب اطاعت مولى ولذا متعلق اين وجوب ذات مقدمه مفوته است نه عنوان اطاعت و عدم تفويت غرض مولى يعنى جعل وجوب متمم مثل جعل وجوب نفسى بر خود ذى المقدمه است كه نشأت گرفته از غرض مولى است كه هرجا نتواند با يك جعل غرضش را تامين كند ـ ولى با دو جعل مى تواند آن را تامين نمايد ـ دو جعل مى كند يكى اصلى و ديگرى متمم آن و اين ربطى به حكم عقل ندارد. همانگونه كه اگر واجب معلق و يا مشروط به شرط متأخر ممكن بود وجوبش را از قبل فعلى قرار مى داد و جعل مى كرد تا مقدمه مفوته نيز واجب شرعى مى شد ـ و لو به وجوب غيرى ـ همچنين مى تواند به جاى آن در صورت عدم امكان واجب معلق و مشروط به شرط متأخر متمم جعل قرار دهد و اين وجوب مولوى است همانند وجوب صوم ولهذا متعلقش ذات مقدمه مفوته است نه عنوان اطاعت وعدم تفويت كه موضوع حكم عقل است و اين چنين جعل متممى مانند متمم جعل در بحث اوامر تعبدى است و به همان ملاك و نكته است كه عبارت است از عدم تمكن مولى از طريق يك جعل بر حفظ و تامين فعل مقيدى كه مورد غرض است كه قهراً ناچار شده دو جعل آن را انجام دهد و در حقيقت مولى با جعل متمم مى فهماند كه راضى به فوت واجب در وقت به جهت ترك مقدمه مفوته و عجز مكلف از آن در وقت نيست و همچنين اين كه ملاك در وقت فعلى است و چنين وجوبى جعلش نه لغو است و نه محال، زيرا كه از باب ملازمه با حكم عقل و بر عنوان اطاعت نيست تا تسلسل يا لغويت داشته باشد. البته ممكن بود كه مولى أمر نمى كرد وتنها اخبار ازفعليت ملاك و اين كه قدرت در وقت شرط اتصاف نيست، مى داد و همين مقدار از براى حكم عقل به وجوب مقدمه مفوته كافى بود ليكن بيان اين مطلب با أمر و جعل متمم نيز معقول است و محال نيست همانگونه كه ممكن است مولى نسبت به أصل ملاك هم  أمر و جعل نكند و با اخبار به آن موضوع حكم عقل به وجوب اطاعت را ايجاد كند زيرا كه قبلاً گفتيم ابراز داشتن غرض و خواستن آن از طرف مولى هم در منجزيت و وجوب اطاعت كافى است و نيازى به جعل و اعتبار ندارد هر چند در قضاياى حقيقيه نزد عقلا از طريق جعل و اعتبار انجام مى گيرد. بنابراين وجوب شرعى مقدمه مفوته از طريق متمم جعل فى نفسه معقول است و قياس آن به أوامر به اطاعت كه ارشادى است صحيح نمى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (250) 08/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 250  دوشنبه 8/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم وجه ششم وجه ششم از وجوه اثبات وجوب مقدمه مفوته بيان شد و گفته شد اين وجه حتى اگر زمان استقبالى، قيد اتصاف به ملاك باشد و ملاك واجب هم بعد از تحقق زمان استقبالى فعليت پيدا كند بازهم مقدمات مفوته قبل از وقت عقلاً واجب مى باشد چون عقل مى گويد اگر فعلى شدن ملاك مولا در آينده قطعى است و چنانچه مقدمه را انجام ندهى نمى توانى در وقت انجام دهى بايد مقدمه را از قبل انجام بدهى والا به سوء اختيار خودت غرض و ملاك مولا را تفويت كردى و تفويت به سوء اختيار مانع از عقاب نمى شود گرچه وجوب فعلى نشود ولى استحقاق عقاب را دارى مرحوم ميرزا(رحمه الله) فرمودند كه مولى مى تواند در اين جا متمم جعل قرار دهد و علاوه بر وجوب عقلى وجوب شرعى هم داشته باشد و اشكال مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) را نيز مطرح كرده و پاسخ داديم. اشكال شهيد صدر(رحمه الله) اشكال شهيد صدر(رحمه الله) بر اصل اين وجوه است كه در حقيقت مرجع اشكال بر وجه ششم و وجه دوم است چون وجوه ديگر مبتنى بر اين بود كه ملاك از قبل فعلى باشد و زمان استقبالى شرط اتصاف نباشد ولى ملاك در اين دو وجه، بعد از زمان آينده فعلى مى شود. توضيح اشكال ايشان مى گويد كه در اين وجه گفته اند كه اگر چه ملاك بعد مى آيد ـ چون زمان، شرط اتصاف است ـ وليكن چون از قبل مى دانيم كه آن شرط فعلى مى شود عقل حكم به اتيان مقدمه مى نمايد اين مطلب روح مشكل را حل نمى كند چون مقدمات مفوته در مراد تكوينى هم دخيل است و مختصّ اراده تشريعيه نيست مانند كسى كه به بيابان مى رود كه اگر قبل از وقت آب بر ندارد بعداً كه تشنه مى شود قدرت بر آب را ندارد اين مقدمه مفوته مى شود كه تشنگى و نياز به آب خوردن در آن فعلى نيست و مشروط به تشنگى در وقت آينده است ولى مقدمه مفوته اى كه برداشتن آب بوده از قبل است . اين مطلب كه اصوليون مى گويند: عقل حكم به وجوب مقدمه مفوته مى كند و مرحوم نائينى(رحمه الله) متمم جعل و وجوب شرعى را هم اضافه كرده است ديگر نمى توانند در مقدمه مفوته مراد تكوينى به آن ملتزم شوند زيرا در آنجا بحث از مولا و عبد نيست تا عقل به استحقاق عقوبت حكم كند و يا شارع متمم جعل قرار دهد بلكه به اراده تكوينى به مقدمه نياز داريم حال مى پرسيم مريد در اراده تكوينى، قبل از فعلى شدن ملاك و اراده نفسى، آيا اراده به مقدمات مفوته را دارد يا نه؟ اگر بگوئيد اراده دارد چگونه توجيه مى شود در حالى كه اراده نفسى موجود نيست و اراده غيرى تابع اراده نفسى است و اگر اراده به مقدمه مفوته ندارد لازمه اش اين است كه اگر مولا چنين اراده استقبالى معلق بر تحقق شرط را داشته باشد خودش به سوى مقدمه مفوته حركت نمى كند كه در اين صورت اگر اراده تشريعى هم بنمايد بر عبد واجب نيست عقلاً آن را انجام دهد. دليل مدعاى مذكور دليل آن اين است كه: تحريك مولوى بيش از تصدى خود مولى و تحرك تكوينى وى نيست بدين معنا كه مولى مى خواهد در حقيقت در اراده تشريعى عبد را با استفاده از قانون مولويت، جايگزين خودش كند و دائره تحريك مولوى به اندازه تصدى مولوى است كه دائره اين تصدى نيز به اندازه تصدى در اراده تكوينى است كه اگر مولى خودش در صدد تحصيل بر مى آمد انجام مى داد نه بيشتر از آن پس در چنين فرضى حكم عقل هم نيست. لهذا بايستى مشكل خواستن مقدمات مفوته قبل از فعليت اراده نفسى و قبل از وقت در اراده تكوينى حل بشود كه اگر مولى در اراده تكوينى دنبال مقدمات مفوته نرود حكم عقل هم در اراده تشريعى او به وجوب مقدمه مفوته نخواهد بود و همچنين حكم شرع هم به نحو متمم جعل يا جعل واجب مشروط به شرط متأخر نخواهد بود چون اين ها همه مقدمات تكوينى از طرف جاعل بوده كه انجام مى گيرد و همه متوقف بر وجود اراده غيرى به مقدمات مفوته قبل از وقت است و اگر كه اراده غيرى قبل از وقت اراده نفسى حاصل مى شود اين خلاف ملازمه بين دو اراده است . پس اصل اشكال را بايد از آنجا حل كرد كه اگر حل شد ـ و در باب اراده تكوينى گفتيم اراده غيرى به مقدمه مفوته قبل از فعلى شدن اراده نفسى تعلق مى گيرد و تفكيك بين اراده غيرى مقدمه و اراده نفسى ذى المقدمه را در فعليت قبول كرديم ـ در اين صورت ديگر نياز به وجه ششم نخواهيم داشت و در حقيقت قائل به اراده وجوب غيرى مقدمه مفوته شديم ـ همانند مقدمات در داخل وقت ـ و ديگر نه نياز به متمم جعل داريم و نه به حكم عقل ديگرى غير از حكم عقل به اطاعت وجوب و اراده نفسى مولى بلكه خود آن وجوب نفسى كه بعد مى آيد خطاباً يا ملاكاً و ارادةً اقتضا وجوب غيرى مقدمات مفوته اش را از قبل خواهد داشت و امر به آنها نيز مانند أمر به مقدمات در وقت است كه أمر غيرى شرعى و يا شرطى است مانند أمر به وضوء در آيه شريفه (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...) و نيازى نيست كه أمر به غسل محدث قبل از فجر را بر ارشاد به حكم عقل و يا متمم جعل حمل نماييم. حاصل اينكه در اراده تكوينى اگر اراده نفسى استقبالى مستلزم اراده مقدمات قبل از وقت نمى باشد و تنها مقدمات بعد از فعليت، اراده را مى طلبد در اين صورت مى گوييم عقل در مقدمات مفوته شرعى هم بيش از اين را واجب الاطاعه نمى كند و اطاعت مولا به اندازه اى كه تصدى كرده و مى كند لازم است و اگر كه اراده استقبالى مستلزم اراده غيرى قبل از وقت است معنايش اين است كه اراده تشريعى و امر به ذى المقدمه هم با اينكه بعد فعلى مى شود باعث وجوب غيرى مقدمات قبل از وقت هم مى شود و اين بدان معناست كه وجوب غيرى در فعليت تابع وجوب نفسى نيست يعنى وجوب و اراده غيرى را دارد وليكن وجوب و اراده نفسى بعد مى آيد گفته مى شود كه اين مطلب محال است زيرا كه اراده غيرى تابع اراده نفسى و ملازم با آن است . پاسخ شهيد صدر(رحمه الله) به اشكال سپس شهيد صدر(رحمه الله) پاسخ مى دهد كه در حل اين اشكال بايد يكى از مبانى گذشته را قبول كرد يا مبناى شيخ را كه مى فرمود در واجب مشروط هميشه شرط، قيد مراد است و شرط  اراده نيست كه ما قبلاً اين مبنا را رد كرديم و گفتيم خلاف وجدان و برهان است و اراده فعلى نيست و بعد مى آيد و از قبل اراده نيست و يا مبناى مرحوم محقق عراقى(رحمه الله)را اختيار كنيم كه مى فرمود لحاظ اراده در فعليت اراده شرط است و چون لحاظ فعلى است پس اراده هم فعلى است كه عرض كرديم اين مطلب مرحوم محقق عراقى(رحمه الله) در عالم اراده معقول نيست و يا بايستى وجه سومى را كه شهيد صدر(رحمه الله)تحليل كرده و اختيار كردند، بپذيريم كه فرمودند جامع بين عدم الشرط مانند تشنه نبودن و جزاء على تقدير الشرط يعنى آب خوردن متعلق اراده فعلى است كه در اين مثال از آن به اراده جامع ارتواء تعبير مى كردند و اين اراده فعلى است و خواستن آب در فرض عطش، خواستن ديگرى است كه از آن مشتق مى شود و در حقيقت ارادات غيرى است كه يا تشنه نشود و يا اگر تشنه شد آب داشته باشد تا آن جامع ارتواء كه مراد فعلى نفسى وأصلى است محفوظ بماند و در اين صورت ديگر جدائى ميان اراده نفسى و غيرى در فعليت نخواهد بود و بدين ترتيب آن تحليل، مشكل را حل مى كند و مقدمات مفوته مانند مقدمات در وقت واجب به وجوب غيرى شرعى خواهد شد و فرقى با آنها نخواهد داشت و نيازى به حكم عقلى ديگرى و يا متمم جعل شرعى هم نخواهيم داشت. نظر مختار ما درگذشته عرض كرديم كه اين مقدار هم نياز نداريم يعنى وجود اراده نفسى به جامع بين عدم الشرط و جزاى على تقدير الشرط را هم نياز نداريم و گفتيم وجدان ما چنين حكمى نمى كند كه همه جا چنين اراده اى را داشته باشيم و عرض كرديم كه نفس علم به فعلى شدن اراده و ملاك در آينده ـ مثل تشنگى در سفر آينده ـ كافى است كه شخص عاقل مقدمه را از قبل اراده كند و اين بدان معنا است كه منظور از آنچه گفته شده است كه اراده غيرى تابع اراده نفسى است و با هم ملازمه دارند اين نيست كه زمان فعليت هر دو بايد يك زمان باشد بلكه به اين معناست كه هر وقت اراده و ملاك نفسى را احراز كند كه فعليت پيدا مى كند ـ چه در حال و چه در آينده ـ و متعلق آن اراده متوقف بر مقدمه اى باشد كه بايد انجام بگيرد ـ چه بعد از وقت و چه قبل از وقت ـ به نحوى كه اگر انجام ندهد بعد نمى تواند آن را انجام دهد در اينجا آن مقدمه را اراده مى كند كه اين اراده غيرى و مقدمى است و تلازم به اين مقدار است و نه بيشتر و اين امرى وجدانى و روشن است. خلاصه در تعلق اراده غيرى به مقدمه مفوته و علم و آگاهى به تحقق اراده نفسى ـ و لو در آينده ـ كافى است و عاقلى كه مى داند اگر از حالا مقدمه را انجام ندهد بعداً نمى تواند نيازى را كه فعلى خواهد شد، رفع كند قطعاً از الان اراده به آن مقدمه پيدا خواهد كرد و در مثال تشنگى آب را از قبل آماده مى كند و اين لازمه اش تعلق وجوب غيرى در اراده تشريعى به مقدمه مفوته است همانند مقدمات بعد از دخول وقت و در حقيقت طبق آنچه ما عرض كرديم نه به متمم جعل نياز داريم و نه حكم عقلى ديگر و نه به اراده سومى غير از همان اراده تشريعى كه بعد از دخول وقت فعلى مى شود نياز داريم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (251) 09/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 251  سه شنبه 9/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم بحث ثبوتى در مقدمات مفوته بحث ثبوتى مقدمات مفوته تمام شد و وجوهى كه براى اثبات وجوب مقدمه مفوته كه قبل از وقت واجب، تصوير مى شد گذشت كه يكى وجوب مشروط به شرط متاخر بود و يكى واجب معلق كه در اين دو وجه وجوب قبل از زمان واجب فعلى بود و مقدمه مفوته نيز واجب غيرى خواهد شد ـ همانند ساير مقدمات ـ و 4 وجه ديگر هم گذشت كه اين شش وجه ثبوتى از براى تصوير وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت واجب است.  بحث اثباتى در وجوب مقدمات مفوته بحث مهمتر بحث اثباتى است كه جائى كه ما واجبى را در وقت آينده داريم و به گونه است كه بايد برخى از مقدمات، قبل از وقت انجام بگيرد و اگر انجام نگيرد مكلف نمى تواند آنها را در وقت انجام دهد آيا در همه جا لازم است كه آن مقدمات را از قبل انجام دهد ـ يعنى أصل وجوب مقدمات مفوته است يا نه؟ ـ و اين مطلب به بحث اثباتى نياز دارد و بايد يكى از وجوه شش گانه سابق اثبات شود كه عمده وجوه گذشته به 4 وجه بر مى گشت 1) واجب معلق بود كه شخص قائل به واجب معلق شود و از دليل هم استفاده كند 2) وجه ديگر هم واجب مشروط به شرط متأخر بود كه در آن زمان به نحو شرط متاخر اخذ شده باشد و وجوب از قبل باشد كه اگر ظاهر دليل اين گونه باشد هم بحث ثبوتى درست مى شود و هم اثباتى و اشكالى پيش نمى آيد مثل آيه مربوط به حج و يا وجوب روزه ماه مبارك رمضان كه گفته اند در اين كه وجوب از قبل وقت واجب مى آيد ظهور دارد يعنى در حج گفته شده است كه ظاهر دليل اين است كه وجوب از زمان استطاعت فعلى مى شود همچنين ظاهر دليل وجوب روزه در ماه رمضان اين است كه اگر هلال ماه روايت شود روزه كل ماه واجب مى شود حال يا به نحو واجب معلق و يا واجب مشروط به شرط متأخر . بنابر اين هر وقت دليل ظهور داشت در تقدم وجوب و ما به امكان واجب معلق يا مشروط به شرط متأخر قائل شديم، مقدمات مفوته واجب مى شود اما اگر دليل ظهور داشت كه زمان وجوب همان زمان واجب است ـ مثل اكثر اوامر موقت به وقت ـ مانند اوقات نمازها كه ظاهرش اين است كه وجوب نماز فريضه در هر وقتى بعد از دخول آن وقت است (اقم الصلاة لدلوك الشمس) در اينجا ديگر دو وجه اول جارى نيست . تصوير مقدمات مفوته در دو وجه پنجم و ششم دو وجه پنجم و ششم كه يكى آن بود كه ملاك، قبل از وقت فعلى بوده و زمان قيد استيفا آن باشد و يا اگر زمان قيد اتصاف ملاك هم باشد ولى مى دانيم فعلى خواهد شد قبلاً عرض شد طبق اين دو وجه، مقدمات مفوته قبل از وقت در صورتى فعلى خواهد شد كه قدرت بر واجب در وقت شرط اتصاف نباشد و الا ترك مقدمه مفوته از وقت رافع موضوع ملاك خواهد شد كه تفويت ملاك نيست.  مبناى جريان دو وجه و مقتضاى اصل عملى جريان اين دو وجه مبتنى است بر اين كه  فعليت ملاك در حال يا آينده براى مكلف محرز شود و احراز آن متوقف بر احراز عدم دخالت قدرت در زمان وجوب در ملاك است و اين مطلب قابل احراز نيست مگر اينكه دليل خاص بيايد و آن را ثابت كند، زيرا كه دليل خطاب به قيد قدرت مقيد است يعنى وجوب در زمانى فعلى مى شود كه واجب در آن زمان مقدور باشد و اين بدان معنا خواهد بود كه مثلاً مقدوريت نماز ظهر در وقت زوال، شرط وجوب آن است و اگر مكلف قادر بر نماز با وضو در وقت نباشد وجوب و تكليف به آن فعلى نخواهد شد و با عدم دليل بر فعلى شدن وجوب، دليلى بر فعلى بودن ملاك نخواهد داشت زيرا كه دليل مستقلى بر ملاكات احكام نداريم و دليل ملاك همان دليل أمر و وجوب است كه اگر كسى كه در وقت قادر بر وضوء نيست مشمول دليل امر نباشد اثبات فعليت ملاك هم متعذر خواهد شد و در نتيجه در آن شك مى كنيم و شك در فعليت ملاك، مانند شك در فعليت وجوب است كه مجراى أصل برائت مى باشد. لهذا مقتضاى اصل عملى عدم وجوب   مقدمات مفوته خواهد بود مگر اينكه دليل خاص بر آن دلالت كند. حاصل آن كه شايد قدرت همچنانكه در فعليت وجوب، شرط و دخيل است در ملاك آن هم دخيل باشد و ما اغراض مولا را نمى دانيم مخصوصاً در عبادات و وقتى فعليت ملاك هم مشكوك شد از آن برائت جارى مى شود بنابر اين وجوب مقدمه مفوته اثابتا در واجباتى كه وجوب آنها مشروط به وقت است و وجوب مقرون به زمان واجب است ـ كه اغلب واجبات موقته از اين قبيل است ـ در صورتى ثابت مى شود كه احراز شود قدرت بر واجب در وقت، شرط اتصاف نباشدو با مقيّد بودن خطابات شرعى به قيد قدرت و فعلى نبودن تكليف در موارد عجز دليلى بر فعليت ملاك در وقت نخواهيم داشت و در نتيجه تفويت ملاك مشكوك خواهد شد كه مجراى اصل برائت خواهد بود. اين بيان فنى و صحيح است ليكن در مقابل آن ممكن است تشبث به تقريباتى از براى اثبات وجوب مقدمات مفوته بشود كه ذيلاً به آنها مى پردازيم. تقريباتى براى اثبات وجوب مقدمات مفوته تقريب اول: اينكه گفته شود قدرت شرط تنجز تكليف است نه شرط فعليت آن بنابراين هم ملاك و هم وجوب با دخول وقت بر مكلف فعلى خواهد شد و چون مكلف قبل از وقت مى داند كه وجوب و ملاكش در وقت فعلى خواهد بود و با انجام مقدمه مفوته قدرت بر تحصيل و عدم تفويت آن را دارد لهذا چنين تكليفى بر مكلف از قبل از وقت منجز خواهد بود و تفويت آن معصيت است زيرا كه بر عدم تفويت قدرت دارد. نقد تقريب اول  اين تقريب در صورتى صحيح است كه مبناى آن را قبول كنيم ليكن مبنايش صحيح نيست زيرا كه قدرت ـ همانگونه كه در محل خودش اثبات شده است ـ شرط فعليت وجوب است.  تقريب دوم: تمسك به مدلول التزامى خطاب است زيرا كه دليل خطاب دو مدلول دارد 1) مدلول مطابقى آن كه وجوب و تكليف است و 2) مدلول التزامى آن كه ملاك و غرض مولى از تكليف است و دليل شرطيت قدرت در تكاليف تنها مدلول مطابقى خطاب را تقييد زده و موارد عجز را از آن خارج مى سازد و اما مدلول التزامى كه وجوب ملاك است حتى در موارد عجز هم باقى مى ماند زيرا كه با عجز منافاتى ندارد و ممكن است كه ملاك اوسع از وجوب باشد و سقوط مدلول مطابقى دليل خطاب از حجيت مستلزم سقوط مدلول التزامى آن نمى باشد. حاصل اينكه اگر قدرت را شرط تكليف هم بدانيم اما دلالت التزامى تابع دلالت مطابقى در حجيت نيست و مدلول التزامى دليل خطاب بر اطلاق خود باقى مى ماند و مى توان با آن ملاك را احراز نمود و در نتيجه مقدمات مفوته قبل از وقت هم واجب مى شود . نقد تقريب دوم اين تقريب ناتمام است زيرا كه: اولاً: بر عدم تبعيت  دلالت التزامى از دلالت مطابقى در حجيت مبتنى است و اين را خيلى ها قبول ندارند و مى گويند دلالت التزامى در حجيت تابع، دلالت مطابقى است همانگونه كه در بحث تعارض ادله اثبات خواهيم كرد. ثانياً: كسى كه استقلال دلالت التزامى را هم در حجيت قائل شود نمى تواند از آن، در اين جواب استفاده كند زيرا كه قيد قدرت و عدم عجز در خطابات بمثابه مقيد متصل است نه منفصل يعنى اگر مقيد تنها ادله شرعى مثل حديث رفع و رفع اضطرار و امثال آن بود اينها مقيدات منفصل مى باشند وليكن دليل شرطيت قدرت منحصر در ادله شرعى نيست بلكه در جاى خود ثابت شده است كه اصلاً دليل خطاب نسبت به مورد عجز اطلاق ندارد زيرا كه حكم عقلى به قبح تكليف به غير مقدور و امثال آن، حكم بديهى و متصل به خطاب است و اساساً بعث و تحريك در موارد عجز معقول نيست. لهذا مدلول مطابقى دليل خطاب در بيش از موارد قدرت منعقد نمى شود و ذاتاً نسبت به موارد عجز اطلاق ندارد بدون شك دلالت التزامى در انعقاد تابع دلالت مطابقى مى باشد يعنى موردى را كه مدلول مطابقى ذاتاً شامل نيست مدلول التزامى نيز نسبت به آن مورد شكل نمى گيرد تا حجت باشد و به عبارت ديگر عدم تبعيت دلالت التزامى از مطابقى در حجيت است نه در انعقاد و ذاتاً و اين عدم تبعيت در مقيدات و مخصصات منفصل قابل استفاده است نه در مقيدات متصل كه رافع أصل ظهور و انعقاد دلالت مى شد بنابراين تقريب دوم نيز قابل قبول نمى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (252) 14/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 252 يكشنبه 14/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم بحث اثباتى در وجوب مقدمات مفوته بحث در مقام اثبات وجوب مقدمات مفوته بود و عرض شد كه اگر قدرت در وقت، شرط اتصاف باشد در صورتى كه مقدمه مفوته را در وقت انجام ندهد اصلاً حاجت و ملاك فعلى نمى شود و مثلاً در فرض تشنگى اصلاً مولا تشنه اش نمى شود و اين تفويت نيست تا گفته شود عقلاً قبيح است و يا شرعاً واجب غيرى است پس در صورتى كه مقدمه مفوته را قبل از وقت انجام ندهيم شك مى كنيم كه آيا ملاك تفويت شده است يا نه؟ اصل برائت جارى مى كنيم. تقريبات ذكر شده در اثبات وجوب مقدمات مفوته عرض شد در مقابل اين بيان تقريباتى از براى اثبات وجوب مقدمه مفوته و عدم دخل قدرت در ملاك ذكر شده است كه دو تقريب را قبلاً ذكر كرده ايم الف) بيان اين بود كه قدرت شرط در تكليف نيست بلكه در تنجز عقلى شرط است كه لازمه اش فعليت ملاك و هم خطاب در وقت است و در نتيجه تفويت ملاك بلكه خطاب هم صادق است و اين تفويت جايز نيست ب) يك وجه هم تمسك به دلالت التزامى بود به اين صورت كه هر خطابى يك مدلول مطابقى دارد كه وجوب است و يك مدلول التزامى دارد  كه ملاك است و آنچه به سبب عجز ساقط مى شود مدلول مطابقى است نه التزامى و اين وجه بر عدم تبعيت دلالت التزامى از دلالت مطابقى در حجيت مبتنى است و چنانچه ملاك فعلى شد عقل حكم مى كند كه تعجيزش قبيح است. خدشه در دو تقريب مذكور هر دو وجه تمام نبود أما وجه اول چون ما قدرت را تنها در تنجز عقلى شرط نمى دانيم بلكه در وجوب هم شرط مى دانيم و أما وجه دوم چون تبعيت دو دلالت در حجيت درست است و اگر عدم تبعيت هم درست باشد در جائى است كه مقيد منفصل باشد نه متصل و اين جا مقيد كالتمصل است چون اشتراط خطابات به قدرت، حكم عقل بديهى و يا ظهور عرفى بوده و همچنين رافع اصل انعقاد اطلاق در مدلول مطابقى است و لذا گفته مى شود در موارد عجز، خطابات شارع اطلاق ندارد نه اينكه اطلاق دارد وليكن حجت نيست بلكه اطلاق ندارد و تبعيت مدلول التزامى از مدلول مطابقى در انعقاد را ـ يعنى در ذات دلالت ـ كسى انكار نكرده است و سعه و ضيق مدلول التزامى تابع سعه و ضيق مدلول مطابقى است و جائى كه مدلول مطابقى نيست مدلول التزامى هم نيست پس اگر مقيد قدرت را كالمتصل قرار داديم اصلاً دلالت التزامى بر ملاك در موارد عجز شكل نمى گيرد. وجه يا تقريب سوم در اثبات وجوب مقدمه مفوته اين وجه تمسك به مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) در باب اثبات ملاك است. مرحوم ميرزا(رحمه الله) تبعيت را قبول دارد به اين نحو كه مدلول التزامى همچنان كه ذاتاً تابع مدلول مطابقى است در حجيت هم تابع آن است ولى بيانى ديگر دارد كه ملاك را در موارد عجز با آن بيان ثابت مى كند و مى گويد با اين كه در موارد عجز وجوب نيست ولى مى توان ملاك را ثابت كرد امّا با اطلاق ماده به لحاظ ملاك. توضيح بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله) ايشان مى فرمايد هر امرى يك ماده دارد كه متعلق امر است و يك هيئت دارد كه بر ماده عارض مى شود و وجوب را بر آن ثابت مى كند ليكن اين به حسب لفظ است اما به حسب عالم ثبوت و معنا، ماده مثل موضوع بوده و مدلول هيئت، مثل محمول است و (صلّ) يعنى (الصلاة واجبة) و (أزل النجاسة عن المسجد) يعنى (ازالة النجاسة عن المسجد واجبة) و اين ماده، همچنان كه موضوع وجوب است كه از هيئت استفاده مى شود، موضوع ملاك و غرض هم هست چون اوامر تابع غرض و ملاك هستند پس عرفا موضوع دو محمول است يكى اين كه (اين واجب است) و ديگرى اين كه (غرض آمر در آن است). لهذا در خطابات لبّا دو محمول داريم 1) محمول ايجاب و بعث است و 2) محمول غرض و ملاك است و دليل مقيد كه مى گويد قدرت شرط  است و عجز مانع بوده، به لحاظ محمول اول است و آن را قيد مى زند چون بعث به شىء غير مقدور لغو است ولذا بعث و تحريك كه وجوب است مخصوص به حصه مقدور است ولى اطلاق محمول دوم كه ملاك است باقى است و ماده آن غرض را دارد ـ چه وجوب باشد و چه نباشد ـ زيرا كه ملاك امر تكوينى است و مى تواند در حصه غير مقدوره هم باشد پس مى توان به اطلاق ماده از براى حصه غير مقدوره تمسك كرد و غرض و ملاك را در آن اثبات نمود و اين معنايش عدم دخالت قدرت در ملاك است و در مانحن فيه با اطلاق ماده، فعليت ملاك را احراز مى كنيم و در نتيجه مقدمه مفوته هم واجب خواهد شد. نقد بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله) اولاً: كبراى اين بيان تمام نيست و در بحث ضد خواهد آمد كه از خطابات و اوامر دو محمول استفاده نمى شود بلكه يك محمول بيشتر نيست و همان وجوب است و ضمناً غرض، از باب دلالت التزامى است و تمسك به آن بازگشت به وجه دوم است كه قبلاً آن را رد كرديم و ثانياً: اگر كسى هم قائل به اطلاق ماده شود ـ مانند مرحوم ميرزا(رحمه الله)ـ اين بيان در جائى است كه اصل وجوب بر مكلف فعلى باشد وليكن برخى از حصص واجب مقدور نباشد مانند نماز در مكان مغصوب كه مصلى نسبت به غصب جاهل است بنابر امتناع يا نماز در وقت وجوب ازاله كه فورى است بنابر امتناع ترتب كه وجوب نماز اصلش بر مكلف فعلى مى باشد وليكن مكلف حصه غير مقدوره را ـ ولو شرعاً ـ  انجام مى دهد و يا در موارد صدور فعل واجب بدون اختيار از مكلف كه در اين موارد مرحوم ميرزا(رحمه الله)به اطلاق ماده و متعلق أمرى كه كه بر مكلف فعلى است از براى حصه غير مقدوره تمسك كرده است وليكن در مانحن فيه اصل وجوب بر مكلف فعلى نيست و در اينجا نمى شود به اطلاق ماده تمسك كرد زيرا كه أصل وجوب و أمر شامل مكلف نمى باشد تا بشود به اطلاق ماده اش تمسك نمود. وجه يا تقريب چهارم 4 ـ وجه چهارم تمسك به دلالت التزامى عرفى است نه عقلى يعنى ممكن است كسى بگويد قدرت نزد عرف و عقلا در ملاكات دخيل نيست و تنها در استيفاى آنها دخيل است و به عبارت ديگر ملاكات در أوامر عرفى قائم به خود فعل است و ملاك با عجز و عدم مقدوريت فعل از بين نمى برد بلكه عجز باعث مى شود كه آمر نتواند مكلف را تحريك كرده و بر او فعل را واجب كند و اين يك فهم عرفى است كه در اوامر عرفى اين گونه نيست كه با عجز ملاكات رفع شوند و اگر كسى اين مطلب را قبول كرد آن را بر خطابات شرعى نيز پياده كرده و مى تواند بگويد خطابات شرعى هم بر آن حمل مى شود و شارع هم كه مى گويد (صلّ مع الوضوء) مصلحت و غرضى در فعل آن وضوء است حتى اگر مكلف بر آن قادر نباشد. پس قدرت در ملاك دخيل نيست و تنها در فعليت وجوب دخيل است و ملاكات آن در موارد عجز هم فعلى هستند و اين دلالت التزامى عرفى اصل خطاب خواهد شد كه حجت است و مدلول مطابقى آن كه اصل خطاب است در موارد مقدور بودن واجب ثابت است و از حجيت ساقط نيست تا دلالت التزامى هم ساقط شود. نقد تقريب چهارم اين بيان هم تمام نيست به جهت اين كه اگر اين مطلب در خطابات عرفى هم درست باشد در تكاليف و خطابات شارع كه تكاليفش با تكاليف عرف فرق دارد تمام نيست و تكاليف شرعى را نمى شود بر تكاليف عرفى حمل كرد مگر در مواردى كه قرينه اى بر آن باشد و يا از خارج معلوم باشد كه ملاك در فرض عجز هم فعلى است مانند وجوب حفظ نفس محترمه و امثال آن، أما در ساير موارد مخصوصاً در عبادات نمى توان گفت كه در مورد عاجز هم ملاك فعلى است. بنابراين در باب عبادات مثل وضو ممكن است در حق عاجز از وضوء ملاك هم فعلى نباشد و يا همان ملاك در تيمم باشد كه گفته است (التراب احد الطهورين) و اگر احتمال دخيل بودن در ملاك را هم بدهيم، همين كافى است تا اصل برائت جارى شود و در نتيجه مقدمه مفوته واجب نخواهد بود. حاصل اينكه وجه مذكور اگر قبول شود در موارد بخصوصى است كه قرينه اى باشد و يا علم داشته باشيم براين كه قدرت در ملاك دخالت ندارد و به شكل يك بيان كلى و أصل قابل قبول نمى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (253) 15/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 253 دوشنبه 15/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  مقتضاى اصل عملى در مقدمات مفوته بحث در اثبات وجوب مقدمه مفوته و اين كه مقدمات مفوته قبل از زمان واجب، واجب مى باشد يا خير، بود و همچنين به مقتضاى اصلى عملى اشاره شد و وجوهى ذكر شد مثلاً اگر احراز شود كه قدرت ـ كه شرط در تكليف است ـ در ملاك يك واجبى دخيل نيست و تنها شرط وجوب است، مقدمات مفوته قبل از وقت هم واجب مى شوند و به تمام وجوه مذكور، پاسخ داده شد كه در نتيجه فعليت ملاك محرز نيست زيرا كه قدرت در وجوب شرط شده است و وقتى قدرت نباشد وجوب هم فعلى نمى شود أما اينكه ملاك فعلى بوده يا نه مشكوك است و محرزى ندارد لهذا برائت جارى مى شود. وجه پنجم در اثبات وجوب مقدمات مفوته اين وجه كه شايد بهترين وجه باشد اين گونه بيان مى شود كه اساساً خطابات و ادله تكاليف مطلق هستند و قيد قدرت در آنها اخذ نشده است بله اگر لفظاً قيد قدرت بر واجب در زمان وجوب در آن اخذ شده باشد مثل دليل وجوب حج كه استطاعت در آن اخذ شده است در آنجا نمى توان گفت كه قدرت در ملاك دخيل نيست بلكه شايد در ملاك دخيل باشد و عقل هم در آنجا حكمى ندارد اما خطابات ديگرى كه قيد قدرت لفظاً در زمان واجب در آنها اخذ نشده است مثل (اقم الصلاه لدلوك الشمس) مطلق مى باشند و وجوب را حتى بر عاجز از قيد در وقت ثابت مى كند  وليكن از باب حكم عقل به قبح تكليف غير مقدور قدرت را شرط كرده ايم و اين حكم عقل از باب لغويت جعل وجوب بر عاجز است پس در هر جا به مقدارى كه جعل وجوب، لغو نباشد بايد به آن اطلاق لفظى خطاب أخذ نمود. حكم عقل و قدرت مكلف بر واجب چنانچه مكلف بر انجام مقدمه مفوته قبل از وقت قادر باشد جعل وجوب لغو نيست زيرا اثرش اين است كه چون مكلف مى تواند مقدمه مفوته را قبل از وقت انجام دهد، بر آن قدرت تحفظ خواهد نمود در نتيجه وجهى ندارد كه وجوب براى چنين شخصى ـ كه قدرت انجام مقدمات مفوته را قبل از وقت داشته است ـ بعد از تحقق وقت فعلى نشود و در چنين موردى اطلاق دليل وجوب به حكم عقل قيد نمى خورد و تنها در موردى قيد مى خورد كه فى نفسه مكلف بر فعل قادر نباشد و نتيجه اش اين خواهد شد كه هم وجوب و هم ملاكش در وقت فعلى خواهد شد و مكلف با ترك مقدمه مفوته به تعجيز خود اقدام نموده و هم وجوب و هم ملاك را تفويت كرده است اين مانند تعجيز بعد از وقت است كه در اين صورت مكلف عصيان كرده است. حاصل اين كه عقل به اين مقدار به لغويت حكم مى كند كه اگر در جائى، وجوب باشد كه اين وجوب به دليل عجز مكلف از قبل از وقت هيچ اثرى نداشته باشد چون كه مكلف قبل از وقت هم قادر نبوده، اطلاق وجوب لغو است نه بيشتر از آن پس جائى كه وجوب فعلى شده و داراى اثر هم باشد ـ مثل موارد مقدمات مفوته ديگر ـ در آنجا فعلى شدن اين تكليف عقلاً لغو نمى باشد پس وجهى براى حكم عقل به براى تقييد اطلاقات نداريم. شاهد مثال وجه پنجم شاهد بر اين مطلب اين است كه اگر مولا گفت (اذا جاءك زيد فاطعمه) عبد بايد غذا را از قبل تهيه كند چون اگر مهمان بيايد نمى تواند خريد نمايد و در اين جا كسى اين عذر عبد را ـ كه قبلاً اين فعل واجب نبوده و بعد هم به انجام آن قادر نبود ـ قبول نمى كند زيرا كه قدرت قبلى در فعليت وجوب اكرام در وقت آمدن ميهمان كافى است. اصل اولى در وجوب يا عدم وجوب مقدمات مفوته  مقيدات عقلى نوعى تصرف در خطاب شارع است و بايد حد آن به اندازه متيقن و ضرورى باشد نه بيشتر و مكلف در وقت دو نوع قدرت دارد 1) يك نوع قدرتى كه از ناحيه فعل خودش نيست كه اين قدرت عقلاً شرط در تكليف است و 2) يك نوع هم قدرتى كه معلول فعل خودش است و به جهت ترك مقدمه، اين قدرت را از خودش سلب كرده است و اين قدرت عقلاً شرط در تكليف نيست و در اينجا جعل وجوب بر مكلف لغو نيست و اثرش اين است كه مكلف را مجبور مى كند كه قدرت و مقدمات مفوته را حفظ كند و چنانچه تحفظ نكرد عصيان كرده است. پس اصل مقيديت قدرت از آنجا كه به دليل لفظى نيست بايد به مقدارى باشد كه ضرورت است كه چنين ضرورتى در موارد مقدمات مفوته وجود ندارد لهذا أصل اولى، وجوب مقدمات مفوته خواهد بود مگر اينكه يك دليلى لفظاً بر شرط بودن قدرت در زمان واجب دلالت نمايد. نقد وجه پنجم اين وجه در صورتى كه دليل قيديت قدرت صرفاً حكم عقل به لغويت باشد تمام است اما اگر مبناى استظهارى و عرفى داشته باشد مثل مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه شرط قدرت را در مجعولات شارع به تقريب ديگرى بيان كرده اند و اين را به قيد استظهارى اثباتى برگردانده اند كه اگر آن تمام شد ديگر  اين وجه تمام نيست. استظهار مرحوم ميرزا(رحمه الله) از قيديت قدرت ايشان مى گويد ظاهر خطابات و اوامر عرفى و شرعى اين است كه آمر براى تحريك و انبعاث مأمور، امر مى كند و تحريك به امر و هل دادن و ارسال مكلف به طرف ماموربه مفاد لفظ امر و يا ظهور حالى امر، است و مقام امر، مقام بعث و تحريك است كه اقتضا مى كند آن فعلى كه مكلف به سوى آن بعث و تحريك شده است برايش مقدور باشد و اين يك ظهور اثباتى و عرفى و عقلائى است نه بحث حكم عقل به لغويت و اين ظهور سبب مى شود أوامر نسبت به مواردى كه از ابتداى زمان فعليت أمر، فعل ماموربه مقدور مكلف نباشد اطلاق نداشته باشند هر چند قبل از زمان فعلى شدن أمر از ناحيه فعل مقدمات مفوته مقدور بوده است و در حقيقت اوامر مثل جائى مى شود كه لفظاً قيد مقدوريت در آنها اخذ شده باشد و كانّه گفته است (عند الزوال ان كنت قادرا على الصلاة مع الوضو فعليك الصلاة) كه شامل مكلف غير قادر در وقت ـ ولو اينكه عجزش به سبب ترك مقدمه مفوته قبل از وقت بوده ـ نمى شود يعنى ديگر وجوب و خطاب بر وى فعلى نمى باشد هر چند اگر ملاك وجوب فعلى باشد لكن ممكن است به جهت تفويت آن، عقاب شود ولى تكليفش فعلى نمى شود چون كه تحريك و تحرك از ابتداى زمان وجوب ممكن نيست و عرف فرقى بين دو نوع قدرت نمى گذارد و مى گويد كسى كه در زمان فعليت وجوب قادر به انبعاث نيست جعل وجوب بر وى عرفا لغو است هر چند لغويت عقلى نداشته باشد. نظر نهايى در اصل عملى و اولى بنابراين طبق اين مبنا در شرطيت قدرت در تكاليف ـ كه اين مبنا قابل قبول است ـ وجه مذكور تمام نخواهد بود زيرا كه أوامر در مورد كسى كه مقدمات مفوته را قبل از وقت انجام نداده است اطلاق نداشته و وجوب بر وى فعلى نخواهدشد و با عدم فعلى شدن وجوب دليلى بر فعلى بودن ملاك هم نخواهيم داشت و أصل برائت از تفويت جارى خواهد شد. بدين ترتيب أصل اولى در مقام اثبات، عدم وجوب مقدمات مفوته خواهد بود مگر اينكه سبق وجوب به نحو واجب معلق يا مشروط به شرط متأخر ثابت شود و يا فعليت ملاك و عدم دخل قدرت از ناحيه ترك مقدمه مفوته درملاك وجوب احراز شود كه البته ممكن است اين احراز از دليل برخى از واجبات شرعى و ملاكات آنها كه عرفيت دارد استفاده شود و يا درمورد واجباتى كه انجام آنها هميشه به تحصيل مقدماتى قبل از وقت واجب نياز دارد استفاده شود مانند سفر به مكه در وجوب حج أما اين گونه نيست كه در همه موارد چنين باشد ولهذا در فقه گفته مى شود كه وجوب مقدمات مفوته قبل از وقت وجوب نياز به دليل خاصى دارد و اين مطلب صحيح است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (254) 20/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 254 شنبه 20/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  تنبيهات عرض شد در ذيل بحث از واجب معلق تنبيهاتى را ذكر مى كنند. تنبيه اول: مقدمه مفوته بود كه گذشت. تنبيه دوم: اين تنبيه در وجوب تعلم احكام شرعى است كه بدون شك بر مكلف واجب است احكام مورد ابتلاء خود را ياد بگيرد و در اين جا بحث شده است كه اين وجوب تعلم از چه بابى است آيا از باب مقدمات مفوته است كه اگر تعلم احكام شرعى را ترك كند، زمانى كه به آن احكام مبتلى شد، واجب به سبب جهل از او فوت شود پس تعلم احكام مورد ابتلا قبل از وقت مقدمه مفوته است. كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) پيرامون تنبيه دوم مرحوم ميرزا(رحمه الله) فرموده است گرچه تعلم واجب است اما اين مصداق مقدمه مفوته نيست بلكه وجوب عقلى يا شرعى ديگرى است چون مقدمه مفوته آنجايى است كه با ترك آن، بعد كه فعل واجب فعليت پيدا مى كند ديگر براى مكلف مقدور نباشد مثل وضو يا غسل كه اگر قبل از وقت وضوء نگيرد در وقت امكان پذير نيست و اين مقدمه وجودى است كه با ترك آن وجود واجب در وقت ممتنع خواهد بود و از آنجا كه اين امتناع، بسوء الاختيار است معصيت بوده و مقدمات مفوته واجب مى گردد بنابراين موضوع مقدمات مفوته مقدمات وجودى است كه با ترك آن، مكلف در وقت قادر بر امتثال نيست اما تعلم احكام اين گونه نيست و عدم تعلم، قدرت مكلف را سلب نمى كند بلكه سبب مى شود كه وقت عمل طريقه اتيان عمل را نداند لكن قادر بر امتثال تكليف واقعى است ولى از باب جهل بالاختيار آن را ترك مى كند چون كيفيت عمل را نمى داند. پس ترك تعلم، رافع قدرت نيست و امتناع امتثال حاصل نمى شود بلكه ترك تعلم سبب جهل مى شود و لذا موضوع قاعده (الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار) قرار نمى گيرد. اصل عملى در وجوب تعلم البته وجوب تعلم در اين جا از اين باب كه بتواند احراز امتثال كند عقلى است و تركى كه سبب جهل ناشى از ترك تعلم است نه شرعاً عذر است و نه عقلاً و در باب اصول عمليه گفته مى شود كه جهل بدوى قبل از فحص و تعلم احكام معذر نيست و برائت شرعى يا عقلى جارى نمى شود و فحص و تعلم لازم است واين كه مى گويند تعلم واجب است از باب احتياط و منجزيت احكام واقعى است لهذا اگر امر شرعى هم داشته باشيم ـ كه اخبار وجوب تعلم وارد شده است ـ از آنها هم وجوب احتياط و وجوب طريقى تعلم استفاده مى شود . فرق وجوب تعلم با مقدمه مفوته اين وجوب اگر چه شرعى هم باشد با وجوب شرعى كه ميرزا(رحمه الله) در مقدمات مفوته فرموده است، فرق دارد چون وجوب مقدمه مفوته وجوب واقعى است و وجوب تعلم وجوب طريقى است نه واقعى، مثل امر شرعى به احتياط كه در باب دماء و نفوس گفته شده است يا بنابر قول اخباريون كه در شبهه تحريميه قائل به وجوب احتياط شرعى شده اند كه حكم شرعى نفسى طريقى است نه واقعى. اين تقسيم بندى ديگرى است كه حكم مولوى شرعى يا طريقى و ظاهرى است و يا واقعى و احكام ظاهرى چه ترخيصى و چه الزامى، طريقى هستند كه در موارد جهل و اشتباه، احكام و اغراض واقعى را حفظ مى كنند و خود حكم طريقى غرض مستقل ديگرى در مقابل غرض واقعى نمى باشد و لذا در صورت مخالفت، مكلف مستحق دو عقاب نمى شود و يك عقاب دارد. ما حصل كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى گويد وجوب تعلم وجوب طريقى است و مثل متمم جعلى كه در باب مقدمات مفوته قائل شدند، هر دو مولوى مى باشند ولى يكى طريقى و ديگرى واقعى است پس حاصل كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله)اين است كه تعلم، از باب منجزيت تكاليف قبل از فحص و تعلم، هم وجوب عقلى دارد و هم وجوب شرعى طريقى كه از روايات تعلم استفاده شده است ليكن از باب وجوب مقدمات مفوته كه وجوب شرعى واقعى است نمى باشد و اين كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) مطلب درستى است كه امر شرعى به تعلم، طريقى است نه واقعى . كلام محقق اردبيلى(رحمه الله) و نقد آن برخى مانند محقق اردبيلى(رحمه الله)گفته اند وجوب تعلم تكليف ديگرى است كه اين مطلب صحيح نيست و روشن است كه مكلف در موارد ترك تعلم، دو تا گناه مرتكب نشده است علاوه بر اين كه ظاهر روايات وجوب تعلم هم طريقيت حكم است زيرا در آنها اينگونه آمده است كه به مكلف گفته مى شود چرا عمل نكردى  و او مى گويد نمى دانستم كه به او مى گويند (هلا تعلمت) كه چرا ياد نگرفتى پس اول از عمل واقعى مى پرسند واين نشان مى دهد كه تعلم واجب مستقلى نيست و علت سؤال از ترك علم، ترك عمل است پس لسان روايات و فهم عرفى از آنها همان وجوب طريقى است كه مشهور استفاده كرده اند نه وجوب واقعى ديگرى. چند فرق ديگر از وجوب تعلم با مقدمه مفوته در كلام ميرزا(رحمه الله) سپس ايشان كه اين مطلب را مى فرمايد و مى خواهد وجوب تعلم را از مقدمه مفوته خارج كند دو اثر يا فرق ديگر را ذكر مى كند. فرق اول: اين كه وجوب مقدمه مفوته شرائطى داشت كه ملاك، مشروط به قدرت بعد از وقت نباشد و اين كه مكلف علم داشته باشد ملاك وجوب بعداً فعلى خواهد شد و قدرت شرط در اتصاف نباشد و در اين وجوب مقدمه مفوته دو قيد مذكور، لازم بود وليكن اين قيود در وجوب تعلم احكام لازم نيست و اگر مكلف احتمال ابتلاء به يك حكمى را بدهد باز هم تعلم احكام واجب مى شود مثلاً احتمال اين كه در آينده به نماز آيات مبتلى مى شود باعث مى شود كه تعلم نماز آيات بر او واجب و منجز شود يعنى احتمالش هم كافى است و مثل مقدمات مفوته نيست كه بايد آن را احراز كند. اين فرق درست است اگر چه محل اشكال هم قرار گرفته است كه وجوب تعلم هم مخصوص تكاليفى است كه علم به ابتلا به آن داشته باشد وليكن خواهد آمد كه وجوب تعلم اوسع از آن است. فرق دوم: اين كه عصيان واجب نفسى يا ترك مقدمه مفوته حاصل مى شود مثلاً وقتى كه آب را قبل از وقت بريزد و در وقت مى داند كه آب ندارد و يا در شب ماه رمضان غسل را ترك كند با اين ترك،  عصيان ذى المقدمه و واجب نفسى حاصل مى شود بر خلاف ترك تعلم قبل از ابتلاى به واجب، چون ترك تعلم موجب نمى شود كه واجب در وقتش ممتنع باشد و بايد ديد كه مكلف در وقت چگونه واجب را امتثال مى كند زيرا كه ممكن است اتفاقا واجب را درست انجام دهد كه ديگر عصيان حاصل نمى شود هر چند ممكن است تجرى كرده باشد كه اگر تجرى را باعث استحقاق عقوبت بدانيم، مستحق عقاب است اما عصيان با ترك تعلم حاصل نمى شود چون امتناع و ترك قهرى واجب به مجرد ترك تعلم حاصل نمى شود و اين با مقدمه مفوته كه مقدمه وجودى است فرق دارد يعنى اگر مقدمه مفوته را نياورد ـ مانند ريختن آب قبل از وقت ـ خود را از آوردن نماز با وضو در وقت عاجز كرده است و مثل اسباب و مسببات توليدى مى باشد كه با القاى شيئى در آتش، احراق حاصل مى شود و فعل اختيارى مكلف همين است و سوختن به طور قهرى توليد مى شود و عصيان با همان فعل سبب توليدى مكلف متحقق مى شود. نقد كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) چنانچه در مسببات توليدى، عصيان را با همان فعل سبب بدانيم فرق دوم هم صحيح است ولى اصل مطلب ايشان كه تعلم از مقدمات مفوته نيست محل اشكال واقع شده است كه البته به احتمال قوى ايشان متوجه آن بوده است و مطلب ايشان ناظر به مورد اشكال نبوده است يعنى ظاهر كلام ايشان كه گفته است تعلم احكام از مقدمات مفوته نيست على اطلاق درست نيست زيرا كه تعلم حكم به سه شكل در انجام تكليف مؤثر است . نوع اول:  اين كه تعلم، مقدمه علمى امتثال باشد يعنى اگر حكم مناسك را مثلاً ياد نگيرد نمى تواند احراز امتثال كند پس تعلم مناسك حج مقدمه علمى امتثال آنها مى شود و در مقدمه علمى احراز امتثال متوقف بر آن مقدمه است كه بدون آن مقدور نيست ولى ممكن است واجب واقعى بدون آن هم آورده شده باشد، و ترك تعلم در اين مورد با مقدمه مفوته فرق مى كند هر چند اين مقدمه ـ هم عقلاً و هم شرعاً ـ واجب است همانگونه كه گفته. نوع دوم: اينكه تعلم مقدمه وجودى واجبى قرار مى گيرد مثل تعلم اذكار و قرائت در برخى از واجبات عبادى مثلاً مكلف تا حمد را ياد نگيرد قادر بر نماز نيست چون بدون تعلم قرائت عربى و قرآن، عاجز از قرائت قرآن در نماز است و اين مثل تعلم صنعت است كه تا كسى آن را ياد نگيرد قادر بر آن صنعت نيست بنابر اين چنين تعلمى مقدمه وجودى واجب مى شود و مثل ساير مقدمات مفوته مى شود كه عرض كرديم بعيد است كه ميرزا(رحمه الله)متوجه اين نبوده باشد و اقرب آن است كه كلام ايشان ناظر به تعلم اصل احكام شرعى بوده است. نوع سوم: اين كه تعلم نه مقدمه وجودى و نه علمى باشد بلكه مقدمه تحصيل علم تفصيلى به امتثال باشد و آن جايى است كه اگر تعلم نكند مى تواند واجب واقعى را امتثال كند اما از باب احتياط مثل اين كه تعلم نكند كه سوره كامل واجب است يا واجب نيست ولى وقتى نماز مى خواند رجاء سوره كامل را بخواند و يا در مورد تردد سفر بين قصر و تمام اگر ترك تعلم كند مى تواند امتثال اجمالى كند و احتياطاً هر دو را بخواند وليكن اگر تعلم مى كرد امتثال تفصيلى مى نمود كه اگر كسى قائل به وجوب امتثال تفصيلى شد و امتثال اجمالى را با امكان امتثال تفصيلى مبطل عبادت دانست اين نوع تعلم هم از باب مقدمه واجب، واجب مى شود و داخل در نوع دوم تعلم يعنى مقدمه وجودى خواهد شد اما اگر دليل بر لزوم امتثال تفصيلى نداشته باشيم ـ كه نداريم ـ و تكرار در عبادت را با قصد رجاء و احتياط مبطل عبادت ندانيم ـ كه مشهور اين را قائلند ـ اين نوع مقدمه علمى نه عقلاً واجب است زيرا كه احراز امتثال شده است و نه شرعاً زيرا كه (هلا تعلمت) آن را نمى گيرد چون عمل به واجب شده است. بنابراين تعلم احكام شرعى  غالباً مقدمه علمى است يعنى مقدمه احراز امتثال قطعى است و نادراً هم مقدمه وجودى قرار مى گيرد و بعضاً هم مقدمه امتثال تفصيلى مى باشد و سومى عقلا و شرعاً واجب نيست و اولى عقلاً و شرعاً واجب است و دومى نيز از مصاديق مقدمه مفوته است كه قبلاً بحث شد حال در اين جهت بحث مى شود كه ترك تعلم در كجا منجز است عقلاً و شرعاً كه تفصيل آن خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (255) 21/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 255 يكشنبه 21/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در وجوب تعلم بود و اين كه آيا ترك تعلم، مقدمه مفوته هست يا خير؟ بيان شد كه در شبهات حكيمه اصل وجوب تعلم ثابت است و در آنها برائت جارى نيست و كليه احكام و شبهات حكميه قبل از فحص و تعلم عقلاً و شرعاً منجز است. بيان فروض مختلف وجوب تعلم حال بحث در اين است كه آيا در همه موارد ابتلاى به احكام، تعلم واجب است؟ حتى احكامى كه هنوز مكلف به آنها مبتلى نشده است و يا مخصوص جايى است كه معلوم و يا عام البلوى باشد و آيا قبل از ابتلاء هم تعلم آنها واجب است و يا وجوب تعلم بعد از ابتلاء به آن احكام، فعلى مى شود. بنابراين تعلم، فروض مختلفى دارد و لذا شهيد صدر(رحمه الله) كل اين فروض را در 5 بخش آورده و تقسيم بندى حاصرى نموده است. فرض اول: جائى است كه آن تكليف فعلى شده باشد مثلاً وجوب حج بر مكلف فعلى و منجز شده است ولى مكلف مناسك حج را بلد نيست و اگر ياد نگيرد در زمان حج نمى تواند آن را بياموزد در اين صورت آيا تعلم بر او واجب است؟ بدون شك در اينجا تعلم بر وى واجب است ـ چه تعلم، مقدمه وجودى مانند تعلم قرائت در نماز طواف باشد و چه مقدمه علمى كه ترك آن موجب عدم احراز امتثال قطعى مى گردد ـ زيرا كه وجوب آن تكليف فعلى و منجز شده است پس هم امتثال و هم احراز امتثال قطعى و فراغ قطعى آن تكليف، واجب است و اين ديگر از مقدمات مفوته نيست زيرا كه وجوب نيز فعلى شده است البته اگر مكلف بداند كه در زمان حج مى تواند تعلم نمايد و يا امتثال قطعى كند لازم نيست از قبل، مناسك را ياد بگيرد اما در فرض علم و يا احتمال عدم امكان تعلم در وقت واجب، وجوب تعلم ثابت و منجز است. پس جايى كه تكليف فعلى و منجز باشد هم مقدمات وجودى آن ـ كه اگر تعلم از آن مقدمات باشد ـ واجب مى شود مثلاً اگر تعلم نكند نمى تواند نماز طواف را بخواند و هم جائى كه تعلم مقدمه علمى است كه چنانچه ياد نگيرد ممكن است به سبب جهل، واجب از او فوت شود تعلم واجب است كه در صورت أخير وجوب تعلم، عقلى و شرعى طريقى است و در صورت اول وجوب تعلم غيرى واقعى است همانگونه كه مشروحاً گذشت. على اى حال وجوب تعلم در فرض اول، قدر متيقن ادله وجوب تعلم است. فرض دوم: اين است كه تكليف بعداً فعلى خواهد شد يعنى علم تفصيلى يا اجمالى داشته باشيم كه اين تكليف، در آينده مورد ابتلاى مكلف قرار مى گيرد مثلاً الان به نماز آيات، مبتلى نشده است ولى اجمالاً مى داند كه در آينده بدان مبتلى خواهد شد و اگر ياد نگيرد بعد از تحقق زلزله، نمى تواند نماز آيات را كه واجب فورى است بياموزد و بخواند. فروض شق دوم اين شق دو فرض دارد 1) اين كه علم دارد در زمان ابتلاى به واجب قدرت بر تعلم را نخواهد داشت و 2) اين كه احتمال مى دهد كه در زمان ابتلاى به واجب قادر بر تعلم نخواهد بود و در هر دو صورت هم عقلاً و هم شرعاً تعلم واجب مى شود و تنها صورتى كه از اين وجوب، خارج است آن است كه علم داشته باشد در زمان ابتلاى واجب مى تواند تعلم و يا امتثال قطعى كند و در تقريرات تنها فرض اول آمده است با اين كه بايستى أعم از فرض اول و دوم باشد. مبناى وجوب تعلم در فرض دوم مبناى وجوب تعلم در اين فرض اين است كه اگر حالا ياد نگيرد و بعد كه واجب از او تفويت شود معذور نيست چون ترك واجب، به ترك تعلم احكام در شبهه حكميه مستند شده است و گفتيم كه عقل در موارد تعلم و عدم فحص از حكم قائل به تنجز است زيرا كه نه برائت عقلى جارى است و نه شرعى يعنى هر تفويت واجبى كه منشأ آن عدم تعلم باشد منجز است بنابراين عقلاً بايد تكليف آينده را كه مى داند بر او منجز مى شود امتثال قطعى كند و اين حكم عقلى منجز است و امتثال قطعى آن متوقف بر تعلم از قبل است پس اين هم منجز مى شود و قطعاً امر شارع به تعلم هم شامل اين جا مى گردد و اين مورد هم جزء قدر متيقن اوامر به تعلم است. در اين دو فرض وجوب تعلم قبل از زمان فعليت وجوب و واجب است چرا كه اگر بداند مى تواند در وقت ياد بگيرد مثلاً مى تواند وقت كسوف يا خسوف نماز آيات را ياد بگيرد در اين جا ترك تعلم از قبل محذورى ندارد چون احراز كرده كه مى تواند در وقت ابتلاى به واجب امتثال قطعى كند و  اين قطع حجت و معذر است ـ حتى اگر بعداً اتفاقاً نتواند ياد بگيرد ـ اما اگر از قبل احتمال مى دهد فضلا از اين كه يقين كند كه چنانچه تعلم را ترك كند نمى تواند در زمان فعليت وجوب ياد بگيرد در اين صورت عقلاً معذور نيست چون كه عقلاً احراز امتثال قطعى تكليفى كه مى داند فعلى خواهد شد واجب است و اين مكلف با تعلم از قبل، بر آن قادر است پس نمى تواند آن را ترك كند و اگر ترك كرد و بعداً قدرت بر آن را نداشت اين مصداق امتناع به سوء الاختيار نسبت به واجب عقلى مى شود كه مانند امتناع به سوء الاختيار در واجب شرعى منجز است و مشمول قدر متيقن روايات (هلا تعلمت) مى گردد زيرا كه ابتلاى به تكليف معلوم است. پس در اين مورد دوم هم از اين جهت كه اخبار تعلم اين جا را مى گيرد و عام البلوى است و احتمال مى دهد كه اگر الان ياد نگيرد بعداً نمى تواند ياد بگيرد و تكليف از او فوت مى شود اين احتمال منجز است و چون عام البلوى است قدر متيقن روايات (هلا تعلمت) مى گردد. بله اگر يقين دارد كه مى تواند در وقت ياد بگيرد ديگر تعلم واجب نيست اگر چه ممكن است در قطعش هم اشتباه كرده باشد پس علم به قدرت بر تعلم، مانع از وجوب تعلم است نه اينكه علم به عدم قدرت بر تعلم در وقت، شرط باشد چنانچه ظاهر تقريرات اين است كه بايد اصلاح شود. وجوب تعلم در اين فرض دوم ـ به هر دو شق آن ـ قبل از زمان وجوب از مقدمات مفوته خواهد بود چه تعلم مقدمه وجودى براى انجام واجب باشد و چه مقدمه علمى براى امتثال قطعى اما اگر مقدمه وجودى باشد روشن است و اما اگر مقدمه علمى باشد به جهت اين است كه مقدمه وجودى حكم عقل به وجوب امتثال قطعى مى شود زيرا كه احراز امتثال قطعى و فراغ يقينى كه واجب عقلى و منجز است متوقف بر تعلم قبل از وقت مى شود و همان كبراى (الامتناع بسوء الاختيار لاينافى الاختيار) به لحاظ واجب عقلى صادق است و يا به عبارت ديگر عقل به همان ملاك وجوب عقلى مقدمات مفوته چنين تفويت احتمالى را از قبل منجز مى داند و بدين ترتيب در اينجا وجوب تعلم در اينجا مطلقا مقدمه مفوته است . فرض سوم: آن است كه علم به موضوع دارد مثلاً علم به كسوف دارد اما نمى داند نماز آيات واجب است يا نه بعبارت ديگر صغرى معلوم است ولى كبرى مشكوك است در اين صورت نيز تعلم واجب است زيرا كه اين همان فرض وجوب تعلم در شبهات حكميه قبل از فحص است كه در بحث برائت خوانده ايد كه اصول ترخيصى قبل از فحص و تعلم در شبهات حكميه جارى نمى باشد و اين فرض نيز مشمول روايات وجوب تعلم است البته تعلم در اين فرض اگر مقدمه مفوته وجودى باشد وجوب غيرى واقعى هم دارد. فرض چهارم: عكس فرض سوم است يعنى جايى كه كبراى وجوب بر وى منجز است وليكن شك در صغرى هم دارد يعنى وجوب نماز آيات بر وى منجز است ولو از ناحيه احتمال قبل از فحص و تعلم وليكن در تحقق كسوف يا زلزله شك دارد كه آيا در اينجا تعلم حكم نماز آيات و يا كيفيت آن بر وى واجب است يا نه؟ بررسى فرض چهارم صحيح آن است كه در اين فرض تعلم بر وى واجب نيست زيرا كه حكم به وجوب نماز آيات به جهت شبهه و شك در تحقق موضوع آن بر وى منجز نيست و مشمول اصول ترخيصى ـ از قبيل استصحاب عدم وقوع آيه يا برائت از آن ـ مى باشد و اين اصول ترخيصى در شبهه موضوعيه در مورد علم تفصيلى به كبرا ـ يعنى كلى وجوب نماز آيات ـ جارى مى باشد فضلاً از جائى كه شك در كبراى داشته باشد. به عبارت ديگر اگر چه نسبت به شبهه حكميه اصل برائت جارى نيست ولى مكلف در اينجا شبهه موضوعى هم دارد كه مشمول اصول ترخيص شرعى و عقلى است و اگر علم به حكم هم داشت و شك مى كرد كه موضوع آن حكم محقق شده يا نه بازهم ادله اصول ترخيصى عقلى و نقلى جارى بود. بنابراين در اين فرض چهارم چون كه شبهه موضوعيه در فعليت حكم دارد و شبهه موضوعيه مشمول اطلاقات ادله اصول عمليه ترخيصى مى باشد تكليف مشكوك نفى مى شود و ديگر تعلم احكام آن تكليف هم واجب نخواهد بود ـ نه عقلاً و نه شرعاً ـ زيرا كه فوت آن مستند به ترك تعلم نيست بلكه مستند به شبهه و شك در تحقق موضوع تكليف است كه شارع آن را ظاهراً تجويز كرده است پس استصحاب عدم زلزله و يا كسوف يا برائت از وجوب نماز آيات جارى است و تنجز آن تكليف نفى مى شود و ديگر تعلم آن، واجب نخواهد بود و مشمول روايات تعلم هم نمى باشد زيرا آن روايات ناظر به مواردى است كه ترك واجب به جهت ترك تعلم باشد و در اينجا اينگونه نيست در اين چهار فرض ذكر شده حكم وجوب تعلم مشخص است كه در سه فرض اول وجوب تعلم ثابت است و در فرض چهارم وجوب تعلم ثابت نيست . بحث مهم در فرض پنجم است كه مكلف احتمال بدهد در آينده به تكليفى مبتلا مى شود و همچنين احتمال مى دهد كه اگر از قبل، حكم آن را ياد نگيرد در وقت ابتلا نتواند ياد بگيرد و واجب فوت شود و اين بحث آينده است . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (256) 22/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 256 دوشنبه 22/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم بحث در وجوب تعلم بود كه اگر كسى به جهت عدم تعلم ولو قبل از فعليت واجب احكام را ترك كرد و در زمان فعليت وجوب در خلاف واقع افتاد و احراز امتثال قطعى نكرد گناه كرده است و عرض شد در اين جا فروضى است كه 4 فرض آن گذشت. فرض پنجم جائى است كه تكليف. فعلى نيست و ممكن است در آينده فعلى شود و همچنين عام البلوى هم نبوده كه علم اجمالى يا تفصيلى به فعلى شدن آن باشد مثل استطاعت و وجوب حج كه شخص احتمال مى دهد كه در آينده مستطيع خواهد شد وليكن يقين دارد كه چنانچه حالا حكم را ياد نگيرد بعد برايش تعلم مقدور نيست آيا اينجا تعلم واجب است يا خير؟ در اين فرض گفته شده است كه اين فرض اسوء حالا از فرض چهارم نيست يعنى شبهه موضوعيه است و مانند كسى است كه بالفعل در استطاعت خود شك دارد و در جائى كه شبهه موضوعيه در تكليف است أصل مومّن و استصحاب عدم ابتلا ـ يعنى عدم تحقق موضوع در آينده ـ جارى است و براساس آن، تكليف نفى مى شود و وجوب تعلم هم برداشته مى شود چون حكمى كه مومّن عنه است وجوب تعلم هم ندارد و اين فرض بدتر از صورت چهارم نيست چرا كه اين فرض، مثل اين است كه فعلاً احتمال استطاعت و يا كسوف را بدهد كه با استصحاب عدم تحقق موضوع، تنجيز را نفى مى كند و بالتبع وجوب تعلم هم نفى مى شود و در مانحن فيه هم همين طور است پس فرض پنجم به فرض چهارم ملحق است. در مقابل، مشهور گفته اند اين جا هم تعلم واجب است ولذا علماى اصول در صدد برآمده اند كه اصل موضوعى نافى وجوب تعلم را در اينجا از كار بياندازند و بياناتى را از براى بطال اصل و اثبات وجوب تعلم ذكر كرده اند با اين كه همگى در فرض چهارم، عدم وجوب تعلم را پذيرفته اند و در فتاواى فقهى هم همين طور است و مجموعاً دو وجه را مرحوم ميرزا(رحمه الله)گفته است و دو وجه را نيز آقاى خويى(رحمه الله)بيان كرده اند و يك وجه فنى را نيز شهيد صدر(رحمه الله)تبيين كرده اند كه ما به آنها مى پردازيم. 1 ـ وجه اول مرحوم ميرزا نائينى(رحمه الله) ايشان فرموده اند كه در اينجا ـ بر خلاف صورت چهارم ـ استصحاب عدم تحقق موضوع در آينده جارى نمى شود زيرا كه اين استصحاب استقبالى است و استصحاب استقبالى جارى نيست يعنى در اين جا زمان يقين شما حاضر است و شك در آينده و حال اينكه در استصحاب بايد يقين نسبت به زمان سابق و شك در زمان حاضر باشد تا استصحاب جارى شود. اين وجه مذكور مبنائى است يعنى كسانى كه استصحاب استقبالى را قبول دارند اين دليل را نفى مى كنند و مى گويند هرگاه شك در بقاء متيقن در عمود زمان باشد استصحاب شامل آن مى گردد و فرقى نمى كند كه زمان شك و يقين در چه وقتى باشد بله از دليل استصحاب، استصحاب قهقرى استفاده نمى شود زيرا در آن ابقاء متيقن نيست اما استصحاب استقبالى ابقاء متيقن است و اين اشكال مبنايى درستى است زيرا كه استصحاب استقبالى جارى است و اگر فعلاً اثرى بر آن بار باشد آن اثر مترتب خواهد شد مانند نفى وجوب تعلم در ما نحن فيه. 2 ـ وجه دوم مرحوم ميرزا نائينى(رحمه الله) در اين وجه ـ كه عمده همين وجه است ـ مرحوم ميرزا(رحمه الله) مى فرمايد موضوع وجوب تعلم، واقع ابتلاء و تحقق وجوب نيست  بلكه احتمال ابتلا به تكليف است و در اين صورت ديگر استصحاب جارى نيست چون استصحاب آثار واقع و مستصحب را نفى مى كند و وجوب تعلم بر نفس احتمال ابتلاى به تكليف و فوت آن به جهت ترك تعلم مترتب است كه استصحاب آن را نفى نمى كند . اشكال به وجه دوم مرحوم ميرزا(رحمه الله) اگر گفتيد موضوع وجوب تعلم، احتمال است نه واقع ـ از آنجا كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)و خيلى از شاگردانشان گفته اند استصحاب مانند امارات همانگونه كه آثار قطع طريقى را بار مى كند آثار قطع موضوعى را هم بار مى كند زيرا كه در استصحاب تعبد به علميت شده است ـ لذا با جريان استصحاب استقبالى يقين تعبدى به عدم ابتلا حاصل مى شود و احتمال ابتلاى به تكليف هم تعبدا نفى مى شود و مثل آن مواردى كه استصحاب يا أماره جايگزين قطع موضوعى مى شوند خواهد بود كه شك و احتمال رفع شده و اثرش هم كه وجوب تعلم است منتفى خواهد شد. خلاصه اشكال اين است كه شما موضوع وجوب تعلم را از واقع گرفتيد و روى عدم علم و احتمال گذاشتيد و اگر احتمال، موضوع شود در صورتى كه اصل ترخيصى نافى موضوع جايگزين قطع موضوعى نمى شد اشكال وارد بود ـ مثل اصل برائت ـ ولى در استصحاب شما و مشهور قائل شديد كه مانند امارات جايگزين قطع موضوعى هم مى شود و احتمال و شك را تعبداً رفع مى كند هر چند كه امارات علم تعبدى است حتى در كاشفيت و وليكن استصحاب علم تعبدى است در آثار و جرى عملى و لهذا جاى قطع موضوعى مى نشيند پس در اين جا هم استصحاب استقبالى عدم ابتلاء به موضوع تكليف مى گويد تو يقين تعبدى دارى كه در آينده به اين تكليف مبتلى نخواهى شد و اثرش اين است كه تعلم آن حكم واجب نخواهد بود اين دو اشكال فوق را مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)هم بر استادشان وارد كرده اند ولهذا به جاى آن دو جواب مرحوم ميرزا(رحمه الله) دو جواب ديگرى را بيان كرده اند. 3 ـ وجه اول مرحوم آقاى خويى (رحمه الله) جواب سوم كه وجه اول آقاى خويى(رحمه الله) مى باشد اين است كه درست است كه اگر در اينجا استصحاب جارى شود وجوب تعلم نفى مى شود ولى اين استصحاب به جهت تعارض و تساقط جارى نيست چون مكلف از ابتداى تكليف و بلوغ علم اجمالى دارد كه به بعضى از تكاليف شرعى مبتلى خواهد شد و اين علم اجمالى منجز است و بايد احكام تمام اطراف اين علم را ياد بگيرد و لذا وجوب تعلم منجز مى شود و آن استصحاب در هر طرف معارض با اطراف ديگر است چونكه اگر در همه اطراف جارى شود مخالفت قطعيه است و اگر در برخى دون برخى  جارى شود ترجيح بلا مرحج است و مانند ساير موارد علم اجمالى در همه اطراف ساقط شده و جارى نمى شود و بايد تعلم احكام در همه اطراف اين علم اجمالى داشته باشد تا بتواند از عهده تكليف معلوم بالاجمال خارج شود. اشكال به وجه اول مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) اين وجه هم تمام نيست چون در صورتى تمام است كه اولاً: علم اجمالى مذكور باقى بماند و منحل نشود يعنى اگر مكلف علم پيدا كرد كه به بعضى از تكاليف معين، مبتلى خواهد شد مثل روزه كه علم تفصيلى دارد وقتش خواهد آمد و يا تكاليف معلوم اجمالى كمتر با دائره أخصى داشته باشد بمقدار معلوم بالاجمال اول ـ مثل احكام برخى از عبادات ـ در اين صورت علم اجمالى اول منحل مى شود و در ماعداى موارد معلوم بالتفصيل يا بالاجمال بعلم اجمالى در دائره كمترى استصحاب عدم ابتلا بدون معارض جارى خواهد شد و ثانياً: علم اجمالى اگر از اين جهت كه گفته شد منحل هم نشود از جهت ديگرى منحل است زيرا كه همه اطراف علم اجمالى اين گونه نيست كه تعلم در آنها از الان واجب باشد زيرا كه تعلم خيلى از احكام معلوم بالاجمال در وقت هم نيز ميسور است كه در آنها استصحاب عدم ابتلا جارى نمى شود چون فعلاً اثرى ندارد و تنها اين استصحاب در مورد احكامى جارى است كه اگر بعد مبتلى شد بر تعلم در آن زمان قادر نباشد و در اين صورت در مقدارى كه اين استصحابات جارى است معارضى ندارد زيرا كه علم اجمالى در اين دائره نيست . 4 ـ وجه دوم مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) جواب ديگر ايشان اين است كه اگر علم اجمالى هم نداشته باشيم از خود اخبار وجوب تعلم استفاده مى كنيم كه موارد احتمال ابتلاء مشمول قدر متيقن (هلا تعلمت) است زيرا كه (هلا تعلمت) نمى گويد جايى كه علم به تكليف دارى چرا تعلم نكردى بلكه موارد احتمال ابتلا به تكليف را هم مى گيرد و اگر استصحاب عدم ابتلاء به نحو استصحاب استقبالى حاكم و رافع موضوع وجوب تعلم باشد معنايش اين است كه اخبار وجوب قطع به موارد علم به تكليف تخصيص يافته است و اين تخصيص به فرد نادر است و چون كه موارد علم به تكليف زياد نيست و نمى شود (هلا تعلمت) را مخصوص به آنها كرد در حكم الغا دليل وجوب تعلم است ولذا اخبار وجوب تعلم  مخصص دليل قاعده استصحاب خواهد شد درست است كه اين استصحاب موضوعى است و استصحاب موضوعى كه قائم مقام قطع موضوعى مى شود اگر جارى شود حاكم بر موضوع اخبار تعلم است وليكن دليل حاكم هم نبايد موجب الغاى محكوم شود و الا بر عكس شده و دليل محكوم مخصص و مقدم بر اطلاق دليل حاكم مى شود و در مانحن فيه اين چنين است پس اخبار تعلم مقيد و مخصص اطلاق دليل استصحاب خواهد شد. اشكال به وجه دوم مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) اين جواب دوم ايشان هم تمام نيست چون اولاً: موارد علم به فعليت تكليف در حال و يا آينده نادر نيست و طبق جواب اول ايشان خيلى از موارد مكلف، علم اجمالى دارد و اين موارد هم كم نيست و ثانياً: اخبار تعلم موارد شبهه حكميه قبل از فحص را نيز در بر مى گيرد و همچنين  اخبار وجوب تعلم مخصوص به تعلم اصل حكم نيست و شامل تعلم تفاصيل و اجزاء و شرايط و مركبات شرعى نيز مى شود كه مجموع اين موارد زياد است پس اگر جائى را كه ابتلا به تكليفى در آينده معلوم نيست از اخبار وجوب تعلم خارج كنيم در موارد شمول وجوب تعلم لغويت و ندرت لازم نمى آيد و استصحاب استقبالى عدم ابتلا كه اصل موضوعى و رافع موضوع وجوب تعلم است جارى خواهد بود. 5 ـ كلام شهيد صدر(رحمه الله) وجه پنجم را شهيد صدر(رحمه الله) بيان كرده است و مى فرمايد شايد منظور و مراد واقعى مرحوم ميرزا(رحمه الله) نيز اين وجه باشد و حاصل اين وجه آن است كه مضمون اخبار (هلا تعلمت) اين است كه اگر مكلف احتمال دهد تكليف به سبب ترك تعلم فوت مى شود آن تكليف منجز است و نمى توانند ترك تعلم را عذر قرار دهد و بايد اين احتمال را از طريق تعلم سدّ كند و اين مطلب مقيّد و مخصص و يا حاكم بر ادله احكام ظاهرى است يعنى قواعد و احكام ظاهريه ما تامين از ناحيه ترك تعلم نمى كنند بنابراين اخبار تعلم مى خواهد اين احتمال را منجز كند و بگويد اين ناحيه، از اصول و احكام ترخيصيه خارج است و تامينى كه به وسيله آنها مى شود مربوط به ناحيه ترك تعلم نيست بلكه مربوط به تفويت به جهت شبهه موضوعيه و يا شبهه حكميه بعد از فحص و تعلم احكام واصله است و لذا هر جا تفويت منحصر در جهت شبهه موضوعيه باشد نه از ناحيه ترك تعلم آنجا ترك تعلم مشكلى ندارد مثل صورت چهارم كه عالم به حكم هم باشد و تعلم كند باز چون موضوع را شك دارد واقع تفويت مى شود أما در صورت پنجم اين  چنين نيست مگر اينكه بداند مكلف در آينده هم به تكليف علم پيدا نخواهدكرد كه چنين علمى مكلف ندارد يا علم داشته باشد كه در آينده هم به اين تكليف مبتلا نمى شود كه ديگر استصحاب جارى نيست چون اين علم برايش عذر آور است. پس در موارد احتمال ابتلاى به تكليف در آينده اگر چه فعلاً به لحاظ آينده تحقق موضوع تكليف برايش مشكوك است كه اين شبهه موضوعيه است ليكن فرق آن با فرض چهارم از اين جهت است كه در اينجا احتمال اينكه در آينده مبتلى شده و به موضوع قطع حاصل نمايد وجود دارد كه در اين صورت ترك تعلم وى در حال حاضر موجب تقويت خواهد شد نه شبهه موضوعيه و اين تفويت به حكم اخبار تعلم منجز است و از مفاد قواعد ظاهرى خارج است و در اين جهت فرقى نمى كند كه نفى ابتلاى در آينده با استصحاب موضوعى شود و يا به أماره بر آن مانند قيام بينه بر عدم ابتلا و عدم تحقق موضوع براى مكلف در آينده زيرا كه اخبار وجوب تعلم سبب تقييد همه ادله احكام ظاهرى ترخيصى از ناحيه ترك تعلم مى گردد كه در نتيجه مفاد آنها تنها نسبت به فوت واقع از غير ناحيه ترك تعلم تامين است پس هرگاه احتمال اين تفويت باشد ديگر نه استصحاب موضوعى استقبالى و نه اماره بر عدم ابتلاء در آينده نمى تواند از اين جهت تامين كند. اين بيان فنى و صحيح است زيرا كه مفاد اصلى اخبار وجوب تعلم همين مضمون است كه حاكم بر ادله احكام ظاهريه است و ديگر بحث حجيت لوازم و يا  قيام استصحاب يا أماره مقام قطع موضوعى در اين جهت نقشى نخواهد داشت زيرا كه آن احكام ظاهرى از اين ناحيه اصلاً حجت و مومّن نمى باشند تاگفته شود اصل مثبت است يا نه و يا گفته شود جايگزين قطع موضوعى مى شود يا خير و در نتيجه هر جا احتمال مذكور باشد منجز خواهد بود و تنها در جايى كه مكلف قطع دارد كه در آينده به آن حكم و تكليف مبتلى نخواهد شد ترك تعلم جايز مى شود كه از باب معذريّت ذاتى قطع وجدانى خواهد بود . همچنين اگر علم داشته باشد كه در آينده اگر هم مبتلا شود مانند فرض چهارم خواهد بود يعنى شك در تحقق موضوع و ابتلا خواهد داشت كه معذّر است كه اين قطع هم معذريت ذاتى دارد زيرا به معناى قطع وجدانى بعدم تفويت از ناحيه ترك تعلم است كه البته چنين قطعهايى از براى مكلف حاصل نمى شود و دليل حجيت اماره فضلاً از استصحاب چنين دلالت التزامى هم ندارند زيرا كه لازمه عدم واقع اين نيست كه بعدا چنين علم و يا احتمال منجزى حاصل نشود علاوه بر اين كه اگر مدلول التزامى اماره هم باشد از اين جهت به دليل اخبار تعلم حجت نمى باشد. 6ـ توسعه وجه پنجم  ما در اينجا مى توانيم يك وجه ديگرى را هم اضافه كنيم كه در حقيقت توسعه وجه پنجم است و حاصلش آن است كه با قطع نظر از اخبار وجوب تعلم نيز مى توان گفت ادله اصول و امارات ترخيصى كه احكام ظاهرى هستند فى نفسه از ناحيه ترك تعلم تامين نمى كنند بلكه تنها تفويت احكام واقعى را از ناحيه مشتبه بودن موضوعى و يا حكمى پس از فحص و تعلم احكام، تامين مى كنند و احتمال فوت حكم به جهت ترك تعلم احكام شرعى فى نفسه مشمول ادله احكام ظاهرى ترخيصى نمى باشد و عقل نيز در آن قائل به برائت نيست بلكه حكم به احتياط مى كند زيرا حتى اگر قاعده قبح عقاب بلا بيان را قبول كنيم پس از تعلم و فحص جارى مى باشد نه قبل از آن بنابراين وجه فنى مذكور نيازى به استظهار اخبار وجوب تعلم هم ندارد و بحكم عقل، تمام است زيرا كه ادله احكام ظاهرى ترخيصى و عذرى شامل فوت احكام واقعى از جهت ترك تعلم نمى شود و اين أمر در ذيل مباحث شرايط اصول به تفصيل خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (257) 23/12/90**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 257 سه شنبه 23/12/1390  بسم الله الرحمن الرحيم  بررسى حكم وجوب تعلم در فروض پنچگانه بحث در وجوب تعلم بود كه 5 فرض را مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) ذكر كرد كه عرض شد تقريبا اين فروض حاصر است و درغير فرض چهارم، تعلم واجب بود حتى در فرض پنجم ـ كه احتمال ابتلاء به واجب در آينده است ـ گفته شده كه اگر داراى قدرت ياد گيرى مسئله در وقت نيست  تعلم از قبل بر او واجب است و مى توان وجوب شرعى طريقى آن را از اخبار تعلم استفاده كرد و ما اضافه كرديم كه اگر اخبار تعلم هم نبود عقلا برائت جارى نيست و ادله احكام ظاهرى ترخيصى هم از جهت ترك تعلم معذر نيستند. فرض ششم در واقع فرضى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) براى وجوب تعلم مطرح نموده و آقاى خويى(رحمه الله) بر ايشان اشكال كرده است و آن وجوب تعلم قبل از بلوغ نسبت به احكامى كه اگر از قبل آنها را ياد نگيرد در ابتداى بلوغ به آنها مبتلا شده و نمى تواند آنها را فرا بگيرد، مى باشد. توضيح فرض ششم فروض پنچگانه گذشته بعد از بلوغ فرض شده بود حال اگر قبل از بلوغ مى داند مثلاً ده روز ديگر بالغ مى شود و مستطيع است و اگر از حالا احكام حج را ياد نگيرد، نمى تواند اول بلوغ آنها را بياموزد آيا تعلم بر او واجب مى شود يا خير؟ كه در اينجا مرحوم ميرزا(رحمه الله)فرموده است اگر فروضى كه در آن وجوب تعلم از قبل واجب است شكل بگيرد بر غير بالغ هم عقلاً واجب است آنها را ياد بگيرد هر چند قبل از بلوغ، وجوب شرعى تعلم ثابت نمى شود اما وجوب عقلى ثابت است. اشكال بر نظر مرحوم ميرزا(رحمه الله) و جواب آن ممكن است كسى بگويد كه با حديث رفع قلم وجوب بر غير بالغ رفع مى شود كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)پاسخ مى دهند حديث رفع قلم وجوبات شرعى و قلم تشريع را كه مربوط به شارع است رفع مى كند أما وجوب عقلى حكم عقل است و حديث رفع قلم آن حكم را رفع نمى كند مثلاً وجوب شرعى حج كه بعد از بلوغ مى آيد قبل از بلوغ نيست كه بخواهد آن را رفع كند و وجوب تعلم احكام آن از قبل هم كه مقدمه علميه است عقلى بوده و به لحاظ واجب شرعى است كه بعد از بلوغ مى آيد كه آن هم توسط حديث رفع قلم قابل رفع نيست بله وجوب تعلم شرعى ـ كه از اخبار (هلا تعلمت) استفاده مى شود ـ بر غير بالغ نمى باشد اما عدم وجوب شرعى تعلم، رافع وجوب عقلى آن نيست. اشكال مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) به پاسخ مرحوم ميرزا(رحمه الله) مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) به كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) اشكال كرده است و فرموده اين مطلب تمام نيست به جهت اين كه چنانچه وجوب عقلى تنجيزى باشد اين مطلب درست است اما وجوب عقلى مقدمه علميه كه در حقيقت احتياط عقلى است تعليقى است يعنى معلق است بر اين نكته كه شارع تكليف را از صبى رفع نكرده باشد و اين مثل حكم عقل به وجوب احتياط در ساير جاهاست كه اگر شارع تنجيز را رفع كرد ديگر عقل به وجوب احتياط حكم نمى كند و در حقيقت در غير از منجزيت قطع وجدانى به تكليف، در سائر موارد حكم عقل به منجزيت، تعليقى است و شارع مى تواند موضوع آن را رفع كند مانند موارد شك در امتثال كه عقلاً فراغ يقينى واجب است ليكن شارع با قاعده فراغ آن را رفع مى كند كه چنانچه قاعده فراغ نبود، قاعده اشتغال جارى بود ولى چون حكم عقل به اشتغال، تعليقى است كه با ورود ترخيصى شرعى مرتفع مى شود همچنين اگر اطراف علم اجمالى، اصل ترخيصى بدون معارض جارى شود رافع حكم عقل به وجوب احتياط است و ما عداى قطع همانگونه در بحث قطع خوانده ايد ـ منجزيتى ذاتى بوده و قابل ردع نيست ـ ساير منجزات عقلى احتمالى همگى تعليقى مى باشند و با ورود حكم ترخيصى شرعى رفع مى شوند و عقل حكم نمى كند كه مكلف با ترخيص مولى هم بايد احتياط كند و اين جا هم همين گونه است و تنجيز عقل نسبت به تعلم كه مقدمه علمى است تعليقى است و رفع قلم كه از طرف شارع بر صبى ثابت شده است رافع حكم عقل است .  نقد اشكال آقاى خويى(رحمه الله) اين اشكال قابل بحث است چرا كه بايد گفت كه تعلم هر دو قسم است 1) گاهى تعلم مقدمه وجودى آن واجب بعد از بلوغ است 2) و گاهى مقدمه علميه است كه اگر تعلم نكند نمى تواند امتثال قطعى بكند أما جائى كه تعلم مقدمه وجودى است مى توانيم با حديث رفع قلم از غير بالغ آن را رفع كنيم چون وجوب تعلم، وجوب مقدمى غيرى مى شود كه وجوب شرعى واقعى است و ادله رفع قلم رافع وجوبات شرعى واقعى است ـ چه غيرى و چه نفسى ـ و اين بدان معناست كه فعليت وجوب ذى المقدمه نيز بعد از بلوغ رفع مى شود چون كه مقدور نخواهد بود ليكن نظر مرحوم ميرزا(رحمه الله) به تعلمى است كه مقدمه علميه است همانگونه كه قبلاً نيز گفته شد بحث ايشان در تعلم احكام است نه قراءات و امثال آن . اما جائى كه تعلم مقدمه علمى است وجوب تعلم عقلى بوده و از باب منجزيت امتثال قطعى تكليفى است كه بعد از بلوغ فعلى مى شود ـ يعنى وجوب احتياط و تحصيل امتثال قطعى آن با تعلم از قبل ـ و ايشان فرمود كه حديث رفع وارد بر اين حكم عقل عملى است چون حكم عقل تعليقى است ليكن بر اين مطلب مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) اشكال روشنى وارد است كه حديث رفع قلم بر صبى رافع احكام واقعى است يعنى قلم تشريع را رفع مى كند كه در ما نحن فيه هيچ حكم واقعى در زمان قبل از بلوغ بر مكلف نيست تا شامل آن شود و تكليف واقعى بعد از بلوغ هم كه از موضوع اين قاعده خارج است و دليل ترخيص ظاهرى و رفع ايجاب احتياط نيز در باره صبى نيامده است و از حديث (رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم) يا (اذا بلغ جرى عليه القلم) نيز نمى توان حكم ظاهرى استفاده كرد پس چگونه حكم عقل بمنجزيت امتثال قطعى تكليف آينده و همچنين وجوب مقدمه علميه آن را مرتفع بدانيم. حاصل اشكال بر آقاى خويى(رحمه الله) اين مى شود كه درست است احكام عقلى به احتياط و تنجيز واقع تعليقى است وليكن رافع آن عدم حكم واقعى در مانحن فيه نيست زيرا كه حكم واقعى بعد از بلوغ است نه قبل از آن و نمى توان از حديث (رفع القلم عن الصبى) حكم ظاهرى ترخيصى از براى صبى نسبت به تكليفى كه بعد از بلوغ وى فعلى مى شود استفاده كرد زيرا حديث رفع قلم در رفع واقعى احكام الزامى از غير بالغين ظهور دارد نه جعل حكم ظاهرى . پاسخ به اشكال اين اشكال را مى شود اين گونه پاسخ داد كه رفع ظاهرى و واقعى اصطلاح اصوليون است أما مدلول مطابقى حديث رفع قلم از صبى رفع قلم مسئوليت و عقوبت و مؤاخذه است و مى خواهد بگويد صبى نسبت به احكام شارع مسئوليت و عقاب ندارد و تعبير به رفع قلم كنايه از اين است كه سؤال و مؤاخذه و محاسبه از صبى مرفوع مى باشد و اين مدلول مطابقى در مورد احكام واقعى نسبت به صبى مستلزم رفع واقعى آنها بوده و در مورد تعلم، رفع ظاهرى خواهد بود زيرا كه اين منجزيت و وجوب تعلم هر چند به حكم عقل است ليكن به جهت تكليف شرعى از اول بلوغ است كه در نتيجه مستند به شارع بوده و اطلاق حديث رفع قلم شامل اين ثقل و مسئوليت و مؤاخذه نسبت به صبى هم مى شود و آن را رفع مى كند كه نتيجه اش رفع تكليف شرعى بعد از بلوغ نيست بلكه نتيجه آن، همان رفع ايجاب احتياط است كه ظاهرى مى باشد و اين معناى جامعى است كه در موارد تكليف واقعى تكليف رفع مى شود و در مواردى كه يك الزام عقلى نشأت گرفته از تكليف واقعى باشد رفع ظاهرى مى شود . پس از حديث رفع القلم يك جا رفع واقعى مى فهميم و يك جا رفع ظاهرى بدون اين كه لفظ رفع قلم در دو معنا استعمال شده باشد بلكه هر ثقل و مؤاخذه اى بر صبى كه منشاش حكم شارع باشد مرفوع است ـ چه زمان فعليت آن حكم قبل از بلوغ وى باشد و چه بعد از بلوغ ـ اين را حديث (رفع القلم عن الصبى) رفع مى كند و اين مدلول مطابقى واحدى است كه جامع ميان همه موارد است. پس جايى كه تكليف در زمان بلوغ، اين مسئوليت را در زمان صغر مى آورد اين ثقل و مؤاخذه نيز برداشته مى شود كه ثبوتاً مستلزم رفع واقعى آن تكليف نيست زيرا كه در زمان كبر و بعد از بلوغ است و تنها رفع ثقل منجزيت آن قبل از بلوغ است كه لزوم تعلم را ايجاب مى كند و اين ثبوتاً و لبّاً به معناى ترخيص ظاهرى و طريقى است. البته شايد سند حديث رفع القلم ضعيف باشد و عكسش در روايات معتبر آمده است كه اگر صبى بالغ شد (جرى عليه القلم) و جرى قلم هم عكس رفع قلم است و مراد، قلم مؤاخذه و عقوبت و محاسبه است كه همان رفع مسئوليت است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (258) 14/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 258 دوشنبه 14/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم تنبيه سوم قبلاً گفته شد كه واجب مشروط واجبى است كه قيد در آن شرط وجوب است ولذا واجب التحصيل نيست مثلاً استطاعت شرط وجوب حج است در نتيجه مستطيع كردن براى كسى كه مستطيع نبوده واجب نيست چون قبل از تحقق استطاعت وجوبى نيست و بعد از تحقق استطاعت هم كه تحصيل حاصل است ولذا شرائط وجوب، وجوب غيرى ندارند ـ نه عقلاً و نه شرعاً ـ بر خلاف واجب مطلق كه قيد، شرط واجب باشد نه وجوب مثل طهور كه نماز با طهارت واجب است و لذا شرائطى كه شرائط وجوب است واجب التحصيل نيست بلكه شرائطى كه شرائط واجب است واجب التحصيل است. حال اگر شرطى مردد شد كه شرط وجوب است يا شرط واجب ، مثلاً شك كرديم كه آيا استطاعت در آيه، شرط وجوب است و وجوب حج، مشروط به استطاعت است يا حج مطلقا واجب است اما حج عن استطاعة، نه متسكعا مثل طهور در نماز و در اين صورت دليل قيديت و شرطيت مردد و مجمل مى شود و نمى دانيم وجوب را تقيّيد مى كند يا واجب و ماده را،  كه در اين صورت وجوب مطلق است و بايد مكلف شرط را تحصيل كند چون وجوب فعلى مى شود و واجب مقيد است و اگر قيد از قيودى است كه تحت اختيار مكلف نيست مانند زمان معينى، مقدمات مفوته اش قبل از وقت واجب مى شود چون وجوب فعلى است اما اگر قيد وجوب باشد تا قبل از آن زمان، وجوبى نيست ولذا مقدمات مفوته هم طبق قاعده واجب نيست مگر اينكه دليل خاصى بيايد همانگونه كه در تنبيه قبلى گذشت پس اگر دليل تقييد مردد بود كه قيد، شرط وجوب است يا واجب، اثرش وجوب تحصيل آن قيد است ـ اگر اختيارى باشد ـ وجوب مقدمات مفوته است ـ اگر غير اختيارى باشد ـ بر خلاف اين كه شرط وجوب باشد كه در اين صورت ديگر وجوب تحصيل ندارد و مقدمات مفوته قبل از آن هم واجب نخواهد بود. لازم است مشخص شود مقتضاى قاعده در اين جا چيست؟ آيا مى شود به اطلاق هيئت امر تمسك كنيم و بگوييم وجوب مطلق است و يا نمى شود و بايد به اصل عملى رجوع كرد كه مثلاً برائت از وجوب تا قبل از تحقق شرط جارى است؟ بحث در دو مقام در اينجا در دو مقام بحث مى شود چون دليل تقييد كه مردد شده است بين اينكه شرط وجوب باشد يا قيد واجب، گاهى منفصل از دليل امر است مثلاً دليلى گفته است حج واجب است و دليل ديگر استطاعت را شرط قرار داده است و يك فرض هم اين است كه دليل تقييد متصل به دليل أمر باشد مثل آيه حج كه در ذيل آن آمده است (من استطاع اليه سبيلا) كه اگر كسى گفت منظور از من استطاع اين است كه حج فرد متسطيع واجب است در اين صورت مردد مى شود بين اين كه استطاعت شرط وجوب باشد يا قيد واجب و بين مقيد و يا مخصص متصل و منفصل فرق است كه در بحث عام و خاص مى آيد و گفته مى شود كه مخصص و مقيد منفصل ظهور دليل عام را نفى نمى كند زيرا كه منعقد شده است و اگر مخصص نبود آن ظهور حجت بود وليكن چون كه دليل مخصص و مقيد اقوى يا قرينه است در مقام حجيت، مقدم بر ظهور عام و اطلاق مطلق است يعنى مخصص و مقيد منفصل رافع ظهور نيست بلكه رافع حجيت است أما عموم و يا دلالت اطلاقى منعقد شده است و ذاتش ديگر مرتفع نمى گردد بر خلاف مقيد يا مخصص متصل كه مانع از انعقاد عموم و اطلاق مى شود و با وجود آن اصلاً ظهور در عموم و اطلاق منعقد نمى شود و مثل اين است كه از اول موضوع يا حكم، مضيق باشد زيرا هر متكلمى اگر قبل از تمام شدن مجلس خطاب، قرينه اى بر تقييد يا تخصيص آورد ديگر ظهور تصديقى در عموم منعقد نمى شود چون (للمتكلم ان ينصب القرينة ما دام لم يختم التخاطب) كه در اين صورت ظهور تصديقى در اراده عام منعقد نمى شود و اگر قيد را در مدخول عام اخذ كند ظهور استعمالى و تصورى هم منعقد نخواهد شد ـ كه تفصيل آن در مباحث تعارض و جمع عرفى و عام و خاص و مطلق و مقيد خواهد آمد ـ لهذا بايد بحث در دو بخش باشد يكى جائى كه دليل قيد منفصل است و ديگرى جائى كه دليل تقييد متصل باشد چون نتيجه فرق مى كند چنانچه توضيح داده خواهد شد. مقام اول فرض تقييد منفصل است كه مردد است بين اينكه آيا قيد ماده باشد و وجوب مطلق، و يا قيد هيئت باشد و وجوب مشروط به تحقق آن، در اينجا گفته شده است چون مقيد منفصل است هر دو اطلاق در دليل امر فى نفسه منعقد شده است ـ هم اطلاق هيئت در وجوب و هم اطلاق ماده ـ ولى چون دليل آمده است كه استطاعت قيد است يا در واجب يا در وجوب اگر در وجوب قيد باشد بر غير مستطيع حج واجب نيست و اگر قيد واجب باشد حج بر او واجب است بدين معنا كه برود تحصيل استطاعت كند و حج با استطاعت انجام دهد چون مى دانيم يكى از اين دو اطلاق قيد خورده است و مثل موارد علم اجمالى مى شود كه يكى از دو اطلاق يا يكى از دو عموم تخصيص خورده است كه در اين صورت بين اين دو اطلاق تعارض شكل مى گيرد چون مى دانيم يا وجوب قيد خورده است و يا واجب و اثر اين تعارض در جائى است كه شخص مستطيع نيست ولى داراى قدرت بر آن است ليكن كسى كه مستطيع است قطعاً بر او واجب حج است اما كسى كه مستطيع نيست علم اجمالى داريم كه يا اطلاق ماده قيد خورده پس بايد تحصيل استطاعت نمايد و يا اطلاق هيئت قيد خورده است پس حج بر وى واجب نيست و چون به تقييد يكى از اين دو، علم اجمالى داريم ميان اين دو اطلاق تعارض حاصل مى شود و هر كدام قيد را از خودش نفى مى كند و مى گويد قيد در ديگرى است در نتيجه در وجوب حج بر كسى كه مستطيع نيست وليكن قادر بر تحصيل آن است شك بوجود مى آيد زيرا كه نتيجه تعارض تساقط است و قدر متيقن اين است كه اگر مستطيع شد حج بر وى واجب است اما اگر مستطيع نشد شك مى كند كه اطلاق هيئت شامل او است يا نه؟ لهذا گفته مى شود كه مكلف پس از تعارض و تساقط دو اطلاق به اصل عملى كه نفى وجوب حج است رجوع مى كند زيرا كه دليل بر وجوب، اطلاق هيئت بود كه با اطلاق ماده تعارض كرد و ساقط شد پس به اصل عملى رجوع مى شود و اصل عملى هم برائت از وجوب است چون در حقيقت شك در سعه و ضيق وجوب است. در مقابل اين بيان بياناتى ذكر شده است تا اطلاق در طرف هيئت را حجت نموده و آن را بر اطلاق ماده مقدم نمايد و در نتيجه اطلاق وجوب اثبات شود كه ثمره اش اين خواهد بود كه وجوب حج براى غير مستطيع هم ثابت شود كه ذيلاً به اين تقريبات مى پردازيم . 1 ـ تقريب اول آن است كه اطلاق هيئت كه اقتضاى سعه وجوب را دارد (شمولى است) زيرا هيئت امر مى گويد اين واجب است ـ چه قيد باشد و چه نباشد يعنى استطاعت باشد يا نباشد ـ و وجوب حج مخصوص به مستطيع نيست و اين شمول وجوب وسعه آن را در هر دو حالت اثبات مى كند پس اطلاق در طرف هيئت شمولى است و اما اطلاق ماده كه مى گويد مطلق حج واجب است (بدلى است) زيرا كه متعلق امر صرف الوجود است يعنى طبيعت به نحو صرف الوجود، متعلق اوامر است و صرف الوجود هم بدلى است يعنى يكى از افراد را واجب مى كند و گفته شده است كه اطلاق شمولى از اطلاق بدلى اقوى است يعنى اگر اطلاق شمولى با بدلى تعارض كند مقدم مى شد. مثلاً دليلى گفت (صلّ) و دليل ديگر گفت (لا تغصب) اطلاق (صل) براى (صلاة در مكان مغصوب) بدلى است اما اطلاق (لا تغصب) نسبت به آن شمولى است و هر غصبى را حرام مى داند لهذا گفته شده است كه دليل حرمت ـ بنابر امتناع اجتماع امر و نهى و تعارض بين دو اطلاق ـ مقدم است چون اطلاق حرمت شمولى است و اطلاق واجب بدلى است و اطلاق شمولى اطلاق بدلى را به نماز در مكان مباح مقيد مى كند و مكلف مى تواند جاى ديگر نماز بخواند اين يك بيان است كه در بحث اجتماع امر و نهى كفايه به آن اشاره شده است در اين جا هم همين طور گفته مى شود كه اطلاق هيئت چون كه شمولى است و اطلاق ماده بدلى است در مقام تعارض اطلاق هيئت امر مقدم است و در نتيجه ماده مقيد شده و وجوب مطلق خواهد بود پس اگر غير مستطيع نيز بر تحصيل استطاعت قدرت داشت، حج با استطاعت بر وى واجب مى شود. پاسخ به تقريب اول شموليت و بدليت از شؤون اطلاق نيست و ما دو نوع اطلاق نداريم بلكه اطلاق در همه جا همان نفى قيد است يعنى سكوت از قيد اثباتاً در جائى كه متكلم در مقام بيان است دال بر عدم قيداست ثبوتاً و اين يك دلالت است در همه موارد و قهراً نمى شود گفت يكى اقوى از ديگرى است زيرا كه دو دلالت نيست بلكه يك نوع دال و دلالت است اما اين كه نتيجه آن، شموليت حكم يا بدليت است مربوط به اطلاق نيست بلكه مربوط به نكته عقلى و يا عقلائى است كه در بحث مرّة و تكرار بحث شده است و ربطى به اطلاق و تقييد و دلالت لفظى ندارد تا موجب تقديم يكى بر ديگرى شود پس هر دو دلالت و هر دو اطلاق در يك درجه از ظهور تصديقى و اثباتى است و وجهى براى تقديم يكى بر ديگرى وجود ندارد خواه هر دو شمول يا بدلى و يا يكى شمولى ديگرى بدلى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (259) 15/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 259 سه شنبه 15/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در دوران بازگشت قيد به هيئت يا ماده بود به اين نحو كه اگر قيد وجوب باشد در مثل  حج قبل از استطاعت، حج واجب نيست و اگر قيد ماده باشد به اين گونه كه حج مستطيع واجب باشد تحصيلش واجب خواهد بود و گفته شد در صورتى كه دليل قيد منفصل باشد هر دو اطلاق يعنى اطلاق هيئت و ماده در نفى آن قيد تمام است اما چون مى دانيم يكى از آن دو مقيد است ميان دو اطلاق تعارض بوجود مى آيد كه به اصل عملى رجوع مى شود و قهراً در اين صورت، وجوب، قبل از تحقق شرط نفى گرديده و برائت از آن جارى مى شود و معارضى هم ندارد زيرا كه به احد التقييدين علم اجمالى داريم نه تكليف كه على احد التقديرين تكليف نيست و أقل است. در مقابل اين بيان براى اثبات بقاى اطلاق هيئت، بياناتى آمده بود و تقريب آن به اين صورت بود كه اطلاق هيئت باقى است و با تمسك به آن مى توان وجوبش را بطور مطلق ثابت نمود و قيد در واجب، لازم التحصيل باشد يك بيان بحث اطلاق شمولى و بدلى بود كه با جوابش گذشت. تقريب دوم اين تقريب مانند تقريب قبلى است كه در كلام شيخ(رحمه الله) آمده است و آن تقريب اين است كه در اينجا اطلاق وجوب، مقدم بر اطلاق ماده است و با آن تعارض و تساقط نمى كند چون ما اگر وجوب را قيد زديم  و مثلاً قائل شديم كه وجوب، مقيد به شرط استطاعت است واجب را هم قهراً قيد مى زنيم و واجب به حجى كه بعد از استطاعت واقع خواهد شد مقيد مى گردد زيرا اگر حج، مقيد به استطاعت شد واجب هم مى شود حج مستطيع و در نتيجه تقييد وجوب، مستلزم تقييد واجب هم هست اما اگر قيد را فقط به ماده برگردانيم، هيئت مى تواند مطلق باشد و وجوب قبل از استطاعت هم ثابت باشد و واجب مقيد به حج بعد از استطاعت مى شود. پس امر دائر است بين مخالفت دو اطلاق و مخالفت اطلاق ماده امر فقط و هر جا امر دائر بين يك تقييد يا دو تقييد باشد يك تقييد مقدم است زيرا كه دوران بين يك مخالفت و دو مخالفت مى شود ـ مانند دوران بين اقل و اكثر ـ و معلوم است دو مخالفت، مخالفت بيشترى است و مخالفت كمتر متعين مى شود. نقد تقريب دوم اين بيان قابل قبول نيست مگر اين كه به تقريب سومى برگردد زيرا كه اولاً: اين جا امر دائر بين دو مخالفت و يك مخالفت نيست بلكه بين يك مخالفت و يك مخالفت ديگر است زيرا درست است كه اگر ما قيد را به هيئت برگردانيم ماده شامل حج قبل از استطاعت نمى شود ولى اين از باب تقييد نيست بلكه از باب تقيد است چون كه ماده هر امرى در هر جايى كه در محدوده ثبوت آن امر باشد عقلاً متقيد است و جائى كه امر نيست متعلق امر هم وجود ندارد يعنى واجب بماهو واجب آنجا را نمى گيرد و متعلقى كه موصوف به وجوب شده شامل جائى كه وجوب نيست نمى شود يعنى اين قيد لبا در متعلق تمام أوامر عقلا اخذ شده است و با ارجاع قيد به هيئت تقييد ديگرى به ماده نمى زنيم بلكه مصداق آن قيد عقلى شكل مى گيرد كه در همه جا هست. بنابراين يك تقييد بيشتر نيست و امرش دائر است بين اين كه ما اين تقييد را به ماده برگردانيم ـ پس اطلاق هيئت سرجايش هست ـ و يا به هيئت و قبل از تحقق قيد وجوبى نيست و ماده هم تقيداً شامل آنجا نيست و قيدى بر آن اضافه نكرديم و دوران بين مخالفت دو اطلاق يا يك اطلاق نيست . ثانياً: در اينجا اشكال كبروى وجود دارد و آن اين كه اصلا در باب تعارض ظهورات و حجج خواهيم گفت ميزان وحدت و تعدد ظهور و مخالفت با آنها نيست مثلاً اگر گفت اكرم العالم و اكرم النحوى ـ  اين دو با هم تعارض ندارند چون هر دو مثبت هستند ـ و بعداً گفت (يحرم اكرام الفاسق) اين با هر دو دليل معارض است چون مى گويد اكرام فاسق حرام است چه عالم باشد و چه نحوى و چه نباشد ـ و تعارض با هر دو بنحو عموم من وجه است ـ اين جا كسى نگفته است چون آن ها دو تا اطلاق هستند پس بر اطلاق دليل حرمت كه يكى است مقدم مى شوند و اينكه كنار گذاشته مى شود بلكه هر سه با هم تعارض مى كنند و هر سه ساقط مى شوند و وجوب اكرام يا حرمت اكرام نحوى فاسق و عالم فاسق ثابت نمى شود پس كبراى مطلب هم صحيح نيست و اگر امر دائر باشد بين يك ظهور و دو ظهور و با هر دو تعارض  داشت همه ساقط مى شوند چون كه ملاك تكاذب است چه هر طرف يك ظهور باشد و چه اينكه يك طرف بيشتر باشد. تقريب سوم حاصل اين تقريب ـ كه يك تقريب فنى است ـ اين است كه اطلاق در طرف ماده و متعلق امر فى نفسه حجت نيست تا با اطلاق در طرف هيئت أمر معارضه كند پس اطلاق هيئت حجت بوده و أخذ مى گردد و وجوب مطلق اثبات شده و ماده تقييد زده خواهد شد زيرا كه مى دانيم كه ماده أمر، على كل حال، مقيد است چون كه امر دائر بين احد التقييدين است و اگر هيئت هم مقيد باشد ماده خود به خود مقيد است پس اصل تقييد ماده به نحو تقييد و يا تقيد معلوم بالاجمال است يعنى نتيجتاً مى دانيم ماده امر على اى حال اين قيد را داراست يا چون قيد هيئتش است و ماده متقيد است و يا ابتداءً قيد ماده است و ماده مقيد است. بنابراين حج ـ كه ماده امر و واجب است ـ شامل حج ما قبل از استطاعت نمى شود چون يا استطاعت قيد وجوب است پس حج كسى كه مستطيع نشده مصداق  اين واجب نيست و تخصصا از آن خارج است و يا وجوب مطلق است ولى واجب مقيد است به استطاعت، پس اگر بدون استطاعت به حج رفت واجب را انجام نداده است. پس مى دانيم اطلاق ماده قبل از تحقق قيد شامل مصداق نمى شود يا تقيداً و يا تقييداً و در موارد دوران امر عموم و يا اطلاقى بين تخصيص و تخصص ـ كه مى دانيم اطلاق، آن جا را شامل نيست ولى نمى دانيم تخصيصا شامل نيست يا تخصصا ـ اصل عدم تخصيص جارى نيست چون نتيجه معلوم است زيرا كه به هر حال حكم، اين جا را نگرفته است و اصالة العموم و اصالة الاطلاق در جائى كه نتيجه آن، اطلاق حكم باشد جارى مى گردد نه جايى كه مى دانيم حكم اطلاق ندارد و تنها با اصالة العموم مى خواهيم آن را تخصصا خارج كنيم ـ حتى اگر اثرى بر تخصص هم بار باشد ـ و مثال معروفش در كفايه اين است كه مى دانيم زيد، مشمول اكرم العالم نبوده و اكرامش واجب نيست ولى نمى دانيم عالم است و تخصيص خورده، يا عالم نيست و تخصصا خارج است اين جا تمسك به اصالة العموم ممكن نيست چون اصالة العموم شمول را ثابت نمى كند بلكه تنها مى خواهد زيد را تخصصا خارج كند و اصالة العموم و اطلاق براى اثبات عموم حكم است. حال در جائى كه ما بدانيم حكم، عام نيست اصل عدم تخصيص و اصالة العموم و الاطلاق جارى نيست اين جا هم مى دانيم كه ماده امر شامل حج قبل از استطاعت نيست يا چون وجوب نيست پس تخصصا خارج است و واجب نيست و يا وجوب فعلى هست ليكن استطاعت قيد واجب است در نتيجه اطلاق ماده، شامل فرد فاقد قيد (استطاعت) نيست و تقييد و تخصيص خورده است اين جا از موارد دوران اطلاق ماده بلحاظ حج قبل از استطاعت بين تخصيص و تخصص است كه اصل عدم تقييد و اطلاق در آن ـ براى اثبات تخصص و در نتيجه اثبات تقييد هيئت و معارضه با آن ـ جارى نيست. حاصل تقريب سوم بنابراين حاصل تقريب سوم اين مى شود كه هر چند ما دو اطلاق داشته و هر دو هم منعقد است ولى چون اين قيد آمده كه يا وجوب قبل از استطاعت نيست و يا واجب نبوده بلحاظ اينكه مشروط است در اينجا مى گوييم: مى شود به اطلاق هيئت تمسك كرد چون دائر بين تقييد و اطلاق است نه تخصيص و تخصص و اثرش اطلاق وجوب براى غير مستطيع است و اما اطلاق در ماده، چون مى دانيم مقيد است و شامل حج قبل از استطاعت نيست ـ چون حج غير مستطيع معلوم است كه ماده برايش اطلاق ندارد يا تخصيصا و يا تخصصا ـ اين اطلاق جارى نيست و در اين موارد تمسك به اصالة العموم و الاطلاق حجت نيست پس اصالة الاطلاق در طرف هيئت جارى است و در طرف ماده فى نفسه جارى نيست تا با آن معارضه كند و در نتيجه اطلاق وجوب ثابت مى شود و قيد، قيد واجب مى شود . نقد تقريب سوم اين بيان فنى است ليكن در جائى تمام است كه وزان تقييد هيئت و ماده به آن قيد به يك نحو باشد ـ يعنى اگر قيد وجوب باشد و يا واجب به يك نحو باشد ـ زيرا كه مثلاً استطاعت مى تواند به دو شكل قيد باشد 1) گاهى قائل مى شويم كه حدوث استطاعت شرط است 2) گاهى حدوثا و بقاء شرط مى دانيم ـ يعنى به نحو ظرفيت ـ مثل طهور كه به نحو ظرفيت شرط است. پس دو شكل تقييد به قيد معقول است اگر به نحو حدوث در يكى از آن دو و يا به نحو ظرفيت در هر دو اخذ شده باشد اين تقريب تمام است اما حدوث در صورتى كه استطاعت شرط وجوب باشد و يا اگر شرط واجب باشد به نحو ظرفيت، قيد باشد يعنى در حالت مستطيع بودن به حج برود نه اين كه قبلاً مستطيع شده و حج را بجا نياورده تا استطاعت رفع شده ـ مثل وقتى كه وضو را باطل كند كه به تبع آن نمازش هم باطل است ـ در اين صوت اگر در طرف ماده مقيد باشد هم حدوث استطاعت لازم است و هم بقاء آن، در اين صورت دوران بين دو نحو تقييد است كه نتيجةً با هم، فرق خواهد داشت زيرا اگر قيد به ماده برگردد اضافه بر اخذ قيد حدوث استطاعت، بقاى آن هم شرط است و اگر به هيئت برگردد فقط حدوثش شرط است. پس بر وزان واحد نشد در اين جا باز تعارض شكل مى گيرد چون آن مقدارى كه از مقيد بودن ماده معلوم است، حدوث قيد است نه بقا آن پس حج متسكع بعداز استطاعت، مصداق اطلاق ماده و واجب مى شود و اين تقييد اضافه مى خواهد و تقييد هيئت به حدوث استطاعت مستلزم اين تقيد نيست و اين جا تقييد زائدى خواهد بود كه اطلاق ماده آن را نفى مى كند و امر اين اطلاق زائد دائر بين تقييد و تقيدنيست تا گفته شود در آن اصالة العموم و الاطلاق جارى نيست بلكه بر عكس، اصل عدم تقييد به قيد بقاى استطاعت، اجزا و شمول واجب را براى اين فرد اثبات مى كند و اين با اصالة الاطلاق در هيئت معارض مى شود. پس در سه صورت اين تقريب تمام است و در يك صورت تمام نيست دو صورت اينكه قيد، در هر دو (هيئت، ماده) به يك نحو اخذ شده باشد ـ يعنى وزان تقييد هيئت و ماده به آن قيد به يك نحو باشد ـ و صورت سوم اين كه اگر قيد به هيئت برگردد بنحو ظرفيت است يعنى هم حدوث و هم بقاى قيد شرط است ولى چنانچه به ماده برگردد تنها حدوثش قيد واجب است كه در اين صورت اطلاق ماده به لحاظ حدوث آن قيد ـ كه همين محتمل است ـ معلوم السقوط است و دوران بين تخصيص و تخصص است و آن اطلاق جارى نيست تا با اطلاق هيئت معارض شود و اما صورت چهارم كه بر عكس است يعنى اگر تقييد در هيئت باشد كمتر است بلحاظ اينكه تنها حدوث قيد، شرط است اما اگر آن تقييد در ماده باشد بيشتر است از اين حيث كه بقائش هم قيد و شرط است كه بين دو اطلاق تعارض شكل مى گيرد و در اين صورت تقريب سوم تمام نيست بلكه تساقط شده و به اصل عملى برائت از وجوب قبل از تحقق شرط رجوع مى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (260) 20/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 260 يكشنبه 20/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در دوران امر مقيدى بود كه نمى دانيم آن قيدى كه آمده، قيد وجوب است يا قيد واجب و عرض شد بحث در دو مقام است مقام اول در جايى است كه دليل تقييد از دليل امر، منفصل باشد به اين گونه كه در يك خطابى به فعلى امر شود و در خطاب ديگرى قيدى ـ مثل قيد استطاعت ـ آورده شود كه ندانيم اين قيد، قيد واجب است يا وجوب. عرض شد مقتضاى اطلاق هيئت امر اين است كه قيد، قيد وجوب نيست و مقتضاى اطلاق ماده اين است كه اين قيد، قيد ماده هم نيست ولى علم اجمالى داريم يكى از اين دو اطلاق قيد خورده است و مقتضاى علم اجمالى در اينجا به اينكه يكى از دو اطلاق مقيد است، تعارض و تساقط دو اطلاق است مگر اينكه با مرجحى ثابت شود كه احد الاطلاقين اقوى و اظهر است و يا فى نفسه حجت نباشد. توضيح تقريب سوم سه تقريب براى أخذ به اطلاق هيئت و اثبات فعلى بودن وجوب، قبل از تحقق قيد و در نتيجه اين كه ماده مقيد است ذكر شد و مهم، تقريب سوم بود كه در آن گفته شد كه در ماده اطلاق جارى نيست چون امرش دائر بين تخصيص و تخصص است زيرا كه مى دانيم على اى حال ماده، يا مقيد است چون اگر هيئت هم مقيد باشد، قيد وجوب، قيد واجب هم قرار مى گيرد وماده متقيد است زيرا كه واجب قبل از تحقق قيد وجوب اطلاق نخواهد داشت بنابر اين اطلاق در طرف ماده به جهت دوران بين تخصيص و تخصص ساقط است پس اطلاق در طرف هيئت بلامعارض است. اشكالات بر تقريب سوم اشكال اول: اين است كه در اينجا ما دو اثر از براى اطلاق ماده داريم 1) اجتزاء به فرد فاقد قيد، مثل حج قبل از استطاعت و 2) عدم وجوب تحصيل آن قيد ـ يعنى استطاعت در حج و يا طهور در نماز ـ و نسبت به اثر اول اطلاق ماده معلوم السقوط است زيرا كه مى دانيم حج قبل از استطاعت مجزى نبوده و مصداق حج واجب نيست چون يا اصلاً وجوب نيست و يا قيد واجب را نياورده است پس بايد بعد از حصول استطاعت مجدداً حج را بجا آورد. بنابراين اين اثر كه فرد فاقد مجزى نبوده و مصداق واجب نيست يا تخصيصاً يا تخصصا متيقن است و اطلاق ماده شامل آن نيست و از اين جهت و به لحاظ اين أثر تعارضى بين دو اطلاق نيست ولى به لحاظ اثر ديگر ـ يعنى وجوب تحصيل استطاعت ـ علم نداريم در نتيجه متيقن الثبوت نيست زيرا اگر به نحو تقييد و تخصيص ماده باشد حصول آن واجب است و اما اگر قيد وجوب باشد ديگر واجب التحصيل نيست پس اين اثر ديگرى است كه بر تقييد ماده به خصوص بار است كه اگر قيد باشد ـ در متعلق وجوب نه در نفس وجوب ـ يك اثرش هم اين است كه قيد واجب التحصيل مى شود و ما در حقيقت با اصالة الاطلاق و عدم التقييد اين اثر دوم را نفى مى كنيم كه با اصالة الاطلاق در هيئت معارض است زيرا مقتضاى آن وجوب تحصيل قيد است و اينكه واجب مقيد است نه وجوب و اين همان تعارض بين دو اطلاق است چون هريك أثر ديگرى را نفى مى كند و سپس به أصل عملى ـ كه برائت از وجوب، قبل از تحقق آن قيد است ـ رجوع مى شود يعنى از وجوب حج قبل از استطاعت برائت جارى خواهد شد. نقد اشكال اول اين اشكال اول ـ كه يك صورت فنى و برهانى دارد و بعضى از بزرگان در تقريراتشان آورده اند ـ تمام نيست و پاسخش اين است كه اطلاق ماده، يك اثر و يك معنى بيشتر ندارد كه همان نفى تقييد و شمول فرد فاقد قيد و مجزى بودن آن است كه اين هم مقطوع السقوط است تخصيصاً يا تخصصاً و أما اثر دوم كه عدم وجوب تحصيل قيد است اثر اصالة الاطلاق در ماده و متعلق أمر نيست زيرا كه وجوب تحصيل قيد، اثر اخذ و لحاظ قيد در طرف ماده نيست تا با نفى آن، منتفى شود بلكه وجوب تحصيل قيد اثرى است كه بر دو چيز مترتب است الف)  اين كه ماده و متعلق مقيد باشد ـ كه در اينجا معلوم است ـ و ب) اين كه هيئت و وجوب مطلق باشد كه اين نيز با اطلاق هيئت ثابت مى شود و اگر تمسك به اطلاق ماده در مقابل آن به معناى نفى أصل مقيد بودن ماده است كه معلوم العدم است و اگر به معناى نفى تقييد و اثبات تقيد و تخصص است تا واجب نباشد آن هم گفته شد كه حجت نيست زيرا كه اصالة العموم و الاطلاق در اثبات تخصص حجت نيستند يعنى حج بعد از استطاعت واجب است ـ چه استطاعت قيد وجوب باشد چه قيد واجب ـ و ديگر وجوب تحصيل استطاعت در اينجا اثر تقييد ماده نمى باشد تا با اطلاق آن را نفى كنيم بلكه اثر اطلاق هيئت است كه مقتضى آن هم تمام است و حجت بلامعارض خواهد بود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (261) 21/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 261 دوشنبه 21/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  قبلاً عرض شد بيان سومى كه براى تمسك به اطلاق هيئت در مورد دوران مقيد منفصل بين تقييد هيئت و يا ماده امر ذكر كرديم، بيان صحيحى است و در جايى كه تقييد ماده و هيئت به يك نسق باشد مى شود به اطلاق هيئت تمسك كرد چون مى دانيم به هر جهت، اطلاق ماده مراد نيست چون استطاعت، يا قيد واجب است يا قبل از استطاعت وجوبى نيست تا واجبى باشد پس اصالة الاطلاق در ماده جارى نيست زيرا كه مقيد است ـ يا تخصيصاً و يا تخصصاـ  و عرض شد به اين بيان و تقريب، دو اشكال وارد شده است. اشكال اول: اين است كه ما در اين جا دو اثر داريم 1) عدم مجزى بودن فردى از متعلق امر كه فاقد قيد باشد يعنى قبل از تحقق قيد انجام مى گيرد زيرا كه قطعاً اين فرد، مصداق واجب نبوده و اطلاق نسبت به اين فرد تمام نيست ـ يا تخصصا يا تخصيصا ـ و اين متيقن است 2) اثر ديگرى كه در اينجا داريم، وجوب تحصيل آن قيد است كه اگر قيد واجب باشد نه وجوب، واجب التحصيل است و اين اثر دوم مشكوك است و معلوم نيست چون شايد قيد، قيد وجوب باشد پس اطلاق را در ماده، براى نفى وجوب تحصيل قيد جارى مى كنيم و خلاصه به تعبير مختصرتر (اصل عدم تقييد ماده و متعلق أمر را به قيدى كه واجب التحصيل باشد، جارى كنيم) چون ما نمى دانيم اين قيدى كه هست آيا واجب التحصيل است يا نه و مقتضاى اطلاق، عدم تقييد به چنين قيدى است پس آنچه كه معلوم است اين است كه طبيعت فاقد قيد، مجزى نيست ولى ما نمى خواهيم آن را اثبات كنيم تا بگوييم اطلاق در اين رابطه معلوم السقوط است بلكه اطلاق يا به تعبير ديگر اصالة عدم تقييد را جارى مى كنيم تا وجوب تحصيل قيد را نفى كنيم و اين اثر يا اين نحو قيد، در متعلق امر مشكوك است پس اطلاق در ماده به اين نحو جارى مى شود و با اطلاق در هيئت كه وجوب تحصيل قيد را اثبات مى كند، معارض مى شود و هر دو تساقط مى كنند و به أصل عملى رجوع مى شود . جواب شهيد صدر(رحمه الله) به اشكال شهيد صدر(رحمه الله) به اين اشكال جواب داده اند به اين كه اثر دوم، يعنى وجوب تحصيل قيد، اثر تقييد نيست تا با اصل عدم تقييد، رفع شود و عنوان قيدى كه واجب التحصيل باشد قيد ديگرى نيست و همچنين خصوصيت واجب التحصيل بودن خصوصيتى در قيد نيست بلكه اثرى شرعى است كه بر دو جزء مترتب است 1) مقيد بودن متعلق أمر ـ كه معلوم است ـ و 2) اطلاق هيئت كه با تمسك به آن ثابت مى شود و اصالة الاطلاق در متعلق، ديگر جائى ندارد زيرا اگر مى خواهيد اطلاق را از اصل قيد مذكور جارى كنيد اين مقطوع به است و اگر مى خواهيد از خصوصيت وجوب تحصيل قيد جارى نماييد اين به تقييد ربطى ندارد زيرا اين أثر شرعى مجموع دو أمر است كه در اينجا هر دو احراز مى شوند پس معارضى براى اطلاق هيئت به لحاظ أثر دوم ـ يعنى وجوب تحصيل قيد ـ هم وجود ندارد. حاصل بيان شهيد صدر(رحمه الله) اين خصوصيتى را كه در تقييد اخذ نموديد و قائل شديد كه اصل عدم تقييد به قيدى را كه واجب التحصيل باشد، جارى مى كنيم مربوط به تقييد نيست و آنچه مربوط به تقييد است، اخذ قيد در متعلق است ـ كه معلوم است ـ و وجوب تحصيل، اثر و حكم شرعى است كه مربوط به اثبات موضوع مركب است كه يك جزء آن بالوجدان ثابت است و جزء ديگر را نيز اطلاق در مدلول هيئت، ثابت مى كند و معارضى هم ندارد اين حاصل بيان شهيد صدر است. اشكال بر بيان شهيد صدر(رحمه الله) ممكن است بر اين بيان اشكال شود كه آنچه در متعلق أمر متيقن است نتيجه تقييد است كه جامع بين تقيد و تقييد مباشرى ماده است و اين دو هر چند از نظر صدق با هم مساوى مى باشند ليكن از نظر تصورى و لحاظ ذهنى دو نوع تقييد مى باشند يعنى در صورت رجوع قيد به هيئت، مفهوم آن قيد در ماده اخذ نمى شود بلكه همان قيد فعليت وجوب ـ كه در مواد اوامر اخذ شده است ـ براى عدم اطلاق ماده از براى فرد فاقد قيد كافى  مى باشد نه اينكه مفهوم آن قيد در ماده اخذ شود مثلاً اگر گفت (اذا استطاع وجب عليه الحج) به اين نحو نيست كه گفته باشد (اذا استطاع وجب عليه الحج بعد الاستطاعة) بلكه به اين نحو است كه (اذا استطاع وجب عليه الحج بعد الوجوب) كه قهراً بعد از استطاعت خواهد بود وليكن مفهوم آن قيد، در متعلق اخذ نمى شود بنابراين تقييد ماده به آن قيد معلوم نيست بلكه نتيجة التقييد و جامع بين تقييد و تقيد معلوم است حال گفته مى شود كه اصالة الاطلاق را در تقييد ماده به معناى تقييدى مستقيم ماده جارى مى كنيم ـ زيرا كه مشكوك است ـ و با آن جزء الموضوع وجوب تحصيل قيد را نفى مى كنيم زيرا كه موضوع، وجوب تحصيل قيد مركب از اطلاق وجوب و تقييد متعلق به آن قيد به نحو مستقيم است نه نتيجة التقييد، زيرا با اطلاق وجوب، بايد تقييد ماده به اين نحو باشد تا واجب شود و در نتيجه اطلاق و عدم تقييد مباشرى متعلق أمر، نافى جزء موضوع مركب است و نفى يك جزء از موضوع مركب هم در نفى حكم كافى است و اين، با اطلاق هيئت ـ كه آن موضوع مركب را اثبات مى كند ـ معارض است  پس تعارض بلحاظ اثر دوم، باقى است و موجب تساقط و رجوع به اصل عملى مى شود. خدشه در اشكال بر بيان شهيد صدر(رحمه الله) اين بيان هم تمام نيست و به دو نحو مى توانيم آن را پاسخ دهيم: 1) يكى اين كه اصل اطلاق و عدم تقييد يا عدم تقييد مباشرى در متعلق أمر جارى نيست به اين جهت كه حجيت اطلاق و عموم يا نفى قيد در جائى جارى است كه لازمه نفى قيد، اين باشد كه طبيعت، سعه پيدا كرده و اطلاق داشته باشد ـ يعنى منطبق شود بر فاقد قيد ـ و اما اگر جائى بدانيم اين انطباق و اطلاق، ثبوتاً در طبيعت نيست هر چند اثر ديگرى بر نفى قيد بار شود اطلاق، حجت نيست ـ اين همان بحثى است كه در دوران امر بين تخصيص و تخصص گفته اند كه نفى قيد اثبات نمى كند كه اين فرد، تخصصاً خارج است ـ زيرا كه مى دانيم به هر حال اطلاق حكم، در آن نيست و لذا عقلاً ديگر اصالة الاطلاق را جارى نمى دانند نه به اين دليل كه اثر ندارد ـ تا گفته شود ممكن است بر اثبات تخصص اثرى بار شود ـ بلكه اثر هم داشته باشد اصل اطلاق و عموم، فى نفسه جارى و حجت نيست تا آن اثر بار شود مانند عدم جريان اصالة الحقيقة كه از اصول لفظى است در موارد علم به مراد و شك در استناد كه مى گويند اصالة الحقيقه جارى نمى شود مثلاً مى دانيم مراد متكلم از (جئنى بأسد) رجل شجاع است ليكن نمى دانيم آيا اين معناى حقيقى است يا مجازى، با اصالة الحقيقة و اين كه اصل در استعمالات، حقيقت است نمى توان اثبات كرد، كه معناى حقيقى لفظ ، رجل شجاع است تا اينكه استعمال، حقيقى باشد بلكه عقلاً اصالة الحقيقه را جائى جارى مى كنند كه شك در مراد باشد و ندانيم آيا مراد متكلم، طبق معناى حقيقى لفظ است يا نه اما در عكس آن جارى نيست زيرا مراد معلوم است و نمى دانيم استعمال، حقيقى است يا مجازى و هر كدام باشد در تشخيص مراد متكلم اثرى ندارد و شبيه آن را در مورد دوران بين تخصيص و تخصص گفته اند كه اصل اطلاق و عموم براى اثبات سعه حكم، يا موضوع حكم است اما جايى كه مى دانيم طبيعت، شامل فرد فاقد قيد نيست ولى نمى دانيم از باب ضيق و تقيد حاصل از تقييد هيئت است و يا از تقييد مستقيم، اصالة الاطلاق جارى و حجت نيست اگر چه اثر ديگرى هم داشته باشد. 2) و بيان ديگر اين است كه ما مى خواهيم، با اصالة عدم تقييد مستقيم متعلق وجوب تحصيل قيد را ـ كه مثلاً عبارت از استطاعت است ـ نفى كنيم در صورتى كه مى دانيم عدم وجوب تحصيل استطاعت، نمى تواند از ناحيه اطلاق متعلق أمر يعنى حج باشد چون مى دانيم قيد استطاعت يا در هيئت يا در ماده، به طور مستقيم اخذ شده است كه اگر در ماده مستقيماً اخذ شده باشد، اين اطلاق نيست و اگر در هيئت اخذ شده باشد، پس عدم وجوب تحصيل به خاطر مقيد بودن هيئت به آن قيد است نه به جهت اطلاق متعلق، يعنى متعلق هم اگر در اين فرض به طور مستقيم مقيد باشد باز هم آن قيد واجب التحصيل نيست پس مى دانيم نفى وجوب تحصيل قيد استطاعت، مستند به اطلاق متعلق امرنيست چون يا كذب است ويا اگر صادق باشد اين اثر را در اين جا ندارد پس علم داريم كه اين اثر دوم هم مستند به اين اصالة الاطلاق نيست و در حجيت دليل شرط است كه ترتب اثر بر مفاد آن محتمل باشد نه اينكه مقطوع العدم باشد پس اصالة الاطلاق در طرف هيئت بدون معارض، جارى است و وجوب تحصيل قيد را اثبات مى كند و نوبت به أصل عملى نمى رسد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (263) 26/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 263 شنبه 26/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث كبروى و تقديم اطلاق شمولى بر بدلى در تقديم اطلاق شمولى بر بدلى دو بحث بود 1) بحث كبروى و 2) بحث صغروى، كبرى ـ يعنى آيا شموليت اطلاق نسبت به بدليت اقوائيت مى آورد يا نه خير؟ ـ چه در يك دليل باشد ـ مانند ما نحن فيه كه دو اطلاق است ـ اطلاق شمولى، مقدم است و يا در دو دليل، مثل بحث اجتماع أمر و نهى كه يك دليل (صل) امر به صلاة است و دليل ديگر (لاتغصب) نهى از غصب و اطلاق نهى، شمولى است و أمر، بدلى است. عرض شد كه اين كبرى تمام نيست و شموليت و بدليت خصوصيت اطلاق نيست بلكه در طول دلالت اطلاقى است و موجب اقوائيت و قرينيت نمى شود و اين بحث كبروى است كه اجمالاً رد شديم و در بحث تعارض ادله مطرح مى شود و به عنوان مصداق يك وجه از وجوه جمع عرفى ـ كه تقديم اظهر بر ظاهر است ـ ذكر شده است و آن جا وجوه متعددى ذكر مى شود كه رد مى شود و تفصيل آن در بحث تقديم اظهر بر ظاهر، به عنوان جمع عرفى مى آيد. بحث صغروى و استثناء از كبراى تقديم اطلاق شمولى بر بدلى بحث صغروى را مرحوم ميرزا(رحمه الله)، اين جا ذكر كرده است ـ ولى جايش همان جا است ـ و در واقع يك استثنا از كبراى تقديم اطلاق شمولى بر بدلى است و آقاى خويى(رحمه الله)اين گونه گفته است كه، در جايى، اين كبرى را قبول مى كنيم كه تعارض، بالذات باشد نه بالعرض و به سبب علم اجمالى، البته در اقسام تعارض مى آيد كه يا بالذات است و بنحو تناقض و تنافى، و يا بالعرض به اين معنا كه اگر احد الدليلين بالمطابقه، مفاد دليل ديگرى را نفى كند بدان تعارض بالذات گويند و اگر به اين معنا كه دو دلالت با يكديگر، فى نفسه هيچ تنافى نداشته باشند وليكن اجمالاً مى دانيم كه يكى از دو دليل خلاف واقع است كه اگر علم اجمالى نداشته باشيم خود دو اطلاق فى نفسه با هم تنافى ندارند و در اين صورت هم مى شود به اطلاق ماده اخذ نمود و هم به اطلاق هيئت، ولى چون دليل خارجى گفته است يكى از آن دو، داراى قيدى است در نتيجه علم اجمالى حاصل مى شود يا وجوب مشروط است يا واجب و اين سبب تعارض بالعرض مى شود و اگر علم اجمالى نبود تعارضى در كار نبود و مرحوم ميرزا(رحمه الله)و آقاى خويى(رحمه الله)اينجا را كه تعارض بالعرض است استثنا كرده اند و گفته اند از باب اشتباه حجت با لاحجت است مانند اين كه اجمالاً بدانيم يكى از دو چيز، دروغ است  كه هر دو ساقط مى شوند هر چند يكى از ديگرى اقوى باشد و اين يك نكته كلى است اگر چه آقايان، در اين جا ذيل بحث اطلاق شمولى و بدلى آن را ذكر كرده اند كه كسى بگويد اگر تعارض بالذات بود قوانين جمع عرفى قابل اجرا است اما اگر تعارض بالعرض بود، از باب دوران امر بين حجت و لاحجت مى شود كه در اين صورت ديگر قواعد جمع عرفى جارى نخواهد شد چون نمى دانيم كدام حجت است. اشكال بر كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله)و آقاى خويى(رحمه الله) اين مطلب صحيح نيست چون علم اجمالى به كذب احد الظهورين، عين تعارض بالذات است و فرقى با آن ندارد و تقريباتى كه ذكر شده است در بحث تعارض مى آيد و جايش هم آنجا است و پاسخ داده مى شود لهذا وارد بحث بعدى مى شويم. واجب نفسى و غيرى قبلاً گفته شد كه سه نوع تقسيم براى واجب داريم كه تقسيم سوم، تقسيم واجب، به نفسى و غيرى است كه همين بحث اصلى از مقدمه واجب است و أما تقسيم اجب به مطلق و مشروط و به معلق و منجز از بحث هاى مقدماتى بود كه ذكر آنها لازم بود اما اصل بحث مقدمه واجب، همين تقسيم واجب به واجب نفسى و غيرى است يعنى اگر كسى قائل به وجوب مقدمه شود، وجوبش غيرى است بر خلاف خود واجب ، كه وجوبش نفسى است و جهاتى در اين بحث اصلى موجود است . جهت اول: تعريف واجب نفسى و غيرى در تعريف اين دو واجب اينگونه، گفته شده است كه واجب نفسى، واجبى است كه (ما وجب لنفسه) و واجب غيرى، واجبى است كه   (وجب لاجل واجب آخر) . اشكال و نقض به تعريف اينجا اشكالى كه در تقريرات شيخ آمده است كه صاحب كفايه آن را دنبال كرده است اينكه طبق مسلك ما عدليه كه قائل هستيم واجبات، تابع مصلحت و مفسده هستند و شارع به خاطر آن غرض و مصلحت، فعل را واجب نموده است و معمولاً مصالح و مفاسد، مسبب از فعل بوده و عناوين ديگرى هستند مثلاً غرض از نماز، نهى از فحشاء و منكر است كه غير از خود صلاة است. پس واجبات اكثراً غيرى خواهند بود نه نفسى چون كه براى غير، واجب شده اند به جزء واجباتى كه آن واجب، براى خودش واجب است ـ كه نادر مى باشند مثل وجوب معرفت خداوند متعال ـ به اين ترتيب نقض شده و گفته شده اكثر واجبات نفسى، غيرى مى شود. پاسخ صاحب كفايه صاحب كفايه بحث حسن وقبح را پيش كشيده است و گفته است كه هر چند ممكن است مصلحت و غرض مسبب از فعل باشد ليكن فعل در واجب نفسى، حسن پيدا مى كند پس به جهت حسن در خود فعل ـ ولو به جهت مصلحت مسبب از آن واجب مى شود به خلاف واجب غيرى كه خودش اين حسن را ندارد و به خاطر حسن فعلى ديگرى است كه متوقف بر آن است اگر چه ممكن است مقدمه هم حسنى داشته باشد مانند طهارت مستحبه كه مقدمه نماز است ولى به خاطر آن واجب نشده است. نقد نظر صاحب كفايه اين مطلب، نه صحيح است و نه به آن نيازى است و پاسخش اين است كه همه واجبات نفسى عنوان حسن نفسى را ندارند و اگر منظور از حسن، به جهت مقدميت براى مصلحت است كه در واجب غيرى نيز محفوظ است. پاسخ صحيح صحيح در پاسخ اصل اشكال، همان است كه مرحوم امام(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله) و ديگران فرموده اند كه منظور از غيريت و نفسيت، به لحاظ عالم ملاكات نيست بلكه به لحاظ خود حكم مولا و تكليف است و به تعبير ديگر، به لحاظ عالم مجعول مولى است كه اگر أمر و وجوب، براى خود فعل، جعل شده است اين واجب نفسى است و اگر امر و وجوب، به جهت أمر و جعل واجب ديگرى كه متوقف بر آن است، باشد واجب، غيرى است . بنابر اين از آنجا كه مولى، فعل و سبب را واجب كرده است نه غرض، پس واجب به لحاظ عالم تكليف و جعل، نفسى است و در حقيقت ميزان، همان عالم الزام و تحميل مولى بر عهده مكلف است كه موضوع اطاعت و استحقاق عقوبت در فرض مخالفت است ـ كه همان عالم مجعول مولى و مصب تكليف او است نه اغراض او ـ ولذا مى توان به تعبير ديگرى بيان كرد كه واجب نفسى، واجبى است كه تركش (بما هو تركه) مستوجب عقوبت است و واجب غيرى واجبى است كه ترك آن، به جهت اين كه موجب ترك واجب ديگرى است، مستوجب عقوبت است و بدين ترتيب تعريف مذكور صحيح است و اشكال صاحب تقريرات بر آن واجب نيست . مناسب است در اينجا دو بحث مطرح شود 1)  اينكه قوام تكليف به چيست؟ آيا جعل و اعتبار، قوام تكليف است پس واجب نفسى، مجعول شرعى مى شود ـ  چنانچه ظاهر برخى از كلمات اين است ـ يا منظور از تكليف و ما يجعله المولى فى ذمة المكلف، اعم است و مراد از آن، چيزى است كه موضوع حكم عقل به وجوب اطاعت و استحقاق عقوبت در فرض مخالفت است چه مولى آن را در لباس اعتبار قرار دهد و يا با اخبار بيان كند و صحيح، همين دومى است زيرا ممكن است أمر و طلب مولى واجد هيچ يك از عناوين اعتبارى نباشد و صرف انشاء خارجى و يا اخبار از خواستن باشد كه بازهم عقل مى گويد هر وقت مولى، مراد خود را ابراز كرد و تصدى تحصيل نمود، اطاعت واجب است و فرق نمى كند با انشاء باشد و يا اخبار. لهذا صحيح آن است كه اعتبار و جعل، قوام تكليف و وجوب نيست هر چند ابراز و تصدى، در نزد عرف و عقلا در اوامر قانونى و كلى از طريق اعتبار و جعل فعل بر ذمه مكلف و يا جعل وجوب و الزام و يا قانون، شكل مى گيرد كه قالبى عرفى و عقلائى است . 2) چرا طبق مسلك عدليه كه بايد احكام تابع مصالح و اغراض باشد، مولى به غرض و مسبب امر نمى كند بلكه به سبب آن، كه  فعل است أمر مى كند و اين خلاف قاعده تبعيت احكام از اغراض است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (262) 22/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 262 سه شنبه 22/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد تقريب سوم از براى تمسك به اطلاق هيئت در جايى كه وزان تقييد به يك نحو باشد تمام است چون كه تقيد ماده معلوم است و شك در تقييد هيئت داريم پس اطلاق در هيئت معارضى ندارد و بر اين مطلب دو اشكال شده بود كه اشكال اول گذشت. اشكال دوم: در صورتى اين مطلب شما كه مى گوئيد اصالة الاطلاق در ماده امر معلوم السقوط است پس اصالة الاطلاق در هيئت معارضى ندارد، تمام است كه ما قبول كنيم كه لازم است قيود هيئت، قيد ماده هم بشود و هر قيدى كه شرط وجوب شد، قيد واجب هم قرار مى گيرد و واجب در وجوب حج هم، حج بعد الاستطاعه است با اين كه وجهى نيست بگوييم قيود هيئت به ماده بر مى گردد و ممكن است ماده در موارد تقييد هيئت مهمل باشد ـ يعنى نمى تواند مطلق و نه مقيد باشد ـ اما اينكه نمى تواند مطلق باشد چون نمى تواند قبل از وجوب واجب صدق كند حال، چرا بايد مقيد باشد در صورتى كه مى تواند مهمل باشد و اشكالى ندارد كه مهمل باشد چون وقتى هيئت مقيد شد، در أصل جعل مشكلى پيش نمى آيد و تا وقتى كه قيد انجام نگيرد وجوب هم نخواهد بود و بعد هم كه وجوب آمد مكلف بايد ماده را ـ هر چند كه از ناحيه آن قيد، مهمل هم باشد ـ بياورد پس تنها، اطلاق ماده محذور دارد اما مهمل بودن آن در صورت تقييد هيئت محذورى در بر نخواهد داشت بلكه مى توان گفت كه تقييد هم لغو است و همان طور كه در فرض تقييد هيئت، اطلاق ماده معقول نيست تقييد آن هم لغو است چون علت تقييد اين نيست كه قيد را واجب كند در صورتى كه قيد، از آنجا كه قيد وجوب است، واجب نخواهد شد پس تقييد متعلق در اين فرض لغو است. لهذا حالا كه نمى دانيم و شك داريم كه اين قيد، به ماده بر مى گردد يا هيئت، معنايش اين نيست كه علم تفصيلى به تقييد داريم بلكه علم اجمالى داريم كه استطاعت، يا قيد واجب است و يا اگر قيد واجب نيست و قيد وجوب است، حج كه متعلق وجوب است، مهملاً ازناحيه اين قيد لحاظ شده است ولذا علم تفصيلى به مقيد بودن ماده نيست بلكه علم اجمالى بين دو چيز است الف) اهمال متعلق و ب) تقييد آن متعلق و چون كه تقييد مؤونه زائده مى برد و چنانچه مقيد بود بايد بيان مى كرد ـ بر خلاف اهمال كه معناى طبيعت است و چيزى اضافه بر طبيعت متعلق نيست ـ لهذا سكوت از قيد در طرف متعلق و ماده ـ كاشف از عدم قيد است نه اثبات اطلاق، تا بگوئيد معلوم العدم است بلكه براى اثبات اهمال است پس با اصل عدم تقييد اهمال را اثبات مى كنيم چون اهمال، معقول است و اين معنايش نفى اطلاق هيئت است پس با آن اطلاق معارض خواهد بود زيرا كه اطلاق هيئت، اثبات مى كند تقييد ماده و متعلق را به آن قيد، نه اهمال آن ، همچنان كه لازمه اهمال متعلق، تقييد هيئت است نه اطلاق آن، بنابر اين ميان دو اطلاق، تعارض ايجاد مى شود و هر دو تساقط كرده و به أصل عملى رجوع مى شود. پاسخ اشكال دوم اين اشكال به دو شكل قابل جواب است . جواب اول: اين مطلب مبتنى است بر اين كه در عالم تصور و لحاظ، اهمال در طبيعت را معقول بدانيم نه از لحاظ تصديقى ـ و اين كه جاعل نمى تواند حكم خود را نداند ـ بلكه از لحاظ تصورى، يعنى اينكه گفته اند اهمال ثبوتى ممتنع است دو معنا دارد 1) اين كه مولا مى داند جعل خود را مطلق قرار داده و يا مقيد و جهل تصديقى او، به مجعول خودش محال است ـ كه اين اهمال مقصود ما نيست ـ و 2) اهمال در تصور است يعنى طبيعت مهمله را مى شود به گونه اى تصور كرد كه نه مطلق باشد و نه مقيد، معناى اهمال در صورت اول، اهمال تصديقى است و در صورت دوم اهمال تصورى است يعنى مثلاً آيا مى شود معناى اسم جنس را كه مى گويند طبيعت مهمله است، تصور كرد يا نه؟ و در اين مسأله، اختلاف است بعضى مى گويند ذات ماهيت و طبيعت، مهمله است در مقابل مى گويند ذات ماهيت و طبيعت، مطلق بوده و داراى اطلاق ذاتى است، نه لحاظى و نياز به لحاظ عدم قيد ندارد بلكه اطلاق، عبارت است از تصور ذات طبيعت بدون تصور قيد آن، و ما ثبوتاً در عالم تصور و مفاهيم سه تصور نداريم ـ طبيعت مقيده و طبيعت مطلقه و طبيعت مهمله ـ بلكه وقتى ماهيتى را تصور مى كنيم اگر با قيد تصور كنيم، مقيده است و اگر بدون تصور قيد، آن را تصور كنيم، مطلقه است و در اين صورت تقابل مطلق و مقيد تقابل سلب و ايجاب مى شود و ديگر حد وسط ندارد . پس اگر كسى اين مبنا را قائل شد ـ كه درست هم همين است ـ در نتيجه براساس آن، اهمال در متعلق أمر نسبت به آن قيد، معقول نيست چون كه اگر مثلاً ذات طبيعت حج را تصور كرديم بدون تصور قيد استطاعت، مطلقه خواهد شد كه محال است با فرض مشروط بودن هيئت و وجوب به استطاعت، اين اطلاق باشد بنابر اين متعلق، على كل حال مقيده خواهد بود ـ چه قيد استطاعت به هيئت امر برگردد و چه متعلق أمر ـ و شق ديگرى متصور نيست. جواب دوم اگر تصوراً، طبيعت مهمله در حكم كليه باشد در اين صورت اهمال هم در مانحن فيه مثل اطلاق، معلوم العدم است و اگر در حكم جزئيه باشد ـ كه صحيح هم همين است ـ در اين صورت ممكن است كسى اين گونه پاسخ بدهد كه عقلا در صورتى به اصالة عدم تقييد تمسك مى كنند كه نتيجه اش اطلاق باشد نه اهمالى كه در قوه مقيده است و فرقى با مقيده از نظر سعه وضيق طبيعت ندارد و اين گونه تمسك به اطلاق و اصل عدم تقييد مثل موارد دوران بين تخصيص و تخصص است چون سعه موضوع و حكم را اثبات نمى كند هر چند ممكن است أثرى هم داشته باشد و لوازم اصول لفظى در موردى كه آن اصل لفظى، نزد عقلا حجت باشد حجت هستند و اصل اطلاق و عموم در جائى كه موجب توسعه در انطباق موضوع و يا حكم نشود جارى نيست اگر چه لازمه اش هم، اثرى داشته باشد. بدين ترتيب  ثابت مى شود كه در مقام اول فى الجمله حق با مرحوم شيخ(رحمه الله) و ميرزاى نائينى(رحمه الله)است يعنى اگر مقيد منفصل بود و امرش دائر بود بين تقييد  متعلق امر يا خود امر ـ كه شرط وجوب باشد ـ و همچنين كيفيت تقييد در هيئت و ماده به يك نحو باشد يعنى در هر دو حدوثى يابقائى باشد و يا در هيئت حدوثى و بقائى باشد و در ماده حدوثى كه اقل است در اين فروض اصالة الاطلاق در هيئت جارى است و اطلاق وجوب را اثبات مى كند نه به اين دليل كه اطلاق هيئت شمولى است و اطلاق متعلق بدلى و يا امر دائر بين دو مخالفت و يك مخالفت است بلكه بخاطر اين است كه اصالة الاطلاق در ماده، معلوم السقوط است و جارى نيست پس اطلاق در هئيت معارضى ندارد . مقام دوم اگر مقيد، به دليل أمر متصل بود و مقيد متصل مردد بود بين تقييد ماده و با هيئت و يا خطاب أمر آمد، چنانچه در آيه امر به حج آمده است (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) كه البته در اين جا ظاهر اين است كه استطاعت، قيد حكم است چون جمله شرطيه است و ظاهر شرطيت اين است كه شرط، قيد حكم است كه وجوب باشد اما اگر فرض كنيم به نحو شرطيت نبود بلكه گفته بود (حج مستطيعاً) يا (عن استطاعة) ـ كه مى شود قيد ماده باشد و از اين ناحيه مجمل است ـ در اين صورت مرحوم شيخ(رحمه الله)گفته است كه اين جا هم مثل قيد منفصل است چون قدر متيقن اين است كه ماده، قيد خورده است معلوم و نيست كه هيئت مقيد باشد پس به اطلاق آن اخذ مى كنيم . كلام صاحب كفايه(رحمه الله) مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) اين مطلب شيخ را رد كرده و گفته است چون كه در اينجا مقيد، متصل است و مقيد متصل مانع از تحقق مقدمات حكمت مى شود چون يكى از مقدمات حكمت، عدم ما يصلح للقرينية است و در صورت ما يصلح للقرينية سكوت از قيد محرز نيست و وقتى احراز نشد، مقدمات حكمت تمام نيست چونكه يكى از مقدمات حكمت سكوت از نصب قرينه است پس در اين جا اصل اطلاق هيئت منعقد نشده تا گفته شود چون شمولى است مثلاً بر اطلاق ماده مقدم است. نظر مرحوم ميرزا(رحمه الله) وليكن مرحوم ميرزا(رحمه الله)مطلب شيخ(رحمه الله)را قبول كرده است و گفته است چون كه تقييد متعلق، متيقن است ودر تقييد هيئت، شك داريم و وجهى براى عدم تماميت مقدمات حكمت در آن نيست. برخى از متأخرين هم كلام صاحب كفايه را تأييد كرده اند و گفته اند اصل مقدمات حكمت در هيئت تمام نمى شود زيرا آنچه بالتفصيل معلوم و متيقن است نتيجة التقييد است ولى كيفيت تقييد، معلوم بالاجمال است كه اگر قيد به هيئت بر گردد بالتبع ماده را قيد مى زند نه ابتداءً ـ و نحوه مقيد شدنش تصوراً فرق مى كند ـ لهذا علم تفصيلى به تقييد متعلق نداريم. تفصيل شهيد صدر(رحمه الله) در اين مقام در اينجا صحيح آن تفصيلى است كه شهيد صدر(رحمه الله) داده است و ايشان دقت خوبى كرده است و گفته است كه مقيد منفصل به دو نوع قابل تصور است. 1) مقيد، ناظر به تقييد نباشد بلكه نتيجه اى را بيان كند مثلاً مى گويد (حج قبل از استطاعت مجزى نيست) و اين يك جمله مستقلى است و نسبت تقييديه أمر يا متعلق آن نيست ولكن به خطاب امر متصل است 2) مقيد، ناظر به تقييد امر يا متعلق آن است ولى نمى دانيم طرفش كدام است مثل اين كه بگويد (حج مستطيعاً) كه (مستطيعاً) صفت و قيد است كه به يك طرف بر مى گردد و نمى دانيم طرف اين نسبت تقييدى، ماده است يا هيئت و در اين نوع دوم، مقيد متصل ناظر به تقييد است و نسبت تقييدى است كه مجمل و مردد است و نمى دانيم طرف آن مدلول هيئت يا ماده است. حال در نوع دوم حق با صاحب كفايه است زيرا كه انعقاد اطلاق، فرع عدم طرفيت هيئت از براى نسبت تخصيصى و تقييدى است و اين محرز نيست پس أصل مقتضى و موضوع اطلاق محرز نيست و اين به معناى عدم تماميت مقدمات حكمت در هئيت و ماده ـ هر دو ـ است و اين جا حق با صاحب كفايه است. اما در نوع اول كه مقيد متصل به نحو نسبت تقييديه نباشد بلكه به عنوان مطلب مستقلى باشد كه لازمه اش تقييد مدلول هيئت يا ماده أمر باشد با هر دو مى سازد و از اين نتيجه ذكر شده مى فهميم كه يكى از دو مدلول، ثبوتاً داراى قيد است در اين جا حق با مرحوم ميرزا(رحمه الله)و شيخ(رحمه الله)است ـ ليكن با تفصيل ديگرى ـ بدان معنا كه اگر گفتيم قيد هيئت ، بطور مستقيم قيد ماده و متعلق امر هم قرار مى گيرد در نتيجه علم به تقييد متعلق را به نحو متصل استفاده مى كنيم نه بيشتر پس مى شود به اطلاق هيئت تمسك نمود زيرا در حقيقت مقيد، علم است ـ كه تفصيلى است و به اندازه تقييد هيئت است نه بيشتر ـ پس مقدمات حكمت در هيئت تمام است . اما اگر گفتيم كه تقييد هيئت با تقييد ماده فرق دارد ـ اگر قيد ماده باشد مستقيماً ماده را قيد مى زند و اگر قيد هيئت باشد با يك نوع تصوير ذهنى ديگر ماده مقيد مى شود ـ در اين صورت چون به نتيجه، علم داريم و نمى دانيم كدام يك از دو اطلاق ها ، قيد خورده است پس هر دو اقتضاء اطلاق را داشته و در آنها مقتضى اطلاق موجود است زيرا كه نسبت تقييديه در هيچ كدام نيست ولى دليل داريم كه ثبوتاً هر دو مطلق نيستند و اين دو مقتضى اطلاق ها در اين كه ظهور نهائى تصديقى كلام در كدام يك باشد با هم تزاحم مى كنند كه اگر يكى از دو مقتضى اقوى از ديگرى باشد، ظهور تصديقى نهايى طبق اقوى درست مى شود مثل كسى كه مى گويد اطلاق شمولى اقوى است والا ظهور تصديقى نهايى كلام هم مجمل خواهد شد و اين تفصيل فنى و صحيح است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (264) 27/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 264 يكشنبه 27/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  واجب نفسى و غيرى بحث در واجب نفسى و غيرى بود و گفتيم جهت اول بحث، تعريف واجب نفسى و غيرى بود كه گذشت و عرض شد كه در اينجا دو نكته هست كه يكى گذشت و نكته ديگر اين بود كه چرا شارع، به فعلى امر مى كند كه مصلحت، مسبب و متولد از آن است و به خود آن مصلحت و غرض كه مسبب است امر نمى كند با اين كه احكام و تكاليف تابع مصالح و اغراض هستند و وقتى سبب را بر عهده مكلف قرار داد ديگر وظيفه مكلف، سبب است، چه آن غرض و مصلحت حاصل شود و چه نشود ـ در اين مورد وجوه مختلفى مى شود كه ذكر كرد. وجه اول مرحوم ميرزا(رحمه الله) فرموده است شايد فعل واجب سبب و علت تامه نباشد و متوقف بر مقدمات ديگرى باشد كه همه آنها در اختيار مكلف نباشد مثل (نهى عن الفحشا و المنكر) كه شايد تنها فعل نماز براى حصول آن كافى نباشد و لازم است چيزهاى ديگرى هم، كه خارج از اختيار مكلف است به آن ضميمه شود تا حاصل گردد. اشكال به كلام ميرزا(رحمه الله) اين جا اشكال شده است كه ممكن است همه مقدمات غرض اقصى و نهائى مولا، اختيارى نباشد ولى غرض ادنى ـ كه آمادگى و تهيؤ براى نهى از فحشا و منكر كه غرض اقصى است، مى باشد ـ تحت اختيار باشد پس بايستى به آن امر شود نه به فعل. پاسخ به اشكال اين اشكال وارد نيست چون اگر اعداد و تهيو موصل به غرض اقصى را واجب كند، كه آن، اختيارى نيست، زيرا برخى از مقدماتش به حسب فرض اختيارى نيست و اگر مطلق تهيو ـ حتى اگر موصل نباشد ـ واجب باشد اين مانند خود فعل است كه سبب تام نمى باشد و از اين جهت، امر به آن فرقى با امر به فعل ندارد. وجه دوم برخى از جاها مطلب ديگرى در كار است زيرا گاهى اغراض مولى، در فهم عرفى غامض بوده و روشن نيستند مثل اغراض معنوى مانند (نهى از فحشا و منكر) كه يك معناى معنوى است و اگر ابتداءاً به اين اغراض معنوى، امر شود ـ نه به افعالى كه سبب آنها مى باشد ـ نزد عرف، مشخص نخواهد بود كه آنها چگونه هستند و با چه چيزى تحصيل مى شوند بر خلاف اين كه به فعل و سبب امر كند بنابر اين از اين جهت، لازم است امر را روى سبب قرار دهد نه مسبب. وجه سوم در بعضى از موارد اگر به غرض و سبب امر كند ممكن است آن غرض راه هاى مختلفى داشته باشد و مكلف راهى را انتخاب كند كه به خيال خود موصل به آن غرض است لكن  در نظر مولى، موصل نيست ولذا مولى به سبب و فعل مشخصى امر مى كند . وجه چهارم وجه ديگر اين است كه ممكن است خيلى از جاها مولا نتواند ابتداءً به غرضى كه مى خواهد در طول تعلق امرش به فعل باشد ـ مثل عبادت و تقرب كه در طول أمر به فعل است ـ امر كند مثلاً بگويد عبادت كن، يعنى بايد به فعل با قصد قربت و عبادت، امر كند تا آن فعل عبادى شود و قابل تقرب و تعبد باشد پس در اين موارد هم بايد به فعل امر كند زيرا كه غرض و مصلحت طولى است يعنى در طول امر است. وجه پنجم وجه ديگر هم اين است كه ممكن است مولا  تنها از راه اين مقدمه غرضى را بخواهد نه بيشتر و بايد اجزاء ديگر علت تامه اتفاقى رخ بدهد تا غرض حاصل شود و اگر امر به مسبب كند حصول اجزاء ديگر علت، اتفاقى نخواهد بود و غرض حاصل نمى شود مثل اين كه مى گويد بايد فلانى را به اختيار خودت احترام كنى اين جا هم بايد آن جزء ديگر علت، حاصل شود ـ نه از راه امر مولى ـ و اگر هم به أمر او حاصل شود مفسده پيدا مى شود كه با آن مصلحت، كسر و انكسار مى شود و در نتيجه مصلحت غالبه از بين مى رود پس هريك از اين وجوه پنجگانه مى تواند تعلق امر نفسى به فعل ، نه به غرض و مسبب را توجيه كند و در نتيجه تعريف مشهور صحيح و بلااشكال است.  مقتضاى اصل در موارد شك 1 ـ مقتضاى اصل لفظى جهت دوم اين است كه مقتضاى قاعده و اصل لفظى چيست؟ و اگر امر دائر شد بين نفسيت  و غيريت امرى كه نمى دانيم غيرى است يا نفسى، آيا مقتضاى اصل، نفسيت است يا غيريت؟ اصل لفظى را ـ كه اطلاق امر، مقتضى چيست ـ قبلاً بطور مفصل بحث كرديم كه مقتضاى اطلاق اوامر، نفسيت و عينيت و تعيينيت مامور به است و در تقسيم بندى واجب به نفسى و عينى و تعيينى و تخييرى و عينى و كفايى گفتيم كه مقتضاى اطلاق أمر، نفسيت است چون أمر غيرى، يك قيدى را، يا در مدلول هيئت امر يا در مدلول ماده امر لازم دارد يعنى وجوب غيرى، وجوب مشروط است به فعليت واجب نفسى و اگر واجب نفسى واجب بود، وجوب غيرى هم فعلى مى شود و جائى كه وجوب نفسى نباشد مقدماتش هم وجوب غيرى ندارد پس اطلاق هيئت أمر، اين تقييد را دفع مى كند و به اطلاق ماده هم تمسك شد و گفته شد واجب غيرى يك نوع تقييدى را براى واجب نفسى مى آورد نه در متعلق واجب غيرى بلكه در متعلق واجب ديگر و اطلاق در متعلق آن واجب ديگر اين را نفى مى كند يعنى مثلاً اطلاق (صلّ) لزوم طهور براى نماز را دفع مى كند اين تقريبات فوق و نقض و ابرام آن، قبلاً گذشت و ثابت شد كه مقتضاى اصل لفظى، نفسيت است. 2 ـ مقتضاى اصل عملى در اين جا وارد بحث دوم مى شوند كه مقتضاى اصل عملى است يعنى اگر اصل لفظى در كار نبود و دليل أمر مثلا لبى، يا مجمل بود مقتضاى اصل عملى چيست و موارد اصل عملى صور متعددى دارد منتها قبل از آن بايد نكته اى را مقدمتاً عرض كنيم و آن نكته اين است كه اصل عملى همواره از وجوب نفسى، جارى مى شود نه وجوب غيرى زيرا اگر كسى قائل به وجوب غيرى مقدمه هم بشود اين وجوب منجز نيست ـ يعنى استحقاق عقوبت ندارد ـ و استحقاق عقاب در ترك مقدمه به اين دليل است كه موجب ترك ذى المقدمه است پس عقاب و عصيان بر ترك ذى المقدمه است و وقتى وجوب غيرى تنجيز نداشت، جريان اصل برائت از آن، معنا ندارد چون اصل برائت و همچنين اصول عملى ديگر، تنجيز و استحقاق عقاب و وجوب احتياط را نفى يا اثبات مى كنند ـ چه عقلى و چه شرعى باشند ـ لهذا اين اصول نسبت به تكليفى جارى مى شوند كه قابل تنجيز باشد ـ يعنى مخالفتش عصيان واستحقاق عقوبت داشته باشد ـ و اگر وجوبى تنجيز نداشت و بر مخالفتش ـ عقاب نبود ـ و عقاب براى چيز ديگر بود ـ بايد از وجوب آن شىء ديگر، برائت جارى كرد و لذا هيچ گاه اصل برائت را از وجوب غيرى جارى نمى كنيم حال وارد موارد شك در وجوب نفسى و غيرى مى شويم تا مقتضاى اصل عملى را در آنها ، بررسى كنيم و عرض شد كه صور مختلفى دارد كه ذيلاً بررسى مى كنيم: صورت اول صورت روشن اين است كه انسان مثلاً بداند كه فعل وضو براى واجب ديگرى مانند نماز، وجوب غيرى دارد كه آن واجب ديگرى  هم، جوبش فعلى است ولى شك مى كند كه علاوه بر آن كه وضو واجب غيرى است واجب نفسى هم هست يا نه مثلاً نذر كرده بود كه هر روز وضو بگيرد ـ حتى اگر نماز هم نخواند ـ و نمى داند امروز هم داخل در نذرش هست ياخير؟ در اين صورت در وجوب نفسى وضوء ـ علاوه بر وجوب غيرى آن كه معلوم است ـ شك مى كند و اثر آن ـ چنانچه وضوء را ترك كند ـ تعدد معصيت و تعدد عقاب است و حال آنكه اگر وضوء، واجب نفسى نباشد تنها يك معصيت كرده است در اين صورت مى تواند أصل برائت از وجوب نفسى وضو، براى نفى تكليف ديگر جارى كند چون اگرنذر كرده باشد دو تكليف نفسى دارد ـ يكى نماز با وضو و ديگرى خود وضو ولو نماز هم نخواند ـ و براى نفى واجب نفسى ديگر و عقوبت زائد، اصل برائت جارى مى شود و استحقاق عقاب و وجوب ديگرى را نفى مى كند و اين واضح است . صورت دوم صورت دوم اين است كه احتمال مى دهد وضو را نذر كرده باشد و احتمال مى دهد عدم آن نذر را، لكن وضو، براى تكليف ديگرى كه نماز است واجب غيرى باشد ولى نماز فعلاً بر او واجب نيست مثل زن حائض كه نماز بر وى در زمان حيض واجب نيست وليكن احتمال مى دهد به جهت نذرش وضو بر وى واجب نفسى باشد ـ بنابر مشروعيت وضو از حائض ـ در اين صورت امر دائر است بين اين كه وضو، وجوب نفسى داشته باشد ـ كه وجوبش فعلى خواهد بود ـ و بين وجوب غيرى وضو براى واجب نفسى ديگرى كه نماز است اما وجوبش براى او فعلى نيست و اين در حقيقت شك بدوى در فعليت وجوب نفسى وضوء است كه بدون شك ـ همانند صورت اول ـ مجراى اصل برائت است بلكه در اين صورت روشن تر از آن صورت سابق است كه مى داند بايد وضو را انجام دهد و تنها براى نفى معصيت و عقوبت اضافى برائت از وجوب زائد جارى مى كند اما در اينجا اصل وجوب وضو شك دارد و مى تواند آن را ترك كند و اين شبهه بدويه محض است. صورت سوم مى داند يك نذرى كرده است ـ كه مثلاً عبادتى از عبادات مستحب را انجام دهد ـ نمى داند آن عبادت منذور، وضو بوده است يا نماز كه بايد با وضو بخواند ولذا شك مى كند وضو واجب نفسى است و يا غيرى وليكن علم اجمالى دارد كه يا وضوء و يا نماز با وضو، براى او واجب نفسى فعلى است يعنى دراين فرض مكلف علم اجمالى دارد كه يكى از اين دو واجب نفسى بر ذمه اوست يا وجوب نفسى نماز يا وجوب نفسى وضو و ممكن است كسى بگويد كه اين علم اجمالى منجز و مقتضى احتياط است به اين صورت كه هم وضو بگيرد و هم با آن نماز بخواند و ممكن است در مقابل، كسى بگويد كه اين علم اجمالى منحل است چون كه وجوب وضو على اى حال، معلوم است يا نفسى و يا غيرى است و شك در وجوب نماز دارد و اين، دوران بين اقل و اكثر است  و اصل برائت از اكثر ـ يعنى وجوب نماز بعد از وضو ـ جارى مى كند. ولى جواب اين حرف روشن است كه علم به وجوب نفسى و منجز وضو ندارد و در حقيقت اين، موجب انحلال حقيقى نمى شود چون اگر غيرى باشد منجز نيست و نسبت به وجوب نفسى كه منجز است علم اجمالى دارد يا نماز واجب نفسى است و يا وضو و اين علم اجمالى، انحلال حقيقى ندارد بر خلاف موارد دوران بين أقل و اكثر كه برخى در آنجا قائل به انحلال حقيقى  شده اند زيرا كه وجوب اقل ضمناً يا استقلالاً معلوم است و وجوب ضمنى هم مانند استقلالى منجز است و در حقيقت آنچه كه منجز است ذات وجوب نفسى است نه حداستقلاليت و ضمنيت آن، بر خلاف وجوب غيرى كه اصلاً منجز نيست. بنابراين علم اجمالى در مانحن فيه بين متباينين است ولى در عين حال صحيح در اينجا اين است كه برائت از وجوب نماز جارى مى شود به جهت نكته اى كه تفصيلش در دوران امر بين تعيين و تخيير به تفصيل مى آيد كه در آنجا مى گويند هرگاه در يكى از دو طرف علم اجمالى بين متباينين اصل ترخيصى جارى باشد و درطرف ديگرش جارى نباشد علم اجمالى، انحلال حكمى پيدا مى كند يعنى  مى توان آن طرف را مرتكب شد و تنها طرف ديگرش كه مجراى اصل نيست منجز باقى مى ماند زيرا كه منجزيت علم اجمالى از براى هر دو طرف يعنى وجوب موافقت قطعى، فرع تعارض اصول و تساقط در دو طرف است پس اگر تنها در يك طرف، اصل ترخيصى جارى باشد ودر طرف ديگر جارى نباشد تعارض و تساقطى نخواهد بود و اصل در آن يك طرف جارى مى شود و قابل ارتكاب است و مخالفت قطعيه لازم نمى آيد و علم اجمالى علت تامه وجوب موافقت قطعيه نيست بلكه مقتضى است كه با جريان أصل ترخيصى رفع مى شود و تنها مخالفت قطعى است كه علم اجمالى، علت تامه آن است و مانع از جريان اصل در دو طرف مى شود پس هرگاه يك طرف علم اجمالى اصل ترخيص داشت و طرف ديگرش نداشت آن يك طرف اصل جارى مى شود و مكلف مى تواند آن طرف ديگر را مرتكب شود و احتياط به اندازه طرف ديگر خواهد بود كه موافقت و مخالفت احتمالى است و محذورى ندارد. اين بيان كه از آن تعبير مى شود به انحلال حكمى در موارد عديده اى جارى است كه يكى از آنها مورد دوران تكليف بين تعيين و تخيير است مثلاً نمى دانيم در كفاره، خصوص عتق رقبه واجب است ـ تعيينى ـ و يا احد الخصال ثلاث كه جامع بين عتق و اطعام و روزه دو ماه است ـ تخيير ـ كه اين دو عنوان، اقل و اكثر نيستند بلكه متباينين هستند زيرا كه عنوان (عتق رقبه) غير از عنوان (احد الخصال) يا جامع انتزاعى  ميان اطعام و روزه و عتق است و عنواناً با يكديگر متباين مى باشند و هيچ يك در ديگرى داخل نيست تا اقل واكثر باشد پس در اينجا انحلال حقيقى وجود ندارد ليكن انحلال حكمى تمام است زيرا كه اصل برائت از وجوب تخييرى جارى نيست هر چند مشكوك است چون كه مؤونه زائدى درآن نيست تا با اصل برائت نفى شود زيرا اگر مقصود تجويز ترك آن جامع ـ يعنى هر سه خصال است ـ كه معلوم العدم است و مخالفت قطعى است و اگر مقصود اثبات لازمه آن ـ كه وجوب تعيينى عتق باشد ـ اين هم لازمه عقلى است و اصل مثبت است . لهذا گفته مى شود در موارد دوران بين تعيين و تخيير بيش از تخيير، ثابت نمى شود و برائت از وجوب تعيينى جارى مى باشد و اين نكته انحلال حكمى در مانحن فيه نيز جارى است يعنى اصل برائت از وجوب نفسى نماز مقيد به طهور جارى است و با اصل برائت از وجوب نفسى وضوء معارض نيست زيرا كه اين اصل جارى نيست جون نمى شود وضو را ترك كرد و تركش مخالفت قطعى است چون يا واجب نفسى است و يا واجب غيرى ، كه با تركش نماز مقيد به آن، ترك مى شود پس لزوم انجام وضو و عدم جواز تركش مقطوع به است ـ مانند ترك جامع در دوران بين تعيين و تخيير ـ و أصل برائت نمى تواند آن را تجويز كند پس نفى وجوب نفسى وضوء اثر عملى ندارد مگر به لحاظ لازمه عقليش ـ كه اثبات وجوب نماز است ـ از آنجا كه وجوب احدهما معلوم بالاجمال است وليكن اين لوازم در اصول عملى ثابت نمى شود و أصل مثبت است. حاصل اين كه اصل برائت از وجوب نفسى وضو، نمى تواند مجوز ترك ترك وضو باشد و عقاب ديگرى بيش از عقاب ترك وضو نيست تا بخواهيم آن را نفى كنيم ـ همانگونه كه در صورت اول گذشت ـ لذا أصل برائت در طرف وجوب نفسى وضوء كه يك طرف علم اجمالى ما است جارى نمى باشد وليكن در طرف وجوب نفسى نماز، جارى شده و تجويز ترك آن را مى دهد و علم اجمالى انحلال حكمى پيدا مى كند و اين بيان فنى و صحيح است هم در اينجا و هم در دوران بين تعيين و تخيير چرا اگر علم اجمالى را علت تامه موافقت قطعى بگيريم و آن را مانع از جريان أصل ـ حتى در يك طرف علم اجمالى ـ قرار دهيم، احتياط هم در اينجا و هم در دوران بين تعيين و تخيير واجب مى شود ليكن مبناى عليت باطل است و مبناى اقتضا صحيح است چنانچه در محلش خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (265) 28/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 265 دوشنبه 28/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مقتضاى اصل عملى بود و گفتيم اگر شك كرديم كه فعلى واجب نفسى است يا واجب غيرى براى واجب ديگرى، صور متعدد دارد. صورت اول : اين بود كه واجب ديگر فعلى است و آن فعل هم قيد است ـ يعنى وجوب غيريش نيز معلوم تفصيلى است ـ وليكن اضافه بر آن احتمال مى دهيم وجوب نفسى هم داشته باشد و اين جا علم تفصيلى به وجوب غيرى و علاوه بر آن شك بدوى در وجوب نفسى داريم لهذا با برائت نفى وجوب نفسى با برائت مى كنيم. صورت دوم: جائى بود كه علم اجمالى داريم آن فعل، يا واجب نفسى است يا واجب غيرى براى واجب ديگرى، ولى آن واجب ديگر، فعلاً بر ما واجب نيست مثل حائض كه نماز بر وى واجب نيست يا احتمال مى دهيم ـ مثل احتمال بقاى حيض ـ كه واجب نباشد كه در اين جا هم، شك و شبهه بدوى در تكليف نفسى به آن فعل است كه برائت جارى است و علم اجمالى به تكليف فعلى در كار نيست. صورت سوم: جائى بود كه مكلف علم اجمالى دارد كه آن فعل، يا واجب نفسى است يا واجب غيرى براى واجب ديگرى ـ مثلاً نماز ـ كه نذر كرده است يا وضو بگيرد كه واجب نفسى مى شود يا نماز مستحبى بخواند كه وضوء در آن واجب غيرى مى باشد و علم اجمالى دارد يكى از اين دو فعل واجب نفسى است و اين علم اجمالى، منحل به انحلال حقيقى نيست چون علم تفصيلى به وجوب وضو ـ نفسياً يا غيرياً ـ موجب انحلال حقيقى نيست زيرا علم به جامع بين وجوب نفسى و غيرى است ولى در اينجا انحلال حكمى ثابت است يعنى اصل برائت از يك طرف كه وجوب نفسى نماز باشد جارى است چون علم اجمالى مقتضى احتياط تام و موافقت قطعى است و در طول تعارض اصول، منجزيت دارد. پس هر جا كه اصل ترخيصى در يكى از دو طرف، جارى شد آن طرف، جائز الارتكاب مى شود و طرف ديگر بر تنجيز باقى مى ماند زيرا كه معناى مقتضى بودن علم اجمالى همين است كه با ترخيص شرعى قابل ارتفاع است ـ چنانچه به تفصيل در مباحث عقلى توضيح داده مى شود و در آنجا گفته مى شود كه علم اجمالى علت تامه حرمت مخالفت قطعى يعنى ارتكاب هر دو طرف است ـ لهذا اگر هر دو طرف مجراى اصل ترخيصى باشند تعارض و تساقط اصول شكل مى گيرد و دليل آن، اين است كه ترخيص در دو طرف، مخالفت قطعى است و بنابر عليت تامه علم اجمالى، براى حرمت مخالفت قطعى، ممتنع است و جريان در يك طرف دون طرف ديگر ترجيح بلا مرجح است پس در هر دو طرف تساقط كرده و چون علم اجمالى، مقتضى موافقت قطعى در دو طرف است، منجز بوده و بايستى در هر دو طرف احتياط كند و اما اگر يك طرف، مجراى اصل ترخيصى بود و طرف ديگر نبود، از آنجا كه مخالفت قطعى لازم نمى آيد، اصل جارى شده و مانع از احتياط در آن طرف مى شود. در مانحن فيه اينگونه است زيرا كه از وجوب نفسى نماز، برائت جارى مى شود اما از وجوب نفسى وضوء، جارى نمى شود چون كه ترك وضوء، مخالفت قطعى تكليف نفسى معلوم بالاجمال است پس نمى توان با اصل برائت، مجوز ترك آن را بدهيم و عقوبت ديگرى هم غير از معلوم بالاجمال، بر ترك وضو محتمل نيست تا بخواهيم آن را نفى كنيم لهذا جريان اصل برائت در طرف وجوب نفسى وضوء اثرى ندارد و تنها در طرف وجوب نفسى نماز جارى شده و مكلف مى تواند آن را ترك كند و اين همان انحلال حكمى است. اين انحلال، طبق مسلك اقتضا است و اما طبق مسلك عليت علم اجمالى، براى موافقت قطعيه ـ كه مسلك محقق عراقى است و نيز از برخى از عبائر كفايه استفاده مى شود ـ در اين صورت  اصل ترخيصى در يك طرف هم جارى نيست و اين انحلال حكمى صحيح نمى باشد . ولى اين مبنا، قابل قبول نيست و علم اجمالى، علت براى وجوب موافقت قطعى نيست و اگر در يك طرف علم اجمالى اصل جارى باشد، در آن طرف موافقت قطعيه لازم نيست و تفصيل اين مبانى  و توضيح بيشتر آن در مباحث علم اجمالى خواهد آمد. صورت چهارم: اين كه فعل وضو يا واجب نفسى است يا واجب غيرى براى واجب ديگرى ، ولى اصل واجب ديگر ـ يعنى ذات فعلش ـ معلوم الوجوب است ولى قيديت و شرطيت فعل اول در آن معلوم نيست و اين فرق اين صورت با صورت قبلى است چون كه در صورت قبلى، اصل وجوب نماز معلوم نبود و  طرف علم اجمالى ما بود اما در اين صورت اصل وجوب نماز معلوم است و طرف علم اجمالى ما تقيد نماز به وضوء است. مثال ديگر در باب احرام است كه در روايات آمده است (براى احرام لازم است غسل نمايد) و ظاهرش هم، وجوب است و برخى هم به وجوب آن فتوا داده اند ولى مشهور، بر استحباب حمل كرده اند حال اگر شك كرديم اين غسل كه واجب شده است شرط احرام است ـ پس براى احرامى كه واجب است، وجوب غيرى دارد ـ يا واجب نفسى ديگرى است كه اگر انجام نشود غسل، صحيح است لذا در اين جا امر غسل، مردد مى شود بين اين كه واجب نفسى باشد كه بتواند بعد از تحقق احرام هم انجام گيرد و يا واجب غيرى و اگر قبل از احرام غسل نكند احرامش باطل است ولى چون كه وجوب ذات احرام معلوم است طرف علم اجمالى ما تقيد احرام به غسل است نه اصل احرام، يعنى علم اجمالى داريم يا غسل واجب نفسى است و يا تقيد احرام به غسل، واجب نفسى است حال سؤال مى شود كه آيا اين علم اجمالى منجز است ـ پس بايد مكلف اول غسل كند سپس احرام را با غسل انجام دهد ـ يا منجز نيست و مى تواند غسل را بعد از احرام انجام دهد و تقيد احرام به غسل را مخالفت كند . كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) مرحوم ميرزا(رحمه الله) در اينجا گفته است كه اين صورت هم مثل صورت قبلى است به اين معنا كه ما مى دانيم، ذات دو فعل واجب هستند كه بايد انجام دهد يعنى هم فعل احرام و هم فعل غسل، معلوم الوجوب هستند لهذا از وجوب ذات اين دو برائت جارى نمى شود چون هر دو معلوم الوجوب هستند و در اين مطلب شك داريم كه آيا تقيد احرام به غسل هم مامور به و واجب است يا خير؟ چون كه تقيد داخل در واجب نفسى است و قيد خارج است پس برائت از وجوب تقيد، جارى مى شود و مى توانيم غسل بعد از احرام را انجام دهيم و به تعبير ديگر، همان بيان انحلال حكمى كه در صورت قبل ذكر شد در اينجا هم مى آيد كه در يك طرف از آن دو طرف علم اجمالى اصل برائت جارى مى شود و در طرف ديگر جارى نمى شود اين اصل، رافع وجوب احتياط در آن طرف و موجب انحلال حكمى است و همانگونه كه در صورت سابق گفتيم اصل برائت از وجوب نفسى نماز جارى مى شود و با اصل برائت از وجوب نفسى وضو معارض نمى شود اين جا هم همين طور است مكلف مى تواند از وجوب تقيد براى نفى وجوب فعل غسل قبل از احرام، اصل برائت جارى كند اما از طرف ديگر ـ كه وجوب نفسى غسل است ـ نمى تواند أصل برائت جارى كند چون با ترك غسل قطعاً مخالفت تكليف كرده است . اشكال مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) : بر اين مطلب مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) اشكال كرده و گفته است اين صورت با صورت سابق فرق دارد و بيان انحلال حكمى در آنجا، تمام است وليكن تطبيق آن در اين صورت تمام نيست يعنى كبراى انحلال حكمى صحيح است ولى تطبيق آن بر اين صورت، صحيح نيست چون كه اصل برائت از وجوب نفسى غسل ـ كه طرف ديگر علم اجمالى ما است ـ جارى مى باشد و با اصل برائت از تقيد معارضه مى كند و سپس علم اجمالى ما اقتضاى احتياط و موافقت قطعى در دو طرف خواهد داشت اما چرا در اين صورت أصل برائت از وجوب نفسى غسل در مثال احرام، يا وضو در مثال نماز، جارى است در حالى كه در صورت قبلى جارى نبود؟ مى فرمايد در اينجا چون اثر دارد اصل جارى مى شود و اثرش جواز ترك وضو يا غسل نيست تا بگوئيد ترك آن، مخالفت قطعى است بلكه اثرش نفى وجوب نفسى ديگر و عقوبت زائد است يعنى اثرش نفى تعدد واجب نفسى است كه در صورت قبلى يك واجب نفسى بيشتر نبود و دو واجب نفسى نداشتيم تا برائت از وجوب نفسى وضو اثر داشته باشد اما در اين جا اگر غسل واجب نفسى باشد دو واجب نفسى خواهد داشت كه اگر مكلف هر دو را ترك كند دو معصيت كرده و دو عقاب مى شود پس براى نفى تكليف دوم و استحقاق عقاب ديگر، اصل برائت جارى مى شود ـ همانگونه كه در صورت اول از سه صورت گذشته جارى مى كرديم ـ و تكليف زائد را نفى مى كرديم كه در آن صورت، وجوب نفسى، طرف علم اجمالى نبود بلكه مشكوك بدوى بود زيرا كه تقيد نماز به وضو معلوم تفصيلى بود اما درا ينجا طرف علم اجمالى قرار دارد ولهذا با اصل برائت از وجوب تقيد، تعارض كرده و تساقط مى كنند يعنى مكلف نمى تواند از تقيد احرام به غسل، اصل برائت جارى كند و اين يك طرف علم اجمالى است و طرف ديگر كه وجوب نفسى غسل است، به دليل نفى عقوبت زائد، اصل برائت دارد و تعارض شكل مى گيرد و هر دو تساقط كرده و علم اجمالى منجز مى شود و نكته انحلال حكمى در اين صورت تمام نيست و لازم است مكلف وضو و يا غسل را قبل از آن واجب ديگر انجام دهد تا هر دو طرف علم اجمالى منجز را عمل كرده باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (266) 29/01/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 266 سه شنبه 29/1/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  صور متعدد اصل عملى بحث در مقتضاى اصل عملى، در جائى كه شك در وجوب نفسى يا غيرى شود، بود مثلاً ندانيم وضو يا غسل ـ به جهت نذرى كه كرده ـ واجب نفسى است يا غيرى، كه چهار صورت ذكر شد و مرحوم ميرزا(رحمه الله)و ديگران، فقط صورت سوم و چهارم را ذكر كرده اند و صورت اول و دوم را ـ كه گفتيم در آنها، از وجوب نفسى وضو مثلاً برائت جارى مى شود ـ ذكر نكردند شايد به اين دليل كه شبهه بدويه در اصل وجوب نفسى واحد و يا وجوب نفسى ديگرى، اضافه بر وجوب نفسى نماز مقيد به وضوء، معلوم تفصيلى مى باشد و اجراى برائت در شبهه بدوى قطعاً بلا اشكال است و لذا اين دو صورت را ذكر نكرده اند البته صورت دوم، در كلمات صاحب كفايه هم آمده است. مهم صورت هايى است كه در آنها علم اجمالى تشكيل مى شود مانند صورت سوم و چهارم كه در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله) و ديگران آمده است ليكن در برخى از تقريرات در تبيين مطلب مرحوم ميرزا(رحمه الله) و اشكال آقاى خويى بر آن مطلب، در صورت چهارم بياناتى ذكر شده كه خارج از بحث آنهاست و همچنين صحيح هم نيست لهذا در اينجا مجدداً به توضيحات بيشترى اشاره مى كنيم . نكته اول: انحلال حقيقى و حكمى نكته اول اين است كه ـ قبلاً هم گفتيم ـ هميشه برائت از وجوب نفسى، جارى مى شود اما وجوب غيرى مجراى اصل برائت نيست چون تنجيز و استحقاق عقاب در آن وجود ندارد چه وجوب غيرى قهرى و تبعى باشد و چه جعل استقلالى هم داشته باشد و از اين جهت هم فرقى ندارد وقتى وجوبى، غيرى و مقدمى شد نه استحقاق عقوبت اضافى دارد و نه تنجيز ولذا در صورت سوم و چهارم ـ كه علم داريم يا وضو واجب نفسى است يا نماز مقيد به آن، وجود نفسى دارد ـ علم اجمالى را تصوير كرديم و گفتيم كه ميزان، علم اجمالى مردد بين دو وجوب نفسى است وگفتيم كه انحلال حقيقى وجود ندارد زيرا كه تكليف منجز، خصوص وجوب نفسى و آن مردد بين دو فعل است و هيچ يك معلوم تفصيلى نيست و علم تفصيلى به جامع وجوب وضوء ـ يا نفسى يا غيرى ـ علم به تكليف منجز نيست تا موجب انحلال حقيقى شود و اين روشن است همچنان كه عدم جريان اصل برائت و يا هر اصل و حكم ظاهرى ديگرى از وجوب غيرى، معنى ندارد. اين مطلب نزد ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله)مسلم و روشن است و ادعاى انحلال حكمى ايشان در مانحن فيه به هيچ وجه، ربطى به وجوب غيرى و جريان اصل برائت از آن، ندارد و همواره بايد علم اجمالى بين وجوبات نفسى و منجزيت يا انحلال و عدم منجزيت آن را لحاظ نمود همچنين بايد تكليف مشكوك كه مى خواهد مجراى اصل قرار گيرد، تكليفى كه قابل تنجيز است، باشد ـ يعنى وجوب نفسى باشد ـ و اين مطلب نزد همه مسلم است و در جاى خودش نيز ثابت شده است و به همين دليل است كه در ما نحن فيه، انحلال حقيقى هم شكل نمى گيرد چون وجوب نفسى در هيچ طرف معلوم بالتفصيل نيست و انحلال حقيقى در جايى است كه تكليف در احدالطرفين معلوم بالتفصيل باشد. نكته دوم: علت التزام به انحلال حكمى نكته دوم ـ كه باز قبلاً گذشت ـ اين كه چرا قائل به انحلال حكمى شده اند كه گفته شد، جريان و يا عدم جريان أصل برائت از وجوب غيرى و يا اين كه امر به مقيد، امر غيرى به قيد هم هست، موجب انحلال نمى گردد چرا كه أمر غيرى، تنجز ندارد بلكه انحلال به اين دليل است كه بنابر مسلك اقتضاء، كه علم اجمالى مقتضى موافقت قطعى است نه علت تامه آن، اگر در يك طرف علم اجمالى، اصل مومّن جارى باشد و در طرف ديگر جارى نباشد انحلال حكمى حاصل مى شود يعنى اين اصل معارضى ندارد چونكه از مخالفت قطعى كه ممتنع است، ترخيص لازم نمى آيد و تنها در يك طرف علم اجمالى مخالفت احتمالى لازم مى آيد و آن هم ممتنع نيست و اگر چه علم  اجمالى اقتضاى عدم آن راهم دارد ليكن به نحو اقتضاء است نه عليت ـ كه قابل رفع با ترخيص شرعى است ـ پس اصل واحد در يك طرف، رافع اقتضاى علم اجمالى مى شود و مقتضى با وجود مانع اثر نمى كند و اين كبراى انحلال حكمى در علم اجمالى است كه به تفصيل در بحث علم اجمالى توضيح داده شده است. تطبيق نكات اما چرا و چگونه اين بيان در اين جا تطبيق مى كنند؟ بدين شكل كه از وجوب نفسى نماز كه يك طرف علم اجمالى است، اصل برائت جارى مى شود اما در طرف ديگر اين علم اجمالى كه وجوب نفسى وضو است اصل جارى نيست. لكن بايد ديد كه چرا اصل جارى نيست كه بيان مى خواهد زيرا آنچه كه معلوم است، جامع بين وجوب نفسى و غيرى است نه خصوص وجوب نفسى آن، پس چرا برائت از اين تكليف مشكوك جارى نمى باشد. جوابش نكته اى است كه قبلاً عرض شد كه اصل برائت حكم ظاهرى است و وظيفه عملى و ايجاب احتياط را در مورد مخالفت و موافقت و همچنين استحقاق عقاب احتمالى ـ نه قطعى ـ رفع مى كند پس مى بايست فعل يا تركى كه محتمل العقوبة و المخالفة باشد مجراى اصل برائت باشد نه فعل و يا تركى كه مخالفت قطعى تكليفى باشد ولهذا اصل برائت در هر دو طرف علم اجمالى ـ با اين كه هر دو مشكوك هستند ـ جارى نمى شود چونكه مخالفت قطعى لازم مى آيد كه ممتنع است و در مانحن فيه نيز ترك وضوء مخالفت قطعى تكليف نفسى معلوم بالاجمال است و به عبارت ديگر معناى امتناع ترخيص در معصيت اين است كه ادله برائت و اصول ترخيصى به قيد عقلى يا عقلائى مقيد است كه حتى اگر فعل يا تركى مشكوك الوجوب باشد ولى جريان برائت در آن مستلزم مخالفت قطعى شد اين ممتنع است يا به خاطر تناقض يا قبح ترخيص در معصيت و اين قيدى است كه در كليه اصول ترخيصيه اخذ شده است و بر همين اساس است كه در دو طرف علم اجمالى جمعاً اصل ترخيصى جارى نمى شود . در مانحن فيه نيز همين گونه است مگر اين كه بخواهيم وجوب و مخالفت و عقاب اضافى ديگرى را نفى كنيم ـ مانند صورت اول و چهارم طبق اشكال آقاى خويى(رحمه الله)كه گذشت ـ كه بلحاظ اين اثر عملى اضافى اصل ترخيصى فى نفسه جارى مى شود و آن وجوب نفسى احتمالى را نفى مى كند. پس نكته عدم جريان برائت از وجوب نفسى وضو در صورت سوم، اين است كه اگر بخواهد تجويز در ترك كند، مخالفت قطعى لازم مى آيد و اگر بخواهد عقوبت و مخالفت ديگرى را نفى كند، تكليف و عقاب ديگرى محتمل نيست تا به لحاظ آن، اصل ترخيصى جارى شود چون تكليف ديگرى محتمل نيست. لذا در صورت سوم علم اجمالى انحلال حكمى دارد و مرحوم ميرزا(رحمه الله) آن را در صورت چهارم نيز جارى ساخته كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) بر آن اشكال كرده است كه صورت چهارم با سوم فرق دارد زيرا در صورت چهارم ، چنانچه وضو، وجوب نفسى داشته باشد چون كه وجوب نفسى اصل نماز معلوم است دو واجب نفسى خواهد بود و در ترك وضوء تعدد عقاب لازم مى آيد بر خلاف صورت سوم بنابر اين از وجوب نفسى وضو، به لحاظ نفى مخالفت و معصيت دوم و استحقاق عقاب ديگر در فرض ترك هر دو، اصل برائت جارى مى شود كه قهراً طرف معارضه با اصل برائت از وجوب نفسى تقيد قرار مى گيرد. اين اشكال فنى بر نظر مرحوم ميرزا(رحمه الله)است و هيچ يك از اين بيانات، ربطى به وجوب غيرى وضو و جريان برائت يا عدم جريان برائت از آن ندارد، بلكه مربوط به نكات ذكر شده كه همگى در بحث منجزيت علم اجمالى و مانعيت و عليت آن نسبت به حرمت مخالفت قطعيه و اقتضاى آن، نسبت به موافقت قطعى و نكات انحلالى حكمى است و مطالب ديگرى كه در برخى تقريرات آمده است نه صحيح است و نه ربطى به مسأله دارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (267) 09/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 267   شنبه 9/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در جهت دوم و مواردى كه مكلف شك مى كند كه اين واجب، وجوبش نفسى است يا غيرى، عرض شد صورى در مسئله هست. صورت چهارم شك مى كنيم با توجه به اينكه در حج، احرام واجب است آيا وجوب غسل قبل از احرام هم غيرى است يا غسل، واجب نفسى است مثلاً نذر كرده ام وضو بگيرم ولى نمى دانم كه نذر كرده ام كه وضو بگيرم يا بايد زيارتى كه به نذر ديگرى بر من واجب شده است را با وضوء انجام دهم. در اين صورت مرحوم ميرزا(رحمه الله) گفته بود مى دانيم اصل دو چيز واجب است 1) اصل احرام يا زيارت و 2) اصل غسل يا وضوء و شك ما در اين است كه تقيد احرام به غسل يا زيارت به وضوء هم واجب است يا اين تقيد واجب نيست أما وجوب ذات دو طرف معلوم است و فقط در وجوب تقيد شك داريم و اين مجراى اصل برائت است و انحلال حكمى شكل مى گيرد اين بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله) بود و آقاى خويى(رحمه الله) بر اين بيان اشكال كرده. اشكال آقاى خويى(رحمه الله) به بيان ميرزا(رحمه الله) ايشان فرموده اند در اين جا اصل برائت از وجوب تقيد احرام به غسل يا زيارت به وضو معارض دارد و با صورت سوم فرق دارد صورت سوم جائى بود كه اصل وجوب آن واجب ديگر ـ يعنى زيارت يا احرام ـ معلوم نبود بلكه يك وجوب نفسى مردد بين وضو يا نماز با وضو بود كه اگر وضو واجب نفسى بود فقط وضو را انجام مى داد نه بيشتر، لهذا در آنجا انحلال را قبول كرديم و از وجوب نماز برائت جارى مى شد زيرا كه معارضى نداشت و از وجوب نفسى محتمل در وضوء برائت جارى نمى شد چون كه اثرى نداشت نه بلحاظ نفى عقاب دوم چون كه وجوب نفسى محتمل نبود و نه بلحاظ نفى يك عقاب بر ترك وضوء چون كه معلوم بود. قياس صورت چهارم به آنجا درست نيست زيرا كه اصل برائت از وجوب تقيد معارض دارد و معارضش، اصل برائت از وجوب نفسى وضو و يا غسل است نه به لحاظ اصل وجوب ذات غسل يا وضو تا گفته شود لزومش معلوم است بلكه بلحاظ نفى وجود نفسى ديگر زائد بر وجوب نفسى احرام يا زيارت كه معلوم است و اثرش نفى تعدد مخالفت و تعدد عقاب ـ در صورت ترك هر دو ـ مى باشد و اين اثر از براى جريان برائت از وجوب نفسى وضوء يا غسل كه مشكوك است كافى است. لذا اگر مكلف بداند كه وضوء مثلاً واجب غيرى در نماز است و شك كند آيا نذر هم كرده كه آن را انجام دهد ـ تا واجب نفسى هم باشد ـ در اينجا قطعاً أصل برائت از وجوب نفسى آن ، جارى مى شود و اثرش نفى معصيت و عقوبت زائد است و در ما نحن فيه هم كه علم اجمالى داريم وضوء و غسل يا واجب نفسى و يا غيرى است نسبت به وجوب نفسى آن كه مشكوك است اصل برائت جارى مى شود. بنابراين اصل برائتى كه مى خواهيد از تقيد جارى كنيد با اصل برائت از وجوب نفسى وضو يا غسل معارض است و با هم تعارض و تساقط مى كنند و علم اجمالى منجز مى شود و انحلالى در كار نخواهد بود بر خلاف صورت سوم . اشكال شهيد صدر(رحمه الله) شهيد صدر(رحمه الله) به اين فرمايش اشكال نموده اند و مى فرمايد: مى توان اين حرف ميرزا(رحمه الله)را در جائى كه واقع يك بار باشد و مكرراً نباشد ـ تا علم اجمالى تدريجى در عمود زمان شكل نگيرد ـ  تمام كرد زيرا نكته اين كه اگر يك بار باشد ـ مثلاً براى يكبار نذر كرده است كه يا وضو بگيرد يا زيارتى كه نذر كرده با وضو انجام دهد ـ اين است كه علم اجمالى را منحل مى كند كه شايد اين نكته در ذهن ميرزا(رحمه الله)بوده است. حاصل نكته اين است كه اگر دو اصل ترخيصى در دو طرف علم اجمالى به نحوى باشد كه هر دو با هم براى مكلف قابل استناد نباشند يعنى هميشه مكلف مى تواند به يكى از آنها استناد كند در اين جا، تعارض بين اصول شكل نمى گيرد كه البته مرحوم ميرزا(رحمه الله) آن را در شبهه غير محصوره پياده كرده و گفته است چون شبهه غير محصوره، يعنى كثير الاطراف، به نحوى كه ارتكاب همه آنها مقدور ـ مكلف نباشد ـ كه البته در تعريف شبهه غير محصوره هم بحث است و ايشان گفته است كه آن قدر اطراف، كثير باشد كه مكلف نتواند همه را مرتكب شود ـ در اين شبهه غير محصوره در هر طرف اصل برائت جارى مى شود و اصول ترخيصى به خاطر علم اجمالى تعارض و تساقط نمى كنند چون مكلف نمى تواند همه اطراف را مرتكب شود پس نمى تواند به اصل برائت در تمام اطراف، استناد كند بلكه به مقدار امكان ارتكاب از اطراف، اصل برائت جارى مى شود كه مخالفت قطعى در آنها نيست و جريان برائت در آنها مستلزم مخالفت قطعى نيست پس در موافقت قطعى ترخيص لازم نمى آيد اين يك بيان است كه در موارد شبهه غير محصوره مرحوم ميرزا(رحمه الله)دارد. اشكال آقاى خويى(رحمه الله) به بيان فوق اين بيان را مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) در آنجا رد مى كند و مى گويد درست است كه مكلف بر ارتكاب همه اطراف قدرت ندارد ولى هريك از اطراف را كه مى تواند انجام دهد نسبت به آن طرف، ترخيص فعلى است ولى مكلف نمى تواند همه اطراف را جمعاً انجام دهد و اين، عدم قدرت بر ارتكاب جميع است نه هريك طرف و اين مانع از ترخيص فعلى در هر طرف نيست و ترخيصها اگر فعلى باشند ترخيص قطعى در مخالفت است كه قبيح است هر چند امكان مخالفت قطعى نباشد زيرا آنچه كه قبيح و ممتنع است ترخيص قطعى در مخالفت است نه ترخيصى كه به وقوع مخالفت قطعى در خارج منجر شود تا گفته شود ممكن نيست، مثال آن جايى است كه بر حرمت يكى از دو طرف، يقين فعلى دارد مثلاً مى داند كه نمى تواند هر دو را انجام دهد ولى قدرت بر هريك را به تنهايى دارد كه اين جا مى گوئيد علم اجمالى منجز است با اين كه مخالفت قطعى و  ارتكاب هر دو طرف ممكن نمى باشد. مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)مى گويد آن ترخيصى كه قبيح است، ترخيص قطعى در مخالفت است كه بدانيم يكى از دو ترخيص بر خلاف قطع است نه ترخيصى كه به وقوع مخالفت بيانجامد و اين لازم نيست.  پس اگر مانع از جريان اصول، اين معنا باشد كه مستلزم امكان وقوع در مخالفت قطعى باشد، حرف شما درست است اما اين لازم نيست بلكه ترخيص قطعى در مخالفت واقع، محال و قبيح است و اين در شبهه غير محصوره نيز ثابت است يعنى اگر صد اصل ترخيصى جارى باشد بااين كه علم داريم يكى از آنها حرام قطعى است اين ترخيص قطعى در مخالفت است ولذا در شبهه محصوره ايشان قائل به احتياط مى باشند . نقد اشكال آقاى خويى(رحمه الله) اين بيان در اين جا جارى نيست اگر چه تعبيرى در تقريرات هست كه خواسته اين بيان را در اينجا بياورد ولى بالدقه شهيد صدر نمى خواهد اين بيان را در اينجا بياورد چون ايشان نقض آقاى خويى را در شبهه غير محصوره طبق مبانى ميرزا(رحمه الله) قبول دارد اما طبق مبناى خود شهيد صدر(رحمه الله) رد مى كند و شهيد صدر(رحمه الله) مطلب ميرزا(رحمه الله) را در شبهه غير محصوره مى پذيرد ليكن از طرف ديگرى ـ كه در جاى خودش مى آيد ـ ولى اين بيان در اين جا نمى آيد زيرا مكلف قادر است كه تكليف معلوم بالاجمال را مخالفت قطعيه كند و مخالفت و موافقت قطعيه، هر دو در اينجا مقدور است و مانند شبهه غير محصوره نيست بلكه در اين جا نكته ديگرى است كه نكته دقيق و مهمى است. آن نكته عدم اجتماع ترخيصين با هم است بدان معنا كه مى بايست اين دو اصل ترخيصى با هم در يك زمان و يك فرض جريان داشته باشند تا ترخيص قطعى در مخالفت، شكل گيرد أما اگر در تقديرى، احدالاصلين جارى باشد كه اصل ديگر در آن تقدير جارى نيست ديگر تعارض نيست يعنى در يك فرض، هر دو أصل تأمين و رفع تنجيز نمى كنند بلكه هريك در فرضى رفع تنجيز مى كند كه ديگرى در آن فرض أثرى ندارد كه در اين صورت اين دو ترخيص، ترخيص در مخالفت احتمالى خواهند بود و نه ترخيص در مخالفت قطعى و اين شبيه دو اصل برائت در دو طرف علم اجمالى به نحو مشروط است كه مرحوم محقق عراقى(رحمه الله) شبهه آن را بر مسلك اقتضاء وارد كرده است كه اگر بخواهيد اصل برائت را در هر طرف به طور مطلق جارى كنيد، با هم تعارض مى كنند ولى به صورت مشروط مى توانيد جارى كنيد و بگوئيد مثلاً اصل برائت از وجوب تمام ـ اگر قصر را انجام داد ـ جارى باشد و اصل برائت از وجوب قصر ـ اگر تمام را انجام داد ـ جارى باشد و اين دو اصل مشروط با هم تعارضى ندارند چون در مخالفت قطعيه ترخيص لازم نمى آيد زيرا كه هر كدام در هر طرف در فرضى جارى مى شود كه طرف ديگر انجام شده است و در اينجا مخالفت تكليف احتمالى است نه قطعى . جواب به شبهه مرحوم عراقى (رحمه الله) البته اين شبهه را جواب مى دهند كه اگر دليل خاصى بر دو برائت مشروط داشته باشيم اين مطلب قابل قبول است و دو اصل ترخيصى اين چنينى در دو طرف علم اجمالى با هم تعارض ندارند و هر كدام در فرضى است كه ديگرى در آن فرض نيست ولى چنين برائت مشروطى، دليل خاصى مى خواهد و از اطلاقات ادله برائت، ترخيص مطلق استفاده مى شود، نه ترخيص مشروط و در حقيقت اشكال اثباتى دارد نه ثبوتى. در مانحن فيه شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد اجراى اصل برائت نسبت به هريك از دو طرف علم اجمالى ما، فى نفسه مقيد به قيدى است كه در فرضى جارى مى شود كه برائت از ديگرى جارى نمى شود و در نتيجه ترخيص قطعى در مخالفت شكل نمى گيرد چون در يك فرض و با هم رفع تنجيز نمى كنند تا ترخيص قطعى لازم بيايد . بيان مطلب فوق اين است كه زمانى اصل برائت از وجوب نفسى وضوء يا غسل، براى نفى معصيت و عقاب زائد ، جارى مى شود كه مكلف بخواهد هر دو واجب را ترك كند اما اگر ذات واجب ديگر ـ احرام يا زيارت ـ را انجام دهد ديگر برائت از وجوب نفسى وضوء يا غسل جارى نخواهد شد چون كه در ترك آن يك عقوبت دارد يا به جهت وجوب نفسى آن و يا به جهت وجوب تقيد احرام يا زيارت به آن ، با ترك آن از بين مى رود پس يك معصيت و يك عقاب در ترك وضوء يا غسل قطعى است. پس به لحاظ نفى اصل عقاب برائت جارى نمى شود و به لحاظ عقاب زائد هم برائت جارى نمى شود زيرا در فرض فعل ذات احرام يا زيارت، به عدم وجوب عقاب زائد علم داريم زيرا كه محتمل نيست وضو، هم واجب نفسى باشد و هم غيرى، بلكه يا واجب نفسى است و يا غيرى، پس با فرض فعل ذات احرام و زيارت، علم داريم كه در ترك غسل يا وضوء دو معصيت و دو عقاب شكل نمى گيرد پس در اين فرض اصل برائت از وجوب نفسى وضو جارى نمى باشد و تنها در فرض ترك آن واجب ديگر، اين برائت جارى مى شود و اين بدان معنا است كه اصل برائت از وجوب نفسى غسل يا وضوء تنها در فرض ترك آن واجب ديگر و عصيان يك طرف علم اجمالى، جارى است كه فرض سقوط اصل برائت از تقيد است پس نمى تواند با آن أصل، معارض باشد زيرا هر دو برائت در يك تقدير و يك فرض با هم جارى نمى باشند. بنابراين دو أصل برائت مذكور در فرض و حالت واحدى مؤثر و منشأ أثر نمى باشند بلكه هريك در فرضى اثر دارد و جارى مى شود كه نقيض فرض جريان ديگرى است و اين همانند دو أصل برائت مشروط در دو طرفين علم اجمالى است كه محذورى ندارد و ترخيص قطعى در مخالفت را در بر ندارد بلكه ترخيص و تأمين در مخالفت احتمالى است. اين بيان نكته دقيق و صحيحى است و در نتيجه انحلال حكمى در صورت چهارم نيز تمام است البته در صورتى كه واقعه تكرارى باشد و ابتلاى به آن در آينده معلوم باشد علم اجمالى تدريجى منجزى شكل خواهد گرفت كه يا ترك تقيد در دفعه اول مخالفت است و يا ترك وضوء يا غسل با ترك واجب ديگر در دفعه دوم مخالفت واجب نفسى ديگرى است و اين علم اجمالى تدريجى منجزى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (268) 10/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 268  يكشنبه 10/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در صورت چهارم بود از دوران بين نفسيت و غيريت فعلى مثل وضو از براى زيارت و يا غسل از براى احرام جائى كه اصل آن واجب ديگر هم ثابت است ولى امر فعل وضو يا غسل دائر است بين اين كه واجب نفسى مستقلى باشد و به واجب ديگر، ربطى نداشته باشد و يا شرط در آن واجب باشد. عرض شد اين جا نيز مانند صورت سوم انحلال حكمى است و حق با مرحوم ميرزا(رحمه الله)است كه برائت از وجوب تقيد جارى مى شود و اين جريان اصل، با برائت از وجوب نفسى وضو يا غسل معارض نيست و همچنين عرض شد اين در جائى است كه واقعه يكى باشد اما اگر واقعه تكرارى شد، علم اجمالى تدريجى تشكيل و منجز مى شود چون يا تقيد در دفعه اول واجب است يا وضو در دفعه دوم واجب نفسى ديگرى است و اين، همان علم اجمالى به تكليف منجز در يكى از دو زمان حال يا آينده است و در اين جا برائت از تقيد هم با برائت از وجوب نفسى وضو يا غسل در واقعه آينده ـ كه وجوب ديگرى غير از وجوب معلوم بالاجمال در واقعه اول است ـ معارض مى شود و موجب مى گردد كه اصول تعارض و تساقط نمايند. معيار و ضابطه براى انحلال حكمى از آنچه گذشت، روشن مى شود كه صورت سوم و چهارم، هر دو مبتنى بر نكته اى بودند و اين نكته يك ضابطه و معيار از براى انحلال حكمى است كه بايد مورد توجه قرار بگيرد و آن ضابطه اين است كه هر جا دو طرف علم اجمالى ما به گونه اى باشند كه مخالفت يك طرف، مستلزم مخالفت طرف ديگر نيز باشد به خلاف عكس آن ـ يعنى مخالفت يك طرف، مستلزم مخالفت طرف ديگر بود ولى مخالفت طرف ديگر، مستلزم مخالفت طرف اول نبود ـ در چنين مواردى علم اجمالى، منحل است به انحلال حكمى، چون اصل ترخيصى از طرفى كه مخالفتش استلزام ندارد بدون معارض،  جارى است چون مخالفت طرف ديگر، مخالفت قطعى هر دو طرف است و مخالفت قطعى مجراى اصل ترخيصى نمى باشد . اين يكى از ضابطه هاى كلى انحلال است كه هر جا مخالفت يك طرف مستلزم مخالفت قطعى هر دو طرف باشد در آن طرف، اصل ترخيصى جارى نخواهد بود چون اثر ندارد و فعلش منجز بوده و قابل ترك نيست به خلاف طرف ديگر كه اصل برائت از آن جارى مى شود و چون كه در يك طرف است و مخالفت، احتمالى است ـ نه قطعى ـ و رافع منجزيت علم اجمالى نسبت به آن طرف خواهد شد ـ بنابر مسلك اقتضا ـ و اين بحث مصاديقى دارد. مصاديق بحث ـ مصداق اول يكى از مصاديق آن، مورد دوران بين تعيين و تخيير يا دوران بين اقل و اكثر بالمعنى الاعم است كه شامل دوران بين تعيين و تخيير نيز مى شود زيرا كه دوران  امر بين اقل و اكثر به دو نحو است 1) اقل و اكثر ارتباطى، كه در باب مركبات و اجزاء و شرايط است و در آن موارد، انحلال حقيقى هم ادعا شده است و 2) نحو ديگر كه در ذيل آن بحث است بحث از دوران امر بين تعيين و تخيير است كه واجب مردد بين دو عنوان متباين از نظر مفهوم هستند كه يكى از ديگرى اعم و جامع نسبت به آن است مثلاً نمى دانيم در كفاره و وجوب خصال ثلاثه، خصوص عتق رقبه واجب است يا احدى الخصال الثلاثه، كه اين نيز عنوان واحد جامعى است كه مفهوماً باعنوان عتق مباين است و در اين جا اگر واجب احدى الخصال باشد، واجب تخييرى است و اگر خصوص عتق رقبه باشد واجب تعيينى است و اين دوران بين تعيين و تخيير است كه چون عنوان تعيينى اكثر از جامع است و در عالم تحليل، منحل است به جامع و خصوصيت كه گفته مى شود دوران بين أقل و اكثر بالمعنى الاعم است و الا آن دو عنوان مفهوماً با هم مباين هستند. در آن جا بحث مى شود كه اين علم اجمالى آيا منحل است يا خير؟ كه قطعاً انحلال حقيقى ندارد چون امر و وجوب به يكى از دو عنوان متباين باهم خورده است كه با يكديگر تداخل نداشته تا گفته شود يكى معلوم الوجوب است و ديگرى مشكوك، اگر چه در صدق، عموم و خصوص باشند ليكن در انحلال حكمى اين علم اجمالى ـ بنابر مسلك اقتضا ـ بحث مى شود و گفته مى شود ضابطه ذكر شده در اينجا صادق است و گفته اند برائت از وجوب تعيينى عتق جارى است و با برائت از جامع، معارض نيست زيرا كه ترك جامع ـ كه بترك افرادش مى باشد ـ مخالفت قطعى هر دو طرف اين علم اجمالى است زيرا كه عتق هم با ترك جامع ترك مى شود و اين مخالفت قطعى است كه مجراى اصل ترخيصى نمى باشد  و اين يك مصداق از همان قاعده و ضابطه كلى مى شود لهذا اصل برائت از تعيين جارى مى شود ولى از تخيير و يا وجوب جامع برائت جارى نمى شود چون ترك جامع مخالفت قطعى هر دو طرف است پس با اين برائت نمى شود جامع را كنار گذاشت ولى تعيين كنار مى رود و انحلال حكمى درست مى شود البته بنابر اقتضا يعنى بنابر اين كه علم اجمالى مقتضى موافقت قطعيه است نه علت تامه آن، كه تفصيل آن در بحث اقل و اكثر خواهد آمد. مصاديق بحث ـ مصداق دوم يكى ديگر از موارد، مورد بحث ما است كه واجب مردد باشد بين اينكه نفسى است يا غيرى، به نحوى كه در صورت سوم و چهارم ذكر شد كه در اين دو صورت، از وجوب نفسى وضو برائت جارى نمى شود أما از تقيد به وضوء يا غسل در صورت چهارم يا اصل وجوب مقيد ـ يعنى نماز با وضو ـ در صورت سوم، برائت جارى مى شود زيرا كه در آن، ضابطه صادق است كه ترك وضو مستلزم مخالفت قطعى تكليف معلوم بالاجمال است بر خلاف ترك مقيد و يا تقيد همانگونه كه شرح داده شد. در اينجا دو طرف علم اجمالى ما اقل و اكثر بالمعنى الاعم هم نيستند زيرا كه قيد خارج از مقيد است و دو طرف علم اجمالى در هر دو صورت با هم مفهوماً و مصداقاً متباين مى باشند وليكن نكته انحلال حكمى و ضابطه كلى آن ـ كه در تعيين و تخيير ذكر شد ـ در اينجا نيز جارى است يعنى آن ضابطه ـ همان نكته اى است كه گفته شد ـ أعم از اقل و اكثر بالمعنى الاعم يا دوران بين تعيين و تخيير است و به عبارت ديگر روشن مى شود نكته، انحلال تعيين و تخيير بالخصوص نيست بلكه نكته اش اين ضابطه است كه مخالفت يك طرف علم اجمالى مخالفت قطعى باشد و مستلزم مخالفت طرف ديگر هم باشد تا در آن اصل ترخيصى جارى نشود و در طرف ديگر اصل ترخيصى بلامعارض باشد. مصاديق بحث ـ مصداق سوم مورد سوم دوران امر بين وجوب احد الضدين كه ثالث دارند يا حرمت ضد ديگر است مثلاً در نماز شك كنيم آيا استقبال الى الكعبه واجب است يا استدبار كعبه ـ كه انحراف بيش از شرق و غرب است ـ حرام است كه اگر اين علم اجمالى حاصل شد استقبال و استدبار، ضدين هستند ولى ضدينى كه ثالث هم دارند چون ممكن است نه استقبال كعبه نمايد و نه استدبار، مثل اين كه از كعبه منحرف شود وليكن تا حد استدبار و بيش از شرق و غرب قبله نرسد و اگر در اين مورد، مخالفت يك طرف ـ كه حرمت استدبار قبله باشد ـ صورت گيرد، استقبال را هم ترك كرده است چون فعل احد الضدين مستلزم ترك ضد ديگر است و اين مخالفت قطعى است يعنى اگر استدبار كند، نمازش قطعاً باطل است چونكه يا مانع را انجام داده و يا شرط را ترك كرده است و به همين علت، نماز، قطعاً باطل است و مخالفت قطعى شده است اما گر ترك استقبال كند از آنجا كه مستلزم استدبار نيست، مخالفت اين طرف علم اجمالى، مخالفت قطعى نمى باشد پس از حرمت استدبار برائت جارى نمى شود ولى از وجوب استقبال جارى مى شود و اثرش جواز ترك استقبال است ولى بايد استدبار نكند و اين علم اجمالى منحل است . مصاديق بحث ـ مصداق چهارم مورد چهارمى كه براى اين ضابطه تصوير شده، آن است كه علم اجمالى به وجوب يكى از دو فعلى باشد كه صدق و تحقق يكى مستلزم صدق و تحقق ديگرى باشد وليكن تحقق ديگرى مستلزم تحقق اولى نباشد ـ كه در اينجا نيز جامع و فرد نمى باشند بلكه مفهوماً و مصداقاً با هم مباين هستند ـ در اين مورد نيز، ضابطه مذكور منطبق است مثلاً اگر در حجر اسماعيل، امر دائر باشد بين اين كه در نماز داخل حجر، استقبال كعبه واجب باشد يا استدبار ديوار حجر ـ چه مستلزم استقبال كعبه باشد چه نباشد ـ كه در اينجا تحقق احدهما اعم از تحقق ديگرى است چون اگر استقبال كعبه كند قطعاً استدبار ديوار حجر هم نموده است ـ هميشه استقبال كعبه داخل حجر اسماعيل، مستلزم استدبار ديوار حجر است ـ اما عكس، اين گونه نيست يعنى مى شود استدبار ديوار حجر بشود ولى مستقبل كعبه نباشد و مقدارى از اركان كعبه منحرف شود در اين مورد نيز همان نكته انحلال جارى است يعنى برائت از وجوب استقبال كعبه جارى مى شود و با برائت وجوب استدبار ديوار حجر معارض نمى شود چونكه ترك استدبار ديوار حجر مستلزم ترك استقبال كعبه و همچنين مخالفت قطعى مى باشد پس مجراى برائت نيست بر خلاف عكس آن يعنى از وجوب أمر وجودى ـ كه أضيق صدقاً و تحققاً مى باشد ـ برائت جارى مى شود وليكن برائت از وجوب اوسع تحققاً و صدقاً جارى نمى شود به همان ضابطه و نكته كلى كه گفته شد . بنابر اين ضابطه كلى انحلال حكمى علم اجمالى درمانحن فيه اين نكته است كه مخالفت يك طرف علم اجمالى، مستلزم مخالفت طرف ديگر هم باشد بر خلاف عكس آن و اين موارد و مصاديق متعددى دارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (269) 11/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 269   دوشنبه 11/2/1391 بسم الله الرحمن الرحيم  صورت سوم و چهارم بحث در دو صورت سوم و چهارم  در موارد دوران وجوب يك واجبى بين نفسيت  و غيريت ـ كه مقتضاى اصل عملى چيست ـ بود. صورت سوم جايى بود كه علم اجمالى داريم يا وضو واجب نفسى است يا نماز، كه در اين صورت وضو، واجب غيرى آن مى باشد و همچنين اصل آن فعل ديگر مقيد به وضوء، طرف علم اجمالى ما است و وجوب ذات نماز معلوم نيست. صورت چهارم اين بود كه مى دانيم اصل نماز و يا احرام بر ما واجب است ولى نمى دانيم آيا نذر وضو، مستقلاً بوده است ـ پس واجب نفسى است ـ يا ضمن زيارت ـ پس تقيد زيارت به وضو واجب است ـ يعنى طرفين علم اجمالى، وجوب نفسى وضو ياوجوب غيرى آن براى واجبى است كه اصل وجوبش معلوم است و تقيدش به وضو، معلوم نيست. در هر دو صورت علم اجمالى ما منحل بود زيرا از وجوب مقيد يا تقيد، برائت جارى مى شود و معارض ندارد و علم اجمالى به انحلال حكمى منحل مى شود چون در طرف ديگر علم اجمالى كه وجوب نفسى وضو است، اصل ترخيصى جارى نمى شود طبق همان ضابطه و معيار كلى ـ كه گفتيم هر گاه مخالفت يك طرف علم اجمالى، مستلزم مخالفت طرف ديگر يعنى مخالفت قطعى باشد مجراى اصل ترخيصى نخواهد بود و اصل، در طرف ديگر بلامعارض خواهد بود و علم اجمالى منحل مى شود ـ كه اين ضابطه كلى، در مانحن فيه يعنى دوران امر بين وجوب نفسى وضو يا وجوب غيرى آن براى واجبى ديگر ـ دو صورت سوم و چهارم ـ استثنائاتى دارد و بايد تفصيل داده شود چون دوران امر واجبى بين وجوب نفسى يا غيرى براى واجب ديگرى، داراى فروضى مى باشد از اين نظر كه ممكن است زمان واجب نفسى با زمان واجب غيرى فرق كند و ممكن است زمان هاى اين دو يك زمان باشد مثلاً نذر كرده است يا وضو بگيرد و يا نماز با وضو بخواند وليكن اگر نذر وضو كرده باشد در ساعت ديگرى است پس ممكن است زمان ها متفاوت باشد و دو زمان باشد يعنى اگر نذر وضو باشد در ساعت اول است و اگر نذر نماز باشد در ساعت دوم است . فروض بحث مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله) و به تبع ايشان آقاى خويى(رحمه الله) كليه فروض را به طور دقيق بيان نكرده اند و تنها به يك يا دو فرض اشاره نموده و از آن گذشته اند در صورتى كه مقتضاى بحث فنى و دقيق اين است كه به كليه فروض اشاره شود كه از زمان اين دو واجب 5 فرض ثبوتاً تصوير مى شود زيرا كه ممكن است زمان دو واجب محتمل، داراى يكى از نسب اربعه باشد كه از آنجائى كه أعم بودن يكى از ديگر دو فرض دارد ـ يعنى يا زمان واجب نفسى اعم است و زمان واجب غيرى اخص و يا بالعكس ـ نتيجةً مجموع فروض، پنج فرض مى شود.  فرض اول: اينكه هر دو زمان يكى باشند كه بحث هاى گذشته بنابر اين فرض بود. فرض دوم:  اين كه زمان واجب غيرى اخص و اضيق از واجب نفسى باشد يعنى اگر وضو، واجب غيرى بود داخل وقت مثلاً ـ ظهر ـ واجب مى شود چون نماز در آن وقت واجب مى شود ولى اگر واجب نفسى باشد زمانش اوسع است و شامل قبل از وقت هم مى شود . فرض سوم: اين كه زمان واجب نفسى و زمان واجب غيرى كاملاً با هم مباين باشند يعنى اگر نذر وضو كرده است زمانش قبل از وقت است و اگر واجب غيرى باشد زمانش پس از دخول در وقت است پس براى هريك از دو طرف علم اجمالى زمانى غير از زمان ديگرى است. فرض چهارم: اين كه ميان زمان واجب نفسى و واجب غيرى عموم من وجه باشد مثلاً در يك ساعت مشترك باشند و هر كدام يك ساعت مختص هم داشته باشند . فرض پنجم: عكس فرض دوم است يعنى اگر واجب، غيرى بود وقتش اوسع است و اگر نفسى بود وقتش اضيق و بخشى از وقت واجب غيرى است مثلاً اگر نذر وضو كرده، خصوص ساعت اول وقت زوال است ولى اگر واجب غيرى باشد تا آخر وقت ظهر، واجب غيرى است حال بايد احكام اين فروض را در هر يك از دو صورت علم اجمالى يعنى صورت سوم و صورت چهارم گذشته بررسى كنيم يعنى لازم است معيار و ضابطه كلى انحلال حكمى را ـ كه بيان شد ـ در هريك از اين فروض در هر دو صورت تطبيق دهيم. تطبيق در فرض اول و دوم اما در فرض اول و دوم كه تساوى هر دو زمان است يا زمان واجب غيرى اخص باشد و زمان وجوب نفسى اوسع، حكم اين دو فرض يكى است يعنى چه در صورت سوم و چه چهارم، انحلال حكمى علم اجمالى تمام است چون آن ملاك و معيار انحلال، منطبق است ـ هم در جائى كه زمانها متساوى باشند و هم جائى كه زمان وجوب نفسى اوسع است ـ چون ترك واجب نفسى مستلزم ترك وضو درهر دو زمان است و مخالفت هر دو طرف علم اجمالى و مخالفت قطعى خواهد بود و لذا اصل برائت از وجوب نفسى جارى نيست و اصل برائت از مقيد ـ در صورت سوم ـ و از تقيد ـ در صورت چهارم ـ بدون معارض خواهد بود و انحلال حكمى شكل مى گيرد. تطبيق در فرض سوم و چهارم  در دو فرض سوم و چهارم كه زمان ها متباين باشند ـ يا تباين كلى و يا به نحو عموم من وجه ـ ضابطه و معيار انحلال، صادق نيست و علم اجمالى ـ در هر دو صورت سوم و چهارم ـ منجز مى شود يعنى علم اجمالى ـ چه به صورت سوم باشد يا چهارم ـ در هر دو صورت با فرض تباين زمانهاى دو واجب، آن علم اجمالى منجز مى شود زيرا كه معيار و ضابطه انحلال در هيچ يك از دو طرف علم اجمالى وجود ندارد يعنى مخالفت هر طرف بدون مخالفت طرف ديگر، ممكن مى شود و مستلزم مخالفت قطعى نيست زيرا كه مى توان طرف ديگر را در زمان مختص، امتثال كرد. لهذا اصل برائت از هريك از دو طرف، فى نفسه جارى بوده و موجب تعارض و تساقط و منجزيت علم اجمالى خواهد بود. حاصل اين كه اگر زمان هر يك از دو طرف علم اجمالى، مورد افتراقى نسبت به زمان ديگرى داشته باشد، مخالفت و ترك يك طرف از آن دو در زمان خودش، مستلزم مخالفت طرف ديگرى در زمانش نيست چون زمانها متباينين يا عامين من وجه هستند، در متباينين كه مطلب روشن تر است چرا كه اگر وجوب نفسى قبل از وقت باشد و وجوب غيرى بعد از وقت، مخالفت واجب نفسى به ترك وضو در قبل از وقت يا ساعت اول است و اين مستلزم ترك وضو در ساعت دوم كه زمان واجب غيرى است، نمى باشد و همچنين اگر زمانها عموم من وجه باشند چون درست است كه در يك زمان مشترك هستند ولى دو زمان مورد افتراق دارند پس اگر وجوب نفسى را مخالفت كرديم يعنى آن را در ساعت مختص و مشترك ترك كرديم، مى توانيم آن را در وقت افتراق واجب غيرى بياوريم و وجوب غيرى را مخالفت نكنيم. بنابر اين در دو فرض تباين كلى يا جزئى ميان زمان واجب نفسى از غيرى، علم اجمالى و دوران بين وجوب نفسى و غيرى در هر دو صورت سوم و چهارم گذشته منجز بوده و انحلالى در كار نخواهد بود. تطبيق در فرض پنجم أما فرض پنجم كه زمان واجب غيرى اعم و اوسع از زمان واجب نفسى باشد يعنى اگر وضو را نذر كرده است وقتش مثلاً هنگام زوال و لحظه اذان ظهر است ولى اگرنذر كرده نماز بخواند كه وضو شرطش مى باشد زمان آن نذر، ما بين زوال تا غروب است ـ اين در صورت سوم ـ و در صورت چهارم نيز تقيد همين گونه است كه اگر تقيد احرام به غسل، واجب است زمانش اوسع است و بعد از احرام هم مى توان غسل كند اما اگر واجب نفسى است، همان زمان اول متصل به احرام واجب است . اين جا بين دو صورت سوم و چهارم فرق حاصل مى شود و ديگر معيار انحلال حكمى در صورت سوم جارى نيست وليكن اين معيار، در صورت چهارم جارى است ولى به طور معكوس، يعنى از وجوب نفسى برائت جارى مى شود نه از وجوب تقيد. اما در صورت سوم ـ كه طرف علم اجمالى اصل مقيد  و وجوب نماز است ـ انحلال جارى نيست چون مخالفت هيچ كدام از اين دو طرف، مستلزم مخالفت ديگرى نيست چون وجوب نفسى به زمان اول مقيد است و ترك آن، با ترك در همان ساعت اول حاصل مى شود و اين مستلزم مخالفت وجوب غيرى نيست چون كه زمان واجب غيرى، اوسع بوده و باقى است پس اصل برائت از وجوب نفسى، براى نفى وجوب در آن زمان خاص، جارى است و در نتيجه با برائت از وجوب مقيد جهت نفى لزوم انجام آن مقيد ـ يعنى نماز با وضو در وقت موسع ـ معارض است و اين دو اصل ترخيصى در دو طرف علم اجمالى با هم تعارض و تساقط مى كنند يعنى اثر برائت از وجوب نفسى، اين است كه لازم نيست در ساعت اول وضو بگيرد و اثر برائت از وجوب مقيد يعنى نماز با وضو هم اين است كه بتواند آن را ترك كند ـ حتى در ساعت دوم به بعد ـ و اين دو اصل ترخيصى در مخالفت قطعى است پس علم اجمالى منجز مى شود و هم بايد در ساعت اول وضو بگيرد و هم بعدش نماز بخواند. پس در فرض پنجم نسبت به صورت سوم از علم اجمالى، انحلال حكمى وجود ندارد و اما نسبت به صورت چهارم ـ كه ذات نماز و يا احرام كه مى دانيم واجب است و تقيد آن به وضو يا غسل، طرف علم اجمالى ما بوده و مشكوك است ـ اگر زمان واجب نفسى اضيق باشد مثلاً اگر غسل در احرام واجب نفسى باشد نه غيرى، در ساعت و زمان اول، مثلاً ساعت متصل به احرام، واجب نفسى است ولى اگر واجب غيرى باشد زمان و ساعتش اوسع است در اين جا وقتى زمان وجوب نفسى اضيق شد، ضابطه انحلال، بر عكس منطبق مى شود يعنى مكلف اگر بخواهد تقيد غسل به احرام را انجام ندهد بايد غسل را در هر دو زمان ترك كند چون زمان وجوب تقيد و وجوب غيرى اوسع است و اين مخالفت وجوب نفسى را هم در بر دارد و مخالفت قطعى است پس ترك تقيد در اين صورت، ترك واجب نفسى هم مى باشد چون بخشى از وقت غيرى وقت نفسى هم هست پس برائت از تقيد جارى نمى شود وليكن اصل برائت از جوب نفسى وضو يا غسل در زمان اضيق، جارى مى شود چون اگر نفسى باشد، بايد در خصوص همان وقت مخصوص انجام شود و براى نفى آن برائت جارى مى شود و اين انحلال حكمى بر عكس انحلال جارى در صورت تساوى و يا أعم و اوسع بودن زمان واجب نفسى در اين صورت است و اصل برائت وجوب نفسى را نفى مى كند و اثبات مى كند نتيجه وجوب غيرى را. البته اين مطلب در صورتى است كه اثر اضافه اى در وجوب غيرى فرض نشود مثلاً نگوييم كه بايد غسل يا وضويش را براى واجب ديگر حفظ كند ـ اگر غيرى باشد ـ و اما اگر نفسى باشد انجام غسل يا وضو در يك زمان كفايت مى كند و لازم نيست تا انجام واجب ديگر، بر آن تحفظ نمايد كه در اين صورت باز هم براى وجوب تقيد اثرى زائد درست مى شود كه براى نفى آن، از وجوب تقيد برائت جارى مى شود و باز هم تعارض شكل مى گيرد و علم اجمالى منجز مى شود پس بايستى فرض شود كه خصوصيت اضافى ـ مثل سر نزدن حدث ـ در طرف تقيد اخذ نشده باشد يا اگر اخذ شده باشد در طرف ديگر هم اخذ شود و بدين ترتيب رسيديم به اين كه مقتضاى اصل عملى در برخى فروض، اثبات نتيجه وجوب غيرى است و در برخى فروض ديگر اثبات نتيجه وجوب نفسى و نفى غيرى است و در برخى فروض هم لزوم احتياط است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (270) 12/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 270   سه شنبه 12/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  صور چهارگانه در دوران بين نفسيت و غيريت در رابطه با دوران امر واجب بين واجب نفسى و غيرى چهار صورت ذكر شد دو صورت از آن چهار صورت، شبهه بدوى در وجوب نفسى فعلى مشكوك بين نفسى و غيرى بود. صورت اول اين كه بدانيم آن فعل، واجب غيرى است براى واجب ديگرى و در عين حال احتمال بدهيم كه وجوب نفسى ديگرى هم ـ به سبب نذر يا سبب ديگرى ـ به آن تعلق گرفته باشد كه دراين جا از وجوب نفسى محتمل برائت جارى است چون كه وجوب مستقل ديگرى كه مشكوك است، بوده و به لحاظ نفى عقاب زائد بر ترك آن، اصل برائت جارى مى شود و نتيجةً نفى وجوب نفسى مى شود. صورت دوم صورتى است كه مرحوم صاحب كفايه مطرح كرده بود كه أمر مردد بود بين واجب غيرى يا نفسى اى كه منجز نيست مثل حائض كه نمى داند نذر كرده وضو بگيرد ـ كه از حائض مثلاً مشروع است ـ يا نذر كرده نماز بخواند كه مقيد به وضو است ـ ولى بر حائض واجب نيست ـ كه اين هم شبهه بدوى وجوب نفسى وضوء است. صورت سوم اين بود كه يا واجب نفسى است يا واجب غيرى براى فعل  ديگرى است كه آن فعل، واجب نفسى است مثلاً نذر كرده است كه در اين ساعت يا وضو بگيرد يا نماز بخواند ـ كه مقيد به وضو مى باشد ـ گفته شد در اين صورت هم اين علم اجمالى حكما منحل است و اصل برائت از وجوب نماز كه مقيد به وضوء مى باشد جارى مى شود و نتيجةً وجوب نفسى ثابت مى شود . صورت چهارم  كه همان صورت سوم بود با اين تفاوت كه اصل وجوب نفسى ذات واجب ديگر معلوم است ودر وجوب تقيد آن به فعل وضو يا غسل شك دارد كه يا واجب غيرى براى آن واجب ديگر معلوم الوجوب است، يا واجب نفسى، در اين دو صورت گفتيم كه نسبت به زمانهاى دو طرف علم اجمالى ـ يعنى وجوب نفسى و غيرى ـ پنج فرض متصور است كه در آن فروض، نتيجه فرق مى كند و به تفصيل گذشت و در همه آن فروض پنچگانه، مقتضاى اصل عملى در دو صورت سوم و چهارم ـ يعنى دو صورت علم اجمالى به وجوب نفسى يا غيرى ـ منجزيت وجوب نفسى بود يا به تنهايى و يا با وجوب مقيد يا تقيد به جز در فرض پنجم از صورت چهارم كه انحلال حكمى علم اجمالى به طور معكوس جارى بوده و وجوب غيرى (وجوب تقيد) منجز مى شود و وجوب نفسى با اصل ترخيصى نفى مى گردد و نتيجه، اثبات وجوب غيرى مى باشد. صورت پنجم كه اين صورت را شهيد صدر(رحمه الله) بر چهار صورت دوران بين وجوب نفسى و غيرى اضافه كرده است كه از حيث وجود علم اجمالى به تكليف فعلى، مثل صورت سوم است ولى در عين حال نه وجوب نفسى، منجز است و نه وجوب غيرى و از دو طرف علم اجمالى اصل برائت جارى است و آن در جائى است كه اگر واجب، غيرى باشد ـ يعنى واجب ديگرى مقيد به آن باشد ـ  آن واجب مردد به اطراف و امور غير محصوره است مثلاً نذر كرده كه در اين ساعت يا وضوء بگيرد يا فعل مستحب ديگرى را كه مقيد به وضوء است انجام دهد  و آن مستحب ديگر را فراموش  كرده و فعلاً مردد بين همه مستحبات شرعى است كه اطراف و مواردش غير محصور است و قابل انجام نمى باشد كه در حقيقت در اين صورت، به تكليف نفسى مردد بين اطراف غير محصوره، علم اجمالى دارد كه يكى از آن اطراف، وجوب وضوء مى باشد و اين علم اجمالى حكم ساير علوم اجمالى در اطراف غير محصوره دارد كه طبق مشهور منجز نمى باشد. حكم تنجيز در شبهه غير محصوره البته در منجزيت علم اجمالى در شبهه غير محصوره ميان اصوليون اختلاف است فتواى مشهور عدم منجزيت است و برخى قائل به منجزيت شده اند توضيح اين كه شبهه محصوره يا شبهه تحريمى است و يا وجوبى، در شبهه تحريمى علم اجمالى به حرمت در يكى از اطراف غير محصوره داريم مانند اين كه مى داند يكى از ظرف ها ـ  كه زياد و غير محصور مى باشند ـ  نجس است در اين جا گفته شده است ميزان در غير محصوره بودن، آن است كه به جهت كثرت اطراف، مخالفت قطعيه همه آنها ممكن نباشد ولى موافقت قطعيه ممكن است زيرا كه مى تواند همه را ترك كند ولى گفته اند چون شبهه غير محصوره است، لازم نيست همه را اجتناب كند و موافقت قطعى كند بلكه مانند شبهه بدوى برائت در اطراف جارى است. ولى در شبهه محصوره وجوبيه، مطلب عكس است و موافقت قطعى ممكن نيست ولى ترك مخالفت قطعى است به اين كه يك طرف را انجام دهد كه ديگر به مخالفت، قطع نخواهد داشت. در هر دو شبهه گفته اند شبهه غير محصوره منجز نيست و مانند شبهه بدوى است يعنى نه وجوب موافقت قطعيه دارد و نه حرمت مخالفت قطعيه، و بعضى در شبهه غير محصوره مطلقا قائل به تنجيز هستند يعنى در تحريمى قائلند به وجوب اجتناب از همه اطراف و در وجوبى ـ تا جايى كه مى تواند ـ قائل به وجوب انجام اطراف شده اند كه اين مبناى برخى از متاخرين است. برخى نيز ميان شبهه غير محصوره تحريمى و وجوبى فرق قائل شده اند ليكن مبناى متقدمين اين است كه در شبهه غير محصوره مطلقا، نه موافقت قطعيه در شبهه تحريمى لازم است و نه مخالفت قطعيه را در شبهه وجوبى بايد ترك كند چون در هر دو كه يكى از موافقت قطعى يا مخالفت قطعى ممكن نشد، آن ديگرى هم لازم نيست انجام بگيرد و برائت در همه اطراف ـ مانند شبهه بدوى ـ جارى است. حال شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد كسى كه اين مبنا را قائل است در صورت پنجم در مانحن فيه مى تواند با وجود اينكه علم اجمالى به وجوب نفسى يا غيرى آن دارد، اصل وضو را ترك كند چون وجوب نفسى وضو طرف علم اجمالى در شبهه غير محصوره است كه از همه اش برائت جارى مى شود و وجوب غيرى نيز قابل تنجيز نيست بلكه تنجيز مخصوص وجوب نفسى است كه آن هم دائر است بين اطراف غير محصوره كه همه اطراف آن در حكم شبهه بدوى است. بنابراين در اين صورت نتيجه اصل عملى ـ على رغم وجود علم اجمالى به تكليف فعلى ـ نفى وجوب نفسى و غيرى ـ هر دو ـ مى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (271) 16/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 271   شنبه 16/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد يك صورت پنجمى هم قابل تصوير است، غير از چهار صورتى كه ذكر شد كه دو صورتش شبهه بدوى بود و دو صورتش، صورت علم اجمالى، كه بحث از انحلال اين علم اجمالى هم گذشت. صورت پنجم مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) در ابتدا شبهه بدوى را ذكر نكرده اند و صورت دوم ايشان، صورت سوم است كه ما مطرح كرديم و يك صورت سومى را ذكر كرده اند كه ما آن را صورت پنجم قرار داديم و آن اينكه اگر بدانيم مثلاً وضوء يا واجب نفسى است يا واجب غيرى است براى واجب ديگرى كه مردد است بين امور متعدد غير محصور مثلاً آن مستحب مشروط به وضو را كه نذر كرده، فراموش نموده و نمى داند آيا فقط وضو را نذر كرده يا آن مستحب ديگر را كه مردد بين افراد غير محصوره اى از مستحبات است و مقصود ايشان از اضافه كردن وجدا نمودن اين صورت اين است كه در اينجا با اين كه علم اجمالى داريم اما از آنجا كه مردد است بين اطراف عديده غير محصوره، لذا علم اجمالى ما در واجب نفسى در شبهه غير محصوره است كه يكى از آنها وضو است. كلام مشهور و برخى در شبهه غير محصوره مشهور در علم اجمالى در شبهه غير محصوره ـ چه شبهه تحريميه، چه وجوبيه ـ قائل شده اند كه اين علم اجمالى منجز نيست و شبهه غير محصوره مانند شبهه بدوى است و برخى مانند آقاى خوئى(رحمه الله) در اينجا هم قائل به تنجيز علم اجمالى هستند است و كسانى كه قائل به عدم تنجيز هستند هم در شبهه وجوبيه و هم در شبهه تحريميه قائل به عدم حرمت مخالفت قطعيه هم شده اند يعنى علم اجمالى در شبهه غير محصوره نسبت به مخالفت قطعى نيز منجز نيست و در تعريف شبهه محصوره نيز گفته اند كه ضابطه اش آن است كه آن قدر زياد باشد كه شخص قادر به ارتكاب همه اطراف آن نباشد ـ كه قهراً در شبهه تحريميه ، مخالفت قطعيه به خاطر آن ممكن نيست چون قادر بر ارتكاب جميع اطراف نيست ـ و در شبهه وجوبيه موافقت قطعى ممكن نيست چونكه امتثال همه اطراف ممكن نيست و در هر دو، قائل به جريان اصل ترخيصى در همه اطراف شده اند و گفته اند كه اصول در اطراف با هم معارضه ندارد و لذا ارتكاب هر طرفى بلامانع است و اصل برائت از آن جارى است. اين مطلب را در شبهه وجوبيه هم قائل هستند و گفته اند از همه اطراف، برائت جارى مى شود هر چند لازمه اش مخالفت قطعى واجب معلوم بالاجمال است ولى برخى گفته اند بايد در شبهه وجوبيه بعض اطراف را بياورد و يا بايد تا وقتى كه مى تواند انجام دهد ولى مشهور قائلند به اينكه مخالفت قطعى هم اشكال ندارد و محصور نبودن و كثير بودن موجب عدم تعارض اصول و جريان آن در همه اطراف است ولذا موجب سقوط علم اجمالى مى گردد. نظر شهيد صدر(رحمه الله) نسبت به مبناى فوق البته اين مبنا، مورد انتقاد آقاى خوئى(رحمه الله) قرار مى گيرد ولى شهيد صدر(رحمه الله)در آن بحث، اين مبنا را صحيح مى داند و در آن يك بيان فنى داشته و قول مشهور را قبول مى كند و قائل است: شبهه غير محصوره حتى وجوبيه، به شبهه بدويه ملحق مى شود لهذا ايشان اين صورت پنجم را ـ كه در تقريرات، صورت سوم است ـ براى اثبات همين نكته اضافه مى كند كه اگر دوران واجب نفسى به نحو علم اجمالى بود لكن اطراف دوران، غير محصوره بود اين علم اجمالى ديگر منجز نيست و مخالفت قطعى آن هم جائز است و اين صورت مثل صورت اول شبهه بدوى مى شود ـ كه از وجوب نفسى وضو هم برائت جارى مى شود ـ و شبهه غير محصوره درحكم شبهه بدوى است پس مى تواند وضو را هم ترك كند با اين كه قطعاً با ترك وضو، مخالفت قطعى اتفاق مى افتاد .   اشكال به كلام شهيد صدر(رحمه الله) در اين جا اشكالى به ذهن مى آيد كه در موارد شبهه غير محصوره اين كه مخالفت يك طرف مستلزم مخالفت قطعى اطراف ديگر است فرض نشده بود لهذا ممكن است گفته شود كه علم اجمالى نسبت به حرمت مخالفت قطعى هم منجز نخواهد بود يعنى جريان اصول ترخيصى از همه اطراف هم، مانع عقلى ثبوتى و اثباتى ندارد زيرا مثلاً كثرت اطراف سبب عدم تناقض ترخيصى در تمام اطراف با تكليف معلوم بالاجمال مى شود لهذا از هر طرف، چون شبهه بدوى است و تركش هم مخالفت قطعى نيست، برائت جارى مى شود و مشمول اطلاق ادله اصول ترخيصى مى باشد. اما در ما نحن فيه اين گونه نيست و محذور عدم جريان برائت از وجوب نفسى وضوء، به اين جهت است كه در ترك آن مخالفت قطعى معلوم بالاجمال است كه اين، در ترك ساير اطراف علم اجمالى غير محصور نيست لهذا محذور ثبوتى قبح ترخيص و يا محذور اثباتى تناقض در جريان اصل ترخيصى از وجوب وضوء موجود است همانند ترخيص در اطراف علم اجمالى محصور، كه به جهت محصور و محدود بودن ترخيص در دو طرف، آن محذور را دارد و موجب عدم جريان اصل ترخيص در هر دو طرف مى شود. بنابراين قياس ما نحن فيه به ساير موارد شبهات غير محصوره، قياس مع الفارق است و در نتيجه اين علم اجمالى در شبهه غير محصوره نسبت به وجوب وضو ـ كه درتركش مخالفت قطعى تكليف معلوم بالاجمال است ـ منجز است و مانند علم اجمالى غير محصور است، پس اين صورت هم به همان صورت سوم و چهارم ملحق است و وجهى براى مستثناء كردن آن نيست . جهت سوم بحث در استحقاق ثواب و عقاب بر واجب غيرى است كه بايد در دو مقام بحث شود 1) اصل استحقاق ثواب و عقاب بر واجب غيرى ـ كه بيشتر بحث كلامى است ـ و 2) در امكان قصد قربت با وجوب غيرى يعنى امكان قربى بودن امر غيرى، زيرا كه در بعضى از واجبات غيرى مثل وضو و غسل قصد قربت شرط است و بحث مى شود آيا با امر غيرى مى شود قصد قربت كرد يا خير؟ مقام اول مشهور گفته اند كه امر غيرى نه بر مخالفتش عقاب است و نه بر موافقتش استحقاق ثواب، و استحقاق و عقاب براى واجبات نفسيه است. اشكال آقاى خويى(رحمه الله) بعضى هم مثل مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) به اين مطلب اشكال كرده اند و گفته اند نسبت به عقاب صحيح است كه مكلف به خاطر ترك مقدمات، عقاب جداگانه نمى شود و عقاب، بر ترك واجب نفسى است ولى اين كه بر فعل مقدمه به قصد اطاعت و انقياد، استحقاق ثواب نيست، درست نمى باشد و موضوع ثواب اوسع از امتثال واجب نفسى است و اگر فعل مقدمه به قصد انقياد انجام گيرد استحقاق ثواب است و يك دليل حلى يا وجدانى و يك دليل نقضى هم آورده اند . دليل حلى دليل حلى اين است كه ما وجداناً مى بينيم آنچه موضوع ثواب است، انقياد بوده نه واقع تحقق مطلوب نفسى مولا و لذا در موارد انقياد كه مكلف فكر مى كرد فعلى واجب است و انجام داد و بعداً معلوم شد كه واجب نبوده است استحقاق ثواب است چون انقياد انجام شده است و اين نسبت به انجام مقدمه به قصد انقياد نيز صادق است و انقياد بافعل مقدمه به قصد اطاعت هم مصداق پيدا مى كند. دليل نقضى اگر كسى مقدمه اى را انجام داد مثلاً به سمت مكه حركت كرد ولى حكومت سعودى مانع شد در اين صورت قطعاً ثواب مى برد هر چند واجب نفسى انجام نشده است و مثل كسى كه در خانه مانده و حركتى نكرده، نيست و خدا به اين شخص نيز ثواب مى دهد و اين، دليل بر تعدد ثواب نسبت به واجب غيرى است چنانچه به قصد انقياد و اطاعت و رسيدن به واجب نفسى انجام شود هر چند واجب نفسى انجام نشود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (272) 17/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 272   يكشنبه 17/2/1391 بسم الله الرحمن الرحيم بحث در جهت سوم بود و عرض شد كه لازم است در دو مقام بحث شود مقام اول: اينكه آيا امتثال واجب غيرى ـ ولو با قصد امتثال ـ  داراى ثواب است، يا فقط استحقاق مدح دارد؟ يقيناً واجب غيرى استحقاق عقاب كه ندارد و آن ترك واجب نفسى است كه داراى عقاب است ولى در ثوابش، مشهور قائلند كه در امتثال واجب غيرى هم (بما هو واجب غيرى) استحقاق ثواب يا مدحى نيست و آنچه كه موضوع ثواب است امتثال واجب نفسى است البته ممكن است امتثال واجب غيرى باعث شود كه واجب نفسى داراى ثواب بيشترى شود چون افعال بيشترى را دارد نه اين كه ثواب به خاطر واجب غيرى باشد. برخى مانند آقاى خوئى(رحمه الله) در اين مسأله قائلند كه ثواب با عقاب فرق دارد و ترك واجب غيرى (بما هو واجب غيرى) مستحق عقاب و معصيت نيست بلكه ترك واجب نفسى موجب معصيت و عقاب مى شود اگر چه به سبب ترك مقدمه است ولى در طرف ثواب قائل شده اند كه خود فعل مقدمه با قصد انقياد و اطاعت أمر و اتيان مطلوب نفسى مولا، سبب استحقاق است و لذا قائل به تعدد سبب ثواب شده اند كه يكى خود فعل نفسى و ديگرى هم مقدمات آن، در صورتى كه با قصد توصل به ذى المقدمه بياورد، مى باشد و اين هم ثواب دارد . در اين مسئله ادعاى وجدان و برهان هم كرده اند و گفته اند كسى كه تلاش كرده و مقدمات را آورده ولى نتوانسته به خاطر يك عامل خارجى ذى المقدمه را بياورد قطعاً فعلش استحقاق ثواب دارد و اين معنايش اين است كه ثواب بر مقدمه، مربوط به تحقق ذى المقدمه نيست و اين را هم به عنوان نقض و برهان آورده اند كه نشان مى دهد سبب استحقاق ثواب، متعدد است شهيد صدر(رحمه الله) اين بيانات فوق را به سه بيان بر مى گرداند 1) بيان وجدانى 2) بيان برهانى حلى (تحليلى) 3) بيان نقضى. وجه اول: بيان وجدانى اين وجدان را ـ كه در امتثال واجبى كه با مقدمات است ثواب بيشترى است نسبت به واجبى كه مقدمات ندارد ـ ما هم قبول داريم ولى اين به معناى تعدد ثواب نيست بلكه به معناى بيشتر شدن ثواب واجب نفسى است چون فعلش شاق تر و سخت است مانند ثواب بر دو واجب مستقل از هم كه يكى از آن دو سخت تر از ديگرى است لذا استحقاق ثواب بيشترى دارد. وجه دوم: بيان تحليلى كه روز گذشته بيان شد كه ملاك ثواب انقياد است و انقياد با عدم تحقق مطلوب نفسى قابل جمع است مثل موارد امتثال فعلى به تصور آن كه واجب است وليكن واجب نبوده و مكلف جهل مركب داشته كه در اين صورت به آن، ثواب داده مى شود با اين كه مطلوب نفسى در كار نيست و خيال مى كرده واجب نفسى است و در مقدمه هم همين گونه است و انسان وقتى مقدمه را به انگيزه انجام ذى المقدمه و واجب نفسى انجام مى دهد خود اين فعل انقياد است و وقتى كه فعل مقدمه مصداق انقياد شد همين انقياد سبب و موجب ثواب مى گردد پس با تعدد انقياد در مقدمه و ذى المقدمه تعدد سبب شكل مى گيرد پس استحقاق ثواب نيز متعدد است . پاسخ شهيد صدر(رحمه الله) اين بيان را شهيد صدر(رحمه الله) پاسخ مى دهد كه ما در حقيقت دو منشأ ثواب داريم 1) ثواب انفعالى و 2) عقلى . ثواب انفعالى يعنى ميل آمر به ثواب دادن كه سبب آن حصول مطلوب و آنچه به نفع آمر است مى باشد چون براى او نفعى حاصل شده و خوشش آمده و دوست دارد در مقابل آن جزائى به او بدهد و اين ثواب قطعاً تابع واقع تحقق مطلوب و غرض نفسى است و اين مشخص است و در آن بحثى نيست. موضوع و قوام ثواب عقلى به چيست؟ بحث در سبب ثواب عقلى است كه همان گونه كه گفته شد موضوعش انقياد است ولى انقياد چگونه تحقق يابد؟ و قوامش به چيست؟ قوامش به تحقق واجب نفسى در خارج نيست چون در موارد جهل مركب، عقلاً استحقاق ثواب هست در حاليكه واجب نفسى صورت نگرفته است ولهذا گفته شده كه موضوع و قوام ثواب عقلى به امتثال مطلوب نفسى زعمى است يعنى مكلف وقتى مى بيند آنچه را كه مولا امر كرده، انجام مى دهد اين انقياد است و امتثال اعتقادى در انقياد كفايت مى كند حتى اگر تحقق مطلوب نفسى واقع نشده باشد و اين شخص خاضع و منقاد مولايش شده و انقيادش حاصل شده است. كلام آقاى خوئى(رحمه الله) مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)خواسته توسعه ديگرى هم بدهد كه در فعل مقدمه هم يك انقياد ديگرى است ـ چه ذى المقدمه را انجام بدهد چه انجام ندهد ـ كه مشهور اين انقياد را انقياد مستقلى نمى دانند بلكه مى گويند اين همان انقياد واحد واجب نفسى است و مكلف وقتى مقدمه را با قصد توصل به واجب نفسى انجام مى دهد اين امتثال، شروعى است در تحقق همان انقياد واحد مطلوب نفسى است و انقياد با تحقق واجب نفسى دو تا نمى شود بلكه يكى است چون مطلوب نفسى يكى است و موضوع انقياد عقلى، تحقق زعمى و قصدى همان واجب و مطلوب نفسى واحد مولا است. حاصل اينكه چون مامور به نفسى يكى است امتثال زعمى آن و در نتيجه انقيادش هم يكى خواهد شد و شروع در مقدمه به قصد توصل به واجب نفسى، شروع در آن انقياد واحد است نظير شروع به مطلوب نفسى مركب كه از افعال مستقلى تشكيل شده است كه بدون شك هريك، انقياد مستقلى نيست زيرا كه يك مطلوب نفسى مستقل كه مركب است بيشتر نيست. بنابراين وحدت مطلوب نفسى سبب وحدت امتثال و وحدت سبب انقياد مى شود ولى مقدار وجودى اين سبب، توسعه وضيق پيدا مى كند به نحو كل و جز ـ مانند خط كوتاه و بلند ـ نه به نحو كلى و فرد ـ مانند يك انسان و دو انسان ـ يعنى از اول تكبيرة الاحرام، انقياد شروع شده ولى انقياد، تا آخر واحد است و متعدد نمى شود و از اولين جزء شروع شده تا آخرين جزء واحد است و اين امتثال طويل است مثل خط طويل كه دو خط نيست، يك خط است و كميت فرد واحد سعه وضيق پيدا مى كند و اين مدعاى مشهور است كه صحيح است و با آن، پاسخ بيان حلى مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)داده مى شود كه فعل مقدمه با قصد توصل، انقياد هست وليكن انقياد مستقلى نيست بلكه انقياد واحدى است كه ـ در صورت تحقق واجب نفسى طويل و ممتد است ـ كه ممكن است موجب كثرت ثواب هم بشود نه اينكه سبب و انقياد متعدد شده باشد مانند امتثال دو واجب مستقل از هم مثلاً روزه و نماز . نقض شهيد صدر(رحمه الله) بر قول به تعدد شهيد صدر(رحمه الله)بر قول به تعدد، نقضى وارد مى كند و آن، نقض به اجزاء و افعال مستقل در يك مركب واجب است كه قطعاً با تعدد آنها سبب استحقاق ثواب، متعدد و مستقل از هم نمى باشند بلكه امتثال واجب نفسى مركب همچون واجب نفسى بسيط، يك امتثال و يك انقياد و يك استحقاق ثواب در بر دارد نه بيشتر و انقياديت مقدمه بيش از انقياديت اجزاء نيست پس اگر اجزاء انقياد و سبب مستقلى نباشند، مقدمه بطريق اولى است و احتمال اين كه اگر مقدمه جزء باشد ديگر انقيادش ثواب ندارد، نمى رود. بنابراين وجه دوم مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) نيز ـ حلاً و نقضاً ـ تمام نيست. وجه سوم: بيان نقضى نقض به اينكه اگر مقدمات را آورد و موفق به انجام ذى المقدمه نشد اين جا نبايد مستحق ثوابى باشد زيرا كه حتى وجود زعمى فعل ذى المقدمه هم نيست پس بايد قائل شويد استحقاق ثواب ندارد با اين كه يقيناً مستحق است و اين دليل بر استقلال ثواب بر انقياد در مقدمه از ذى المقدمه و واجب نفسى است. پاسخ بيان نقضى جواب اين نقص روشن است زيرا كه اولاً: اگر در اجزاء اين كار را كرد چه مى گوئيد آنجا ثواب دارد يا خير؟ پس در اينجا نيز بايد قائل شويد كه بر هر جزئى، انقياد و سبب ثواب مستقل موجود است و شما يقيناً اين را نمى گوئيد و ثانياً: پاسخ به اين نقض همان است كه گفته شد: كه تحقق اصل انقياد، به فعل مقدمه با قصد توصل به واجب نفسى و امتثال آن شروع مى شود ولى وقتى واجب نفسى را هم انجام مى دهد يك انقياد است و انجام آن مقدمات به قصد رسيدن به مقدمات، سبب و انقياد مستقلى نيست بلكه جزئى از آن انقياد است كه چون مى خواسته واجب نفسى را انجام دهد شروع در مقدمات امتثال، شروع در امتثال واجب نفسى است و در حقيقت مقدار اين انقياد اين جا تمام نمى شود بر خلاف جائى كه نتواند واجب نفسى را انجام دهد كه آن انقياد واحد در همين جا تمام مى شود پس اين دليل بر تعدد نيست بلكه اين دليل است بر اين كه اگر جائى ذى المقدمه نيامده در آنجا انقياد كوتاه شده است نه اين كه انقياد متعدد مى شود پس اين نقض هم جواب داده مى شود. كلام شهيد صدر(رحمه الله) در تحقق اختيارى و اضطرارى ذى المقدمه شهيد صدر(رحمه الله) اين جا اضافه اى دارد كه استحقاق ثواب بر مقدمه كه به قصد توصل انجام مى گيرد در جائى است كه عدم تحقق ذى المقدمه اضطرارى باشد اما اگر به اختيار خودش واجب نفسى را نياورده و برايش بدا حاصل شده باشد و مثلاً پس از رسيدن به مكه، نخواست حج را انجام دهد اين جا با فعل مقدمه، انقياد هم شكل نمى گيرد چون شرطش اين است كه اختياراً توصل را ترك نكند به نحو شرط متأخر و اين مطلب هم در باب اجزاء و هم در باب مقدمات است و انسان وجداناً احساس فرق مى كند در جائى كه ممنوع بشود و قادر بر ادامه نباشد و بين جائى كه خود اختياراً منصرف شود و بر گردد كه در صورت دوم انقياد هم شكل نگرفته و استحقاق ثواب هم ندارد. نقد كلام شهيد صدر(رحمه الله) ما اين كه اصلاً انقياد حاصل نشده باشد را قبول نداريم بلكه انقياد قبلى با قصد توصلى كه اين قصد جداً از قبل بوده است شكل گرفته بله استحقاق اين شخص كمتر از كسى است كه نيت توصل را تا آخر داشته است ولى اصل انقياد بودن مقدماتش را نمى توان انكار كرد و اين كه گفته شود عدم رجوع ـ به نحو شرط متأخر ـ شرط است، خلاف وجدان است و بعيد است مدركات عقل عملى كه امور واقعى هستند مشروط به شرط متأخر باشند. نقضى هم وارد مى شود زيرا كه قصد توصل قصد قربى است ـ چنانچه بعداً خواهيم گفت ـ و لذا در مقدماتى كه عبادى هستند اگر كسى در قربيت، قصد توصل كند كافى است و مثلاً در تيمم قصد مى كند توصل به واجب نفسى را و كافى است حال اگر قرار شد انقياد شدن فعل مقدمه با قصد توصل ـ به نحو شرط متأخر ـ مشروط باشد به عدم ترك اختيارى آن واجب نفسى اگر كسى با قصد توصل به نماز وضو بگيرد يا تيمم كند وليكن بعداً بداء برايش حاصل شود و نماز نخواند بايد بگوييم وضو يا تيمم او باطل است چون مقربيت و حسن فعل فرع آن است كه انقياد كرده باشد و چون مشروط است به اين كه باز نگردد پس انقيادى از ابتدا نبوده و على وجه حسن واقع شده و قربى نمى باشد با اين كه جزماً چنين نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (273) 18/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 273   دوشنبه 18/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  در جهت سوم از دو مقام بحث مى شود مقام اول: استحقاق ثواب بر فعل مقدمات و واجب غيرى و جائى كه مكلف به قصد رسيدن به واجب نفسى، فعلى را انجام مى دهد و به خاطر فعل مقدمه، استحقاق ثواب دارد و چنانچه مستحق ثواب است، آيا فعل مقدمه و واجب غيرى، سبب مستقل است يا استحقاق ثواب بر ذى المقدمه است كه چون ذى المقدمه شاق شده،  ثواب بيشترى دارد . مقام دوم: اين است كه آيا مى شود امر غيرى  مقرب باشد يعنى با قصد امتثال امر غيرى ـ مستقلاً ـ و بدون در نظر گرفتن امتثال امر نفسى، مقربيّت حاصل مى شود يا بايد امتثال امر ذى المقدمه را قصد بكند تا فعل مقدمه، قربى و حسن شود كه از آن به قصد توصل تعبير مى شود و اين بحث، غير از بحث سابق است چرا كه بحث سابق، در استحقاق ثواب بود و گفته شد: فعل مقدمه، حتى با قصدى كه قربى است ـ مانند قصد توصل و امتثال امر نفسى ـ انقياد مستقلى نيست و توسعه انقياد آن واجب نفسى است. اين جا مى خواهيم ببينيم آيا اين داعويت امر ـ و به خاطر امر مولى انجام دادن كه موجب قربيت مقدمه مى شود ـ تنها با قصد امتثال أمر نفسى انجام مى گيرد و يا با امر غيرى مستقل از امر نفسى هم صورت مى پذيرد كه بايد در صورت اول، قصد امر نفسى بكند و تا امر نفسى را قصد نكند فعل مقدمه اضافه به مولا نمى شود و مقرب نيست زيرا مقصود از مقربيت همين است. 1ـ كلام مشهور مشهور اين است كه امر غيرى، مقرب نيست و كسى نمى تواند مستقلاً امر غيرى را داعى قربى قرار داده و به مولا تقرب يابد و همواره امتثال و تقرب به مولى اين گونه است كه بايد امتثال امر نفسى را قصد بكند و فعل مقدمه هم ـ فضلاً از ذى المقدمه ـ اين گونه مقرب مى شود و اين مطلب وجدانى است و اگر كسى هم قائل به ملازمه و وجوب غيرى مقدمه بشود، آن وجوب، يك وجوبى نيست كه صلاحيت مقرب بودن را دارا باشد بلكه آنچه را كه انسان را به مولا نزديك مى كند باعث مى شود فعل را به خاطر مولا و براى او انجام دهد، مطلوبات نفسى مولى مى باشند. براى اين مطلب تقريبات و بياناتى ذكر كرده اند كه اين ها برهان نيستند وليكن مقرب مطلب مى باشند و اين بحث در مقدمات و شرايط عبادى واجبات اثر دارد زيرا كه اگر اوامر غيرى نمى توانند قربى باشند، بايد شرايط عبادى مانند وضوء و غسل و تيمم با قصد توصل به امتثال امر به ذى المقدمه انجام گيرند و يا اينكه استحباب نفسى داشته باشند كه در بحث آينده از آن بحث مى شود. 2ـ كلام برخى از اصوليون برخى تصور كرده اند كه اگر مقدمات موصله واجب باشد ـ كه صحيح نيز همين است ـ بنابراين قصد امر غيرى مستلزم قصد امر نفسى و قصد توصل است چون وقتى امر غيرى به خصوص حصه موصله از مقدمه تعلق گرفته باشد، پس بايد متعلقش را قصد كنيم و وقتى در متعلق، توصل اخذ شده است، قصد مقدمه موصوله، مستلزم قصد توصل است و مستقل از آن نيست بنابراين گفته شده است اصل اين بحث در جائى است كه مطلق مقدمه واجب باشد . نقد تقريب فوق اين مطلب صحيح نيست و در آن، بين دو معنا از قصد توصل، خلط شده است ما مقصودمان از قصد توصل: قصد امتثال امر نفسى به ذى المقدمه است يعنى داعى قرار دادن آن و اما لازمه مختص نمودن واجب غيرى به مقدمه موصله اين است كه قصد به معناى اراده و اقدام بر ايجاد مقدمه موصله باشد كه ممكن است به داعى امتثال امر و يا به غرض دنيوى باشد پس قصد توصلى كه لازمه اختصاص وجوب غيرى به حصه موصله است، غير از قصد توصلى است كه به معناى داعى و امتثال امر بوده و منشأ مقربيت است و اصلاً استلزامى ميان قصد ايجاد حصه موصله با داعويت امر نفسى و يا غيرى نيست زيرا كه ممكن است، انسان حصه موصله و مقدمه با ذى المقدمه را هر دو به خاطر غرض دنيوى انجام دهد، پس در اين بيان ميان دو معناى از قصد توصلى خلط شده است ـ 1) قصد توصل به معناى داعى قرار دادن امر نفسى مولى و 2) قصد به معناى اراده انجام حصه موصله از مقدمه كه اين دو به هم ربطى ندارند ـ عمده وجوه ذكر شده از براى عدم مقربيت أمر غيرى، سه وجه است. وجه اول اين وجه، مبتنى است بر وجوب خصوص حصه موصله و حاصلش اين است كه اگر متعلق وجوب غيرى، خصوص حصه موصله شد، در اين جا دو امر داريم 1) امر به ذى المقدمه كه امر نفسى است و 2) امر به مقدمه كه غيرى است و به مقدمه موصوله خورده است، داعويت و محركيت عبارت از اين است كه من فعل را به غرض امتثال امر انجام دهم و دايره محركيت اين دو امر در اينجا ـ يعنى امر غيرى به مقدمه موصله و امر نفسى به ذى المقدمه ـ به يك اندازه است و امر غيرى اقل مونةً و مشقةً در محركيت از امر نفسى نيست چون امر غيرى هم به مقدمه موصله  خورده است كه اگر بخواهد او را داعى و محرك قرار دهد بايد هم مقدمه و هم ذى المقدمه را انجام دهد ـ مانند داعويت امر نفسى به ذى المقدمه ـ بر خلاف اين كه قائل شديم امر، مطلق مقدمه واجب است كه در اين صورت امتثال و داعويت امر غيرى بيش از فعل ذات مقدمه نيست يعنى اوسع و أسهل از داعويت امر نفسى است. بنابراين طبق مبناى وجوب مقدمه موصله بالخصوص هر دوامر مقدار محركيتشان و مقدار مشقتشان به يك اندازه است و هيچ كدام در حيطه محركيت، با ديگرى فرقى ندارد و اوسع از آن نيست و بايد مقدمه و ذى المقدمه را با هم انجام دهد حال گفته مى شود كه امر نفسى يقيناً محركيت و داعويت قربى دارد و بحثى در آن نيست وليكن اگر بخواهد امر غيرى، منضما به محركيت امر نفسى، براى همان دو فعل داعى قرار بگيرد اين تحصيل حاصل و محال است يعنى كسى كه داعيش امر نفسى هست اگر بخواهد امر غيرى هم داعى او باشد اين معقول نيست چون نه غرض و ملاك زائدى در امر غيرى به جز مطلوب نفسى موجود است كه موجب شدت داعويت شود ـ مانند موارد تعلق دو أمر به يك فعل ـ و نه دائر محركيت آنها باهم فرق مى كند بنابر اين امر غيرى نه شدتى در محركيت مى آورد و نه محركيت اضافه اى ايجاد مى كند پس با قصد امر نفسى و محركيت و داعويت بالفعل آن ديگر امر غيرى نمى تواند محرك باشد. اشكال به بيان فوق ممكن است كسى بگويد امر غيرى نمى تواند منضماً محرك باشد اما مى تواند بدلا از امر نفسى و قصد توصل، محرك به فعل مقدمه باشد يعنى همچنان كه مى تواند داعى و غرض از انجام مقدمه، أصل توصل و امتثال امر نفسى باشد همچنين مى تواند داعى، بدون توجه به امر نفسى، امر غيرى باشد. پس اين بيان تنها محركيت امر غيرى را منضماً با محركيت امر نفسى باطل مى كند نه بدلا از آن در صورتى كه ما مى خواهيم بگوييم امر غيرى براى مقربيت، صلاحيت ندارد حتى به تنهايى. پاسخ اشكال مى توان اين اشكال را با اضافه مقدمه اى در درجه اول رد كرد كه اگر أمر غيرى بخواهد مستقلاً قابليت محركيت داشته باشد چون متعلقش غير از أمر نفسى است ـ يعنى مقدمه است نه ذى المقدمه ـ لازمه اش اين است كه براى فعل مقدمه دو محركيت مستقل وجود داشته باشد ـ همچون موارد تعلق وجوب نفسى به مقدمه واجب ديگر ـ مثل نماز ظهر، كه مقدمه نماز عصر نيز مى باشد و باوجود ملاك مستقلى از براى محركيت امر غيرى به مقدمه، بايستى هر دو باهم و منضماً بتوانند محرك باشند و شدت محركيت شكل بگيرد با اين كه يقيناً چنين نيست و در صورت محركيت امر نفسى، امر غيرى ديگر صلاحيت از براى محركيت ندارد. وجه دوم كه بيان بهترى است اين است كه مقربيت و داعويت به معناى انجام فعل، از براى خواست مولا و مضاف به او است كه عنوان اطاعت و انقياد امر مولا را در بر دارد و ما در مقام اول گفتيم موضوع اطاعت و انقياد مولا تحقق موضوع ثواب انفعالى و عاطفى است يعنى جائى انقياد مولى است كه آن مطلوب نفسى مولا از نظر قصد و علم مكلف به خاطر او انجام گيرد و اين مستلزم آن است كه داعى حركت مكلف، امتثال موضوع ثواب انفعالى كه همان مطلوب نفسى است، باشد  پس بايد آن مطلوب، قصد و داعى قرار گيرد تا بشود آن را به خاطر مولى انجام داد و به او اضافه نمود و مقدمه، چنين موضوعيتى را ندارد تا بشود آن را به داعى امر غيرى انجام داده و به مولا اضافه كرد البته مقصود از مطلوب نفسى و موضوع ثواب انفعالى غرض اقصى نيست تا گفته شود ـ چنانچه مرحوم عراقى گفته است ـ كه ممكن است در خود واجب نفسى هم غرض نباشد بلكه مقصود، غرض و مطلوب مولى بما هو مولى است كه همان مطلوبى است كه مولا بر عهده مكلف قرار مى دهد پس داعى، قرار دادن مطلوب و امر نفسى است كه انقياد و اطاعت و اضافه شدن فعل به مولا و همچنين مقربيت را در آن ايجاد مى كند نه أمر غيرى . وجه سوم اين است كه همانگونه كه در مراد تكوينى غرض و داعى انسان از فعل مقدمه، رسيدن به ذى المقدمه و غرض و مراد نفسى است و مقدمه را براى خودش انجام نمى دهد امتثال اراده تشريعى مولى هم به معناى جايگزينى مكلف از عمل خود مولى و تحرك از اراده او است كه اگر بخواهد عمل را به خاطر مولى انجام دهد و اراده مولى را داعى خود قرار دهد، بايد قصد امتثال اراده نفسى را داشته باشد و غرضش انجام آن اراده باشد نه انجام متعلق اراده غيرى و اين بيان هم مانند بيان سابق وجدانى و صحيح است. بنابراين مقربيت و داعويت أمر غيرى معقول نمى باشد و همواره قربى شدن مقدمه از طريق قصد توصل يعنى داعويت و قصد امتثال امر نفسى به ذى المقدمه است همانگونه كه محققين علماى اصول فرموده اند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (274) 19/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 274   سه شنبه 19/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  بعد از بحث از اين كه وجوب غيرى نمى تواند داعويت و مقربيت داشته باشد و اين وجوب، توصلى است بحث صغروى واقع شده است كه چگونه برخى از واجبات كه واجب غيرى هستند، عبادت قرار گرفته و در آنها قصد قربت لازم بوده و قربى شده اند مثل طهارات ثلاث (وضو و غسل و تيمم) كه بايد على وجه قربى و عبادى باشند تا نماز صحيح واقع شود و الا نماز صحيح نيست و اين يك بحث تطبيقى است كه با وجود كبراى گذشته چگونه در اين مقدمات، مقدمه، قربى شده است و اين خلاف آنچه گفته شده كه: امر غيرى قربى نيست، مى باشد. دراينجا گفته شده است كه ثواب، بر خود مقدمه هم ـ مستقل از ذى المقدمه ـ بار است و اين هم خلاف عدم استقلال ثواب بر مقدمه است پس در اينجا نيز دو مبحث است. اما بحث اول: كه بحث از قربيت طهارات ثلاث است و اشكال در قربيت به وجوهى تقريب شده است كه عمده آنها دو تقريب و دو وجه است . وجه اول: اين كه گفته شده وقتى طهارات، مقدمه واجبى قرار مى گيرند و مثلاً جزء نماز نيست بلكه مقدمه آن بوده و قيد، خارج از مقيد است پس امر نفسى، به وضو يا تيمم يا غسل نخورده است بلكه تنها مقدميت و وجوب غيرى دارد اگر قائل به ملازمه شديم و گفتيم امر غيرى هم قربى نيست و نمى تواند داعويت و مقربيت داشته باشد بنابراين نمى شود واجب غيرى، عبادت باشد چون امرى كه به او خورده است غيرى است و براى داعويت و قربى بودن صلاحيت ندارد و به عبارت اخرى قربى بودن يك واجب، فرع اين است كه امرى كه به آن تعلق مى گيرد قابل داعويت قربى باشد و چون كه امر غيرى قربيت و داعويت ندارد پس قربيت و عباديت طهارات ثلاث، معقول نيست. وجه دوم: بيان دور است و گفته اند كه امر غيرى به جهت مقدميت، امر توصلى است يعنى غرض، انجام واجب نفسى است كه متوقف بر آن است و در اين جا آنچه كه مقدمه است، عبادت است زيرا شارع، طهارت على وجه العبادة را مقدمه و شرط نماز قرار داده است پس بايد با قطع نظر از تعلق امر غيرى وتعلقش به طهارت، مقدميت داشته باشد و مقدميت فرع اين است كه قربيت داشته باشد پس با قطع نظر از اين امر بايد قربيت و عباديت محفوظ باشد چون در (ما هو عبادة) مقدمه است پس نمى شود اين قربيت و عباديت از خود وجوب غيرى بيايد چون دور است زيرا تعلق وجوب غيرى، فرع مقدميت است و مقدميت، فرع عباديت است و اگر عباديت متوقف و مسبب امر غيرى باشد، دور لازم مى آيد و  اين، شبيه آن دورى است كه در امر تعبدى گفته اند پس با قطع نظر از تعلق امر غيرى، طهارات بايد عباديت داشته باشند و عباديت نمى تواند از امر غيرى حاصل شود و الا در طول امر غيرى خواهد و حال اين كه پيش از امر غيرى فرض شده است يلزم تقديم المتاخر. اين دو اشكال در كلمات اصوليون آمده است و خواسته اند اين دو اشكال را حل كنند كه نه دچار دور شوند و نه اينكه عدم قربيت امر غيرى انكار شود و در اينجا چهار پاسخ وارد شده است يك جواب را مرحوم شيخ بيان فرموده اند و يك جواب را مرحوم ميرزا(رحمه الله) و يك جواب صحيحى را هم شاگردان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و جواب ديگرى را صاحب كفايه(رحمه الله) ذكر كرده اند كه فى الجمله مورد نقد ديگران قرار گرفته است. جواب مرحوم شيخ(رحمه الله) شيخ مى گويد درست است كه امر غيرى به مقدمه عبادى تعلق گرفته و بايد مقدمه در مرتبه سابقه، عبادت باشد تا امر غيرى به او بخورد ولى ما مى گوئيم: آنچه مقدمه است، امر معنوى است كه داراى حسن ذاتى است و وضوء يا غسل يا تيمم، كاشف و يا محقق آن است كه بايد آن عنوان، تفصيلاً يا اجمالاً قصد شود تا تحقق يابد ـ مانند عناوين قصدى مثل تعظيم ـ و ما از طريق قصد امتثال امر غيرى، آن عنوان معنوى واقعى را كه نزد شارع معلوم است و نزد ما مجهول، قصد مى كنيم. پس در حقيقت قصد أمر غيرى به معناى داعويت امر غيرى نيست بلكه از باب مشيريت و معرفيت به آن عنوان، قصدى مبهم است كه با قصد امتثال امر غيرى، آن عنوان اجمالاً قصد شده و تحقق مى يابد و آن عنوان معنوى حسن ذاتى يا عبادت ذاتى مى باشد و بدين ترتيب نه مقصود، داعويت و قربيت امر غيرى است تا اشكال اول وارد شود و نه عبادت طهارات، متوقف بر قصد أمر غيرى و مسبب از آن است تا دور لازم آيد و چون عباديتش متوقف بر امر نيست و امر مشير است در واقع، عنوان واقعى مجهول عندنا و معلوم عندالله را قصد مى كنيم ولذا عباديت منوط به قصد آن عنوان است نه آن كه از خلال امر غيرى به آن اشاره كرده و مى توانيم آن را قصد كنيم. نقد پاسخ مرحوم شيخ (رحمه الله) اين پاسخ تمام نيست زيرا كه اولاً: نيازى به آن نيست و جواب ساده ترى دارد كه خواهد آمد و اين حرف ها از باب ضيق خناق است . و ثانياً: اشكالى كه صاحب كفايه(رحمه الله) مطرح نموده است وارد است كه اين گونه اشكال دور را حل كرديد ولى اين قصدى كه قصد مشير شد، قصد وصفى است نه غايى و قصد وصفى، قصد قربى نيست با اينكه قصد أمر در طهارات به نحو داعى قربى، لازم و شرط است. يعنى شما مى گوئيد عنوانى كه عبادت است آن عنوان، يك عنوان قصدى است و چون آن عنوان را تفصيلاً نمى دانيم تا آن را قصد كنيم پس از راه تعلق امر غيرى به آن و قصد امر غيرى، آن را قصد مى كنيم و اين قصد اجمالى آن عنوان است ولى اين قصد، قصد وصفى است نه غائى و ما از براى قصد در باب افعال دو معنا داريم 1) قصد وصفى كه اراده عنوان است مثل احترام يعنى به معناى تعلق اراده عنوان احترام است و اين، قصد قربى به معناى داعى قرار دادن امر نيست و در باب طهارات ثلاث قصد قربى أمر لازم است يعنى بايد به داعى امتثال امر باشد و بدون آن باطل است و حال آنكه امر غيرى براى داعى شدن صلاحيت ندارد. پاسخ مرحوم ميرزا(رحمه الله) ظاهر عبارت مرحوم ميرزا(رحمه الله) چيزى است كه بعيد است خودشان ملتزم شده باشند ايشان مى فرمايد: كه امر نفسى به مقيد نيز آن قيود شرعى را ـ مثل طهارات ثلاث كه شارع قرار داده ـ در بر مى گيرد و تعلقى هم به قيود شرعى پيدا مى كند و قيود شرعى مامور به امر نفسى مى شوند اگرچه جزء نيستند يعنى در  باب قيود شرعى امر نفسى همان گونه كه منبسط بر اجزا مى شود، بر قيود شرعى هم منبسط مى شود و مامور به امر نفسى مى تواند عبادى باشد. اشكال: اگر گفته شود پس چرا مقدمات و قيود شرعى واجبات فرق مى كنند؟ مثلاً قربيت و عباديت در طهارت از خبث ـ كه شرط نماز است ـ لازم نيست و همچنين گفته شده كه لازم نيست همه اوامر نفسى ضمنى همچون اوامر نفسى استقلالى، عبادى باشند بلكه برخى عبادى و برخى غير عبادى هستند يعنى برخى از او امر نفسى ضمنى مى توانند عبادى باشند و برخى غير عبادى بر حسب آنچه كه در مركب جزء يا قيد قرار گرفته باشد كه مى شود جزء يا قيدى على نحو عباديت و با قصد قربت باشد يا ذاتش جزء يا قيد باشد. پاسخ اشكال: ظاهر اين مطلب قابل قبول نيست چون ظاهرش اين است كه بايد ملتزم شد كه مقدمه عقلى و شرعى با هم فرق مى كند با اينكه گذشت كه فرقى ندارند و در قيود شرعى تقييد داخل واجب نفسى است وليكن قيد خارج است و اين هم برهانى است و هم وجدانى كه امر به مقيد امر به تقيد است و قيد، امر غيرى ندارد و فرقى ميان قيد و جزء نخواهد بود با اين كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)قبول دارد كه قيود، امر غيرى دارد و بعيد است ايشان بخواهد اين توسعه را بدهد كه قيد، واجب نفسى است. در ذيل عبارت ايشان آمده است كه امر نفسى يك تعلقى هم به قيد دارد و نگفته انبساط و ممكن است مقصود همان جواب بعدى باشد . جواب سوم: جواب ديگر اين است كه درست است كه امر غيرى قربى نيست و آنچه مقدمه است ـ با قطع نظر از امر غيرى ـ طهارات عبادى است و اگر اين عباديت از امر غيرى بيايد مثلاً دور و محذورات ديگر پيش مى آيد، ما عباديت را از راه قصد امتثال امر نفسى به ذى المقدمه درست مى كنيم زيرا كه يك وقت انسان مى گويد من وضو مى گيرم تا به نماز برسم و امتثال كنم امر نفسى را و اين همان توصل است يعنى قصد توصل به ذى المقدمه به داعى امتثال امر به ذى المقدمه و اين داعى قربى است و اين فعل هم مصداق انقياد براى مولا مى شود زيرا كه مقدمه هم در اين صورت به خاطر مولا انجام گرفته است اين همان شروع در امتثال و انقياد مستمر است كه در بحث قبل گفتيم و از مقدمه شروع مى شود و به ذى المقدمه ختم مى شود پس قصد توصل و داعى قرار دادن امر نفسى هم قصد قربى است و مقربيت ايجاد مى كند نه تنها نسبت به ذى المقدمه بلكه حتى نسبت به مقدمه اش و اين عباديت و قربيت متوقف بر امر غيرى نيست بلكه متوقف بر مقدميت براى امر نفسى به ذى المقدمه است. لذا حتى كسى كه وجوب غيرى را قبول ندارد اين داعى قربى را مى پذيرد پس قصد توصل به معناى داعى يا قصد امتثال امر ذى المقدمه همان طور كه مى تواند داعى قربى و عبادى از براى مامور به نفسى قرار بگيرد، مى تواند داعى براى قربيت مقدمه هم باشد و مقدمه مى شود قربى چه واجب غيرى باشد و چه نباشد پس قربيت به خاطر قصد امتثال امر نفسى است و ما نه به أصل وجوب غيرى نياز داريم و نه به قربى بودن آن تا گفته شود وجوب غيرى قربى نيست و بدين ترتيب مى توان هر مقدمه اى را قربةً الى الله انجام دهيم مثلاً اگر سير الى الحج را با قصد امتثال امر به حج و توصل به آن انجام دهيم مصداق انقياد و عباديت مى گردد هر چند لازم نيست چون شارع قربى بودن سير الى الحج را اخذ نكرده است پس قصد توصل به اين معنا از براى قربيت مقدمات واجب، كافى است و متوقف بر وجوب غيرى نيست تا چه رسد به داعويت و قربيت وجوب غيرى . اين جواب، جواب درستى است ـ شايد منظور مرحوم ميرزا(رحمه الله)هم همين است ـ ولى خلاف ظاهر و يا صريح عبارت او است چون اين مطلب ديگر مخصوص به قيود شرعى نيست و در مقدمات عقلى هم جارى است. تقرير ديگرى از محذور دور: ممكن است كسى به شكل ديگرى اشكال دور را بر اين جواب هم برگرداند و بگويداين هم مستلزم دور است و آن تقريب دوم از اشكال اين جا هم مى آيد ـ به لحاظ قصد قربى امر نفسى و قصد توصل نه به لحاظ وجوب غيرى ـ و شايد به خاطر اين اشكال صاحب كفايه اين جواب را مطرح نكرده است زيرا كه عباديت مقدمه را از راه قصد توصل به ذى المقدمه درست كرد چون قصد توصل از مقدمه به ذى المقدمه، فرع مقدميت است و نمى شود با غير مقدمه قصد توصل كرد پس حصول قصد توصل، فرع اين است كه فعل مقدميت داشته باشد و آنچه مقدمه است مثلاً ذات فعل وضوء نيست بلكه وضوء عبادى است پس مقدميت هم متوقف بر عباديت است چون وضوئى كه عبادت است مقدمه است پس قصد توصل متوقف بر مقدميت شد و مقدميت متوقف بر عباديت حال اگر بخواهيد عباديت را با قصد توصل درست كنيد اين دور است زيرا معنايش توقف قصد توصل بر قصد توصل است. پاسخ به محذور دور: اين اشكال صحيح نيست و جوابش اين است كه قصد توصل متوقف بر تماميت مقدمه نيست بلكه متوقف بر ذات مقدمه است يعنى متوقف بر اصل توقف است ولو اينكه يك جزء از مقدمه باشد كه در اينجا ذات وضو نيز مقدمه است ولى تمام المقدمه نيست و حصول قربت هم لازم است كه با خود اين قصد توصل حاصل مى شود پس با ذات وضوء، قصد توصل مى كند و با قصد توصل جزء دوم و تماميت مقدمه شكل مى گيرد و اين كافى است از براى امكان قصد توصل ـ اين جوابى است كه در بحث تعبدى و توصلى به اشكال دور مشابه داده مى شد ـ و به اين ترتيب تقريب دور ـ كه تقريب دوم است ـ هم اينجا و هم نسبت به وجوب غيرى دفع مى شود و اين پاسخ درستى است و بدين ترتيب ظاهر مى شود كه تمام مقدمات واجبات نفسى باقصد توصل به ذى المقدمه به نحو داعى امتثال امر نفسى، قربى واقع شوند هر چند كه لازم نباشد . جواب چهارم: اين جواب را مرحوم صاحب كفايه از طريق ابراز استحباب نفسى طهارت داده است و گفته است كه قربيتش از راه استحباب نفسى آنها است چون طهارات ثلاث داراى استحباب نفسى مى باشند و اين مستحب نفسى عبادى، مقدمه واجب نفسى يعنى نماز مى شود و در اين صورت عباديت از طريق قصد آن امر استحبابى نفسى خواهد بود نه قصد امر غيرى و نه قصد توصل تا دور پيش بيايد كه اين جواب فى الجمله صحيح است وليكن كافى نيست چنانچه خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (275) 24/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 275  يكشنبه 24/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم بحث در قربيت و عباديت طهارات ثلاث بود كه مقدمه نماز است و گفته شد: امر مقدمى، امر غيرى است كه داعويت و مقربيت ندارد. از اين اشكال پاسخ هائى داده شده بود كه پاسخ درست پاسخ سوم بود كه گفته شد در تقرب به يك فعل، لازم نيست آن فعل مامور به نفسى باشد بلكه مى شود انسان در تقرب به امتثال واجب نفسى از مقدمه آن واجب، امتثال و اطاعت را شروع كند و مقدمه را هم به داعى تقرب به خدا انجام دهد و اين هم انقياد است و چنانچه انقياد شد حَسَن و عبادت و اطاعت محسوب مى شود. اين جواب تام است و مى شود همه مقدمات واجبات را با اين قصد انجام داد به اين صورت كه اگر با داعى امتثال امر به ذى المقدمه انجام شود عبادت و قربى مى شود هر چند كه انجام مقدمه با قصد قربت واجب نباشد ـ مثل سير الى مكه ـ ولى مكلف مى تواند آن را هم با قصد قربت انجام دهد اما در طهارات ثلاث شرط شده و گفته شده كه وضو و غسلى كه بر وجه عبادت و حسن انجام بگيرد. مقدمه است بنابر اين جواب سوم اصل اشكال را حل مى كند اين بيان فنى و اصلى در حلّ اشكال است . جواب چهارم: اين جواب را صاحب كفايه قبول دارد كه فى نفسه اين جواب هم درست است وليكن همه جا اشكال را حل نمى كند و حاصل آن جواب اين است كه: طهارات ثلاث ـ يعنى غسل و وضو و تيمم ـ استحباب نفسى دارند و فى نفسه مستحب عبادى هستند و امر نفسى مى تواند مثل بقيه واجبات و يا مستحبات عبادى ديگر مقرب و عبادى باشد و آنچه كه مقدمه نماز و واجب غيرى است، انجام طهارت عبادى و آن مستحب است و از آن طريق عباديت طهارات ثلاث و قربيت آنها توجيه مى شود. اين جواب متوقف است بر اين كه از نظر فقهى، دليلى بر استحباب نفسى داشته باشيم و الا اين جواب به كار نمى آيد اما اين بحث فقهى است كه آيا دليلى بر استحباب طهارات داريم يا خير؟ كه البته ادله اى در فقه مثل (الوضو نور على نور) آمده است كه ما وارد اين بحث نمى شويم ولى اين جواب كه مرحوم آخوند(رحمه الله)براى توجيه عباديت طهارات ثلاث آورده است از نظر اصولى مورد اشكالاتى قرار گرفته است كه به دو دسته تقسيم مى شود 1) اشكالاتى كه جواب ندارد و 2) اشكالاتى كه پاسخ دارد. اشكالات دسته اول اشكال اول: اشكالى است كه خود صاحب كفايه هم آن را وارد كرده و جواب داده كه جواب وى درست نيست و آن اشكال اين است كه: عباديت طهارات، با قصد امر نفسى استحبابى، در جائى است كه مكلف، عالم به استحباب باشد و قصد امتثال آن را بكند اما اگر به استحباب عالم نباشد و فقط فكر مى كرده مقدمه، واجب است و يا اگر هم عالم بوده از استحباب غفلت داشته و فقط به قصد مقدمه نماز، وضو گرفته باشد در اين دو صورت اگر امر، واقعاً نفسى هم باشد، از ناحيه آن امر مقربيت حاصل نمى شود چون قصد امتثال آن امر نفسى را نكرده است تا عباديت و قربيت شكل بگيرد چون استحباب نفسى داعى وى قرار نگرفته است. سپس صاحب كفايه مى گويد اگر مكلف به خاطر امر غيرى و توصل به واجب نفسى، طهارت را انجام داده باشد در اين صورت استحباب نفسى را نيز به نحو داعى بر داعى قصد كرده است زيرا آنچه كه مقدمه است انجام طهارات با قصد استحباب نفسى است و قصد توصل، متضمن قصد واقع مقدمه است ـ كه همان انجام وضوء با داعى استحباب است ـ اگر چه خود نمى دانسته است. نقد جواب اشكال اول: روشن است كه اين پاسخ تمام نيست چون داعى و انگيزه، از موجودات عالم نفس بوده و قوامش به علم و توجه است و اگر انسان علم و توجه به أمرى نداشته باشد محال است آن أمر، داعى وى قرار بگيرد و داعى بر داعى در جائى معقول است كه علم و توجه به آن داعى طولى باشد يعنى بداند آنچه مقدمه است، مستحب نفسى است تا اگر مقدمه را قصد كرد و به اين كه مستحب نفسى است و عباديت و قصد امتثال امر نفسى، لازم است تا آن هم داعى و انگيزه وى قرار گيرد توجه داشت، اين نحو داعويت شكل مى گيرد و تا متوجه به آن نباشد داعويت به نحو داعى بر داعى نيز شكل نمى گيرد بله، اگر گفتيم قصد توصل از براى امتثال امر نفسى به ذى المقدمه، خود قصد قربى و انقياد است، اين همان جواب سوم است و ديگر استحباب نفسى لازم نخواهد بود. پس اشكال اول، اشكال مسجلى است كه لازمه وجه چهارم اين است كه عباديت طهارات ثلاث در جائى درست است كه شخص به استحباب نفسى عالم بوده و به آن توجه داشته باشد و همچنين قصد امتثال آن را هم بكند و الا بايد وضويش باطل باشد چون قصد قربت و عباديت انجام نگرفته است با اين كه فتوا بر اين نيست و قطعاً انجام طهارت با قصد توصل و امتثال امر به نماز صحيح و عبادت است و اين عباديت براساس وجه چهارم قابل توجيه نمى باشد. اشكال دوم: كه اين اشكال از اشكال اول فنى تر است اين است كه در برخى موارد اين استحباب نفسى طهارت مرتفع مى شود وليكن بازهم مقربيت  و عباديت با قصد توصل انجام مى گيرد مثل موردى كه پدر از وضوء يا غسل در موردى نهى بكند و يا موجب ايذا مومن باشد كه استحباب، از باب تزاحم ملاكى، رفع مى شود و شايد ترك آن مستحب مى شود و يا اگر اطاعت پدر واجب باشد در آن مورد ترك، واجب مى شود و ديگر مكلف نمى تواند قصد استحباب نفسى را بكند وليكن اگر مقدمه واجب بشود از باب اين كه امر پدر يا مؤمن، نمى تواند وجوب شرعى را رفع كند قصد توصل معقول و قربى بوده و عباديت را در اين مورد نيز توجيه مى كند. نقد اشكال: ممكن است در اين جا اشكالى شود كه: درست است كه اين استحباب نفسى، كه با امر پدر نفى مى شود ولى اين در جائى است كه مقدمه واجبى نباشد ولى اگر مقدمه واجب شد و امر پدر هم رافع وجوب نباشد، آنچه كه مانع از استحباب نفسى است، رفع مى شود و آن كه رفع شد به دليل استحباب تمسك مى كنيم و در آن مورد اثبات استحباب نفسى هم مى شود و باز هم از طريق استحباب نفسى عباديت توجيه مى شود. پاسخ نقد: اين اشكال پاسخ دارد زيرا كه اولاً: خيلى از جاها ملاك استحباب در ترك و اطاعت امر پدر ثابت مى باشد هر چند خطاب ساقط شود زيرا كه ملاك خيلى از جاها عرفى و ثابت است و يا طبق مبناى صاحب كفايه كه دلالت التزامى خطابات را بر ملاكات در موارد تزاحم ساقط نمى داند، ملاك استحباب در ترك ـ حتى در موارد مقدميت از براى واجب ـ ثابت مى شود و در نتيجه دو ملاك نفسى در اين جا با هم تزاحم ملاكى دارند 1) ملاك نفسى استحبابى در فعل و 2) ملاك نفسى استحبابى در ترك كه اگر چه كراهت يا استحباب ترك هم فعلى نباشد، استحباب فعل هم فعلى نخواهد بود چون كه پس از كسر و انكسار ديگر نه ملاك استحباب نفسى و نه خطاب آن در كار نخواهد بود و ديگر نمى شود قصد تقرب به ملاك نفسى كرد بله با قصد ملاك نفسى ذى المقدمه و وجوب غيرى مى شود قصد تقرب نمود كه رجوع به جواب سوم است. پس جاهائى كه ملاك فعلى است و خطاب ساقط است تزاحم ملاكى شكل مى گيرد و اين يعنى كسر وانكسار ملاك استحباب فعل و استحباب ترك به خاطر امر پدر ـ مثلاً ـ و اين مانع از امكان قصد تقرب با استحباب نفسى خواهد بود و ثانياً: در جائى كه مندوحه باشد يعنى فرد ديگرى هم باشد و نهى پدر به خصوص وضوء اين آب باشد در اينجا ديگر ميان اطاعت از امر پدر و واجب غيرى ديگر تزاحمى نيست زيرا كه مندوحه است و مكلف مى تواند با آب وضو بگيرد و اگر اين آب را انتخاب كرد امر پدر را عصيان كرده و اگر عصيان نمود ديگر قابل قصد قربت نيست كه اگر اطاعت امر پدر مستحب باشد در اين صورت استحباب ترك، فعلى است و اگر فعلى باشد ديگر استحباب فعل، فعلى نيست و مكلف نمى تواند آن استحباب را قصد قربت بكند بلكه تنها با قصد توصل مى تواند قصد قربت كند آن هم به شرط اين كه اطاعت پدر واجب نباشد چون وجوب ذى المقدمه فعلى است و ملاك استحبابى در ترك، مانع از قصد تقرب با واجب نفسى نمى شود. مئآل اين دو اشكال به يك مطلب است كه اين وجه چهارم ـ كه قربيت طهارات ثلاث را با امر نفسى استحبابى توجيه مى كند ـ در همه جا به كار نمى آيد زيرا اولاً: بايد توجه و علم به آن استحباب، نفسى باشد و در جائى كه مكلف جاهل يا غافل از آن است از اين طريق نمى تواند قصد قربت كند و ثانياً: در موارد وجود تزاحم ملاكى با استحباب ترك يا كراهت فعل، استحباب نفسى باقى نمى ماند تا بتوان از اين طريق قصد قربت كند پس وجه چهارم فى الجمله مفيد است نه بالجمله . اما اشكالات دسته دوم كه اين اشكالات وارد نيست اشكالاتى است كه ميرزا(رحمه الله) و برخى ديگران كرده اند . اشكال اول: يكى اينكه چون طهارت واجب غيرى هم هست استحباب نفسى آن در وجوب غيرى مندك مى شود و دو حكم متقابل متضاد هستند و با هم جمع نمى شود و در يك واجب غيرى مندك مى شوند با از بين رفتن استحباب، ديگر قصد قربت آن ممكن نيست. پاسخ اشكال: اين اشكال قابل دفع است اولاً: اين جا اندكاك صورت نمى گيرد چون اگر قائل به عدم ملازمه و عدم وجوب غيرى شويم كه روشن است چون مقدمه، وجوب شرعى ندارد تا استحباب شرعى آن رفع شود واگر قائل به ملازمه و وجوب مقدمه موصله شديم باز هم اندكاك در كار نيست چون آنچه واجب غيرى است مقدمه موصله است و آنچه مستحب نفسى است جامع و اعم است و استحباب نفسى جامع، با وجوب يك حصه و فرد از آن منافاتى ندارد و اگر فرض كنيم مطلق مقدمه واجب باشد نه خصوص مقدمه موصله بازهم قصد استحباب نفسى در اين جا ممكن است چون اين به اين معنا نيست كه ذاتاً استحباب از بين رفته باشد بلكه تنها خطابش نيست ولى اصل و ذات مطلوبيت نفسى محفوظ است و در اثر اراده غيرى مولا كه به آن تعلق گرفته است يك اراده شديده ايجاد شده است كه در مرتبه اى از آن ذات ملاك و اراده نفسى محفوظ است و مكلف مى داند اين اراده شديده را نسبت به مرتبه ضعيفه اش ـ كه از ملاك نفسى نشأت گرفته است ـ قصد قربت كند يعنى ذات اراده و مطلوبيت مولا قربيت مى آورد و نه حدش، و مى شود حدّش اراده غيرى باشد كه اگر در ضمنش مرتبه اى از اراده نفسى باشد، براى مقربيت كافى است چون كه وجود شدت اراده به سبب اراده غيرى، مانع از مقربيت نيست بلكه اراده غيرى مقتضى مقربيت نيست و داعويت مستقل ندارد ولى مانعيت از مقربيت آن بخشى كه اراده نفسى است ندارد پس اين اشكال وارد نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (276) 25/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 276  دوشنبه 25/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم بحث در وجه تصحيح عباديت طهارات ثلاث بود كه گفته شد امر غيرى، داعويت و مقربيت ندارد پس عباديت اين طهارات با چه قصدى و چه امرى است، عرض شد و وجوهى ذكر شد كه جواب چهارم، جواب مرحوم آخوند(رحمه الله) بود كه عباديت به خاطر امر نفسى استحبابى است و طهارت داراى امر نفسى است و با قصد آن امر نفسى، عباديت حاصل مى شود و بر اين جواب اشكالات متعددى وارد شد كه دو اشكال وارد را مطرح كرده و اشكالات ديگرى هم شده كه پاسخ دارد. اشكال معروف: اين است كه: اين استحباب در جائى است كه مستحب نفسى، مقدمه واجب قرار بگيرد و الا ديگر استحبابش ساقط مى شود چون واجب به وجوب غيرى مى شود و وجوب با استحباب جمع نمى شود و نهايتا وجوب غيرى موكّد درست مى شود كه قابل مقربيت نيست . پاسخ هاى متعدد به اشكال :اين اشكال پاسخ هاى متعددى دارد كه گذشت، پاسخ اول:  آن كه اگر ملازمه و وجوب غيرى را نفى كرديم اين اشكال مرتفع مى شود. پاسخ دوم:  آن كه اگر قائل شديم كه مقدمه موصله وجوب غيرى دارد، جامع وضو مى تواند مستحب نفسى باشد و حصه موصله، آن واجب غيرى مى شود و امر استحبابى به جامع ـ بنحو صرف الوجود ـ و أمر وجوبى به فردى از آن اشكالى ندارد و پاسخ سوم: آن كه بر فرض اين كه، وجوب و استحباب، درهم مندك شوند و يك اراده غيرى موكدى ايجاد شود، باز هم قصد تقرب و امتثال استحباب نفسى، معقول است چون ذات اراده نفسى محفوظ است ـ ولو ضمن اراده واحده شديد غيرى ـ و قابل داعويت و مقربيت است و اين اراده شديد ايجاد شده مرتبه اى از آن ملاك نفسى را داراست پس قابل داعويت و مقربيت مى باشد و مكلف مى تواند به خاطر آن مرتبه ضعيفه كه مندك است قصد امتثال كند و لازم نيست در قصد امتثال، حد اراده و شدتش هم ملاحظه شود ولذا ممكن است حد و شدتش غيرى باشد ولى اصلش، چون ملاك نفسى دارد قابل داعويت است . حاصل جواب: اينكه اشكال عدم مقربيت وجوب غيرى و يا اشكال دور ـ هر دو ـ دفع مى شود و به عبارت ديگر صلاحيت، براى قصد قربت در اين وجوب و يا اراده موكد غيرى موجود است و لازم نيست كه وجوب قربى كه نفسى است، حدش هم نفسى باشد بلكه مى شود كه غيرى باشد و حدش مقرب نيست ولى چون كه مانع هم نيست ـ بلكه مقتضى مقربيت در آن نيست ـ مانع از مقربيت ملاك يا اراده نفسى مندك نمى شود و اشكال دور هم حل مى شود چون آن چه اخذ شده، قصد امر غيرى نيست كه گفته شد امر غيرى متوقف بر مقدميت است بلكه قصد ملاك نفسى و يا ذات اراده و مرتبه موجود در آن است پس قصد امتثال متوقف بر أمر غيرى نيست اين سه پاسخ از اين اشكال داده شده كه گذشت. چهارم: پاسخ مرحوم ميرزا(رحمه الله) : اين پاسخ را خود ميرزا(رحمه الله) وقتى اين اشكال را مطرح كرده است فرموده است كه به دو نحو، قابل تقريب است 1) اين مطلب كه گفته شود اندكاك حاصل مى شود و امر استحبابى از بين مى رود درست نيست چون وجوب غيرى در طول امر نفسى است و وقتى دو أمر در طول هم بودند ديگر مندك نمى شوند زيرا كه امر نفسى به فعل خورده ولى امر غيرى به (ماهو المقدمة) خورده و آن هم وضو با قصد امر نفسى است پس در حقيقت وجوب غيرى بر (ما هو المقدمة) عارض شده است ـ كه انجام وضو با قصد امر استحبابى نفسى ـ پس امر نفسى، در متعلق امر غيرى اخذ شده و امر غيرى، در طول آن است پس نمى تواند در آن مندك شود 2) اين دو درهم مندك نمى شوند چون متعلقشان، دو تا است به اين نحو كه: امر غيرى به وضو با قصد قربت تعلق گرفته است و امر نفسى به ذات وضو، بنابر اين متعلقشان دو تا مى شود و تا كد شكل نمى گيرد چرا كه شرط تا كد اين است كه دو أمر بر يك موضوع باشند. نقد پاسخ مرحوم ميرزا(رحمه الله): هر دو بيان ايشان براى حفظ امر نفسى، ناتمام است زيرا كه اولاً: آنچه مستحب است، ذات فعل نيست بلكه معروض امر نفسى استحبابى و غيرى ـ هر دو ـ يك چيز است و آن فعل عبادى و با قصد حسن وقربت است و آنچه مستحب است وضو قربى است نه ذات وضو، و لذا اگركسى به قصد تبريد وضو گرفت، امر نفسى را هم امتثال نكرده است و همين هم، در واجب غيرى است پس متعلق ها يكى است نه دو تا و در طول هم، ثانياً: اگر هم در طول هم و يا متعدد هم باشند باز هم اشكال تضاد دفع نمى شود زيرا اگر تضاد را بين دو امر قائل شديم، طوليت عنوان، رافع استحاله اجتماع ضدين يا متقابلين نيست زيرا طوليت به معناى تأخر و تقدم رتبى متعلق است و اين مانع از اجتماع ضدين  نيست و اجتماع ضدين در يك زمان، محال است اگر چه در طول هم باشند و خواهد آمد كه برخى خواسته اند با اختلاف رتبه، تضاد بين حكم ظاهرى و واقعى را حل كنند و آنجا گفته مى شود كه طوليت، اشكال ضدين را حل نمى كند و اجتماع ضدين در يك موضوع، در يك زمان محال است ولذا طوليت، رافع اشكال نيست و تعدد متعلق نيز اشكال را حل نمى كند زيرا كه وجوب غيرى ضمنى هم به ذات فعل مى خورد و با استحباب، متعلقشان يكى مى شود كه محال است و تضاد شكل مى گيرد، پس اين پاسخ صحيح نيست. اشكال دوم ميرزا(رحمه الله) بر وجه چهارم: اين است كه در تيمم، اين جواب صحيح نيست و تنها در وضو و غسل رواياتى داريم كه مى گويد غسل و وضو مستحب است ولى در فقه، چنين دليلى در تيمم نداريم و روايات (التراب احد الطهورين) ناظر به جنبه مقدميت است و استحباب نفسى را نمى رساند. پاسخ اشكال دوم ميرزا; اين اشكال را هم جواب داده اند كه ما مى توانيم از ضم دو دليل، استحباب نفسى تيمم را هم ثابت كنيم، يكى آن دليلى كه مى گويد تيمم هم طهور است كه اين، دليل بر تنزيل تيمم، منزله وضو و غسل در طهوريت است و دليل بر استحباب نفسى نيست ولى اگر اين را منضم كنيم به دليل ديگرى كه مى گويد خود طاهر بودن مطلوب مولا است كه آيه (ان الله يحب المتطهرين) است ـ در صورتى كه مراد، طهارت معنوى تنها نباشد بلكه طهارت شرعى از حدث را هم شامل باشد ـ در اين صورت، استحباب استفاده مى شود زيرا كه خيلى از ادله استحباب با عنوان (يحبّ) آمده است كه معلوم مى شود كه خود طهارت از حدث، مطلوب مولا است و دليل تنزيل تيمم منزله طهارت وضوء و غسل استحباب را هم شامل مى شود . پس اطلاق تنزيل، حكم آيه استحباب را هم توسعه مى دهد و براى تيمم هم ثابت مى كند و در برخى از روايات در طهارت شرعى به اين آيه دوم تمسك شده است. اشكال سوم بر وجه چهارم: كه اين اشكال، در كلمات شيخ آمده است و گفته شده است كه استحباب نفسى روى عنوان طاهر بودن، آمده است نه وضو و غسل و تيمم ـ پس آنچه كه مستحب نفسى است، طهور و طهارت است كه مسبب از افعال غسل و وضو و تيمم است و اين ها مولد طهارت هستند و خودشان طهارت نيستند يعنى آنچه كه مستحب است، ذى المقدمه است و افعال، سبب و مقدمه آن هستند پس امر متعلق به آنها، غيرى خواهد بود كه امر غيرى هم مقرب نيست پس فعل وضو و غسل و تيمم مامور به امر غيرى استحبابى ـ نه امر نفسى استحبابى ـ خواهد شد و امر غيرى هم مقرب نيست و اشكال بر مى گردد. حاصل اشكال سوم: اين است كه، آنچه مستحب است ذى المقدمه و مسبب است و فعل وضو و غسل و تيمم مقدمه و سبب آن قرار مى گيرد و فرض اين است كه امر به ذى المقدمه و توصل به آن، اشكال را حل نكرد كه اگر امر به ذى المقدمه اشكال را حل كند ديگر نياز به امر نفسى نداشتيم و همان امر به نماز كافى بود. پاسخ اشكال سوم: پاسخ اين اشكال هم روشن است زيرا كه اولا:ً يك پاسخ فقهى دارد كه در باب طهارات ثلاث بحث شده است كه نسبت طهارات با افعال وضو و غسل و تيمم چيست؟ و طهور، خود اين افعال است يا شىء ديگرى كه متولد از اين افعال؟ و آنجا از روايات متعدد استفاده مى شود كه عنوان طهور يك مفهوم اعتبارى است و اين اعتبار، بر خود اين افعال تطبيق داده شده است كه در اين صورت اين اشكال وارد نيست و ذى المقدمه و مقدمه در كار نيست وامر استحبابى از خلال عنوان طهور، به خود افعال خورده است و مقربيت دارد و اين اشكال مبنائى است و بحث فقهى است. و ثانياً: جواب ديگر اين كه بر فرض ، دو چيز هستند و افعال، امر نفسى ندارند بلكه امر غيرى استحبابى دارند باز هم مى گوئيم كه ما نمى خواهيم با افعال، قصد قربت كنيم بلكه مى خواهيم با طهور كه مسبب است و امر نفسى دارد، قصد قربت كنيم و طهور را با قصد قربت مى آوريم و لازم نيست فعل را با قصد قربت انجام دهيم و بنابر جدا بودن طهارت از افعال و مستحب بودن آن، بيش از اين مقربيت شرط نخواهد بود و بايد مسبب با قصد قربت انجام گرفته باشد و ما امر استحبابى را با فعل مسبب، قصد امتثال مى كنيم و اشكال ندارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (277) 26/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 277  سه شنبه 26/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم حاصل آنچه كه در بحث طهارات ثلاث گفته شد اين بود كه عباديت و قربيت مقدمه واجب از دو طريق معقول است 1 ـ طريق اول، اينكه امر نفسى داشته باشد و خود مقدمه فى نفسه مستحب باشد تا بتوان با آن قصد تقرب كرد و در مورد طهارات ثلاث اين گونه گفته شده ـ حال يا هر سه يا دو تاى از آنها ـ و اين طريق فى الجمله درست است نه بالجمله و كسى كه استحباب نفسى را نداند و به قصد يكى از غايات، انجام دهد; اين طريق اول براى شخص غافل از امر نفسى ديگر جوابگو نيست. بنابراين قربيت نياز به طريق دوم دارد . 2 ـ طريق دوم، كه كامل بوده و همه جا مورد استفاده واقع مى شود، همان قصد توصل است يعنى مكلف فعل مقدمه را كه انجام مى دهد گاهى براى خودش انجام مى دهد و گاهى براى رسيدن به ذى المقدمه و همچنين امتثال اطاعت امر الهى به ذى المقدمه، و اگر از او سؤال شود كه داعى تو بر انجام مقدمه چيست مى گويد رسيدن به ذى المقدمه و امتثال امر به ذى المقدمه، و اين هم قصد امر قربى و انقياد بوده و همچنين شروع در امتثال واجب نفسى ذى المقدمه مى باشد و قابل اضافه به مولا و به خاطر او است و مقصود از قربيت و تقرب به مولا بيش از اين نيست و اين انقياد منطبق بر خود فعل است و حسن فعلى دارد نه فاعلى و اساساً در بحث تجرى خواهد آمد كه آنچه كه حسن و قبيح است همين دو عنوان جامع انقياد و تجرى ياخروج از زى رقيت مولا است و اين ها دو عنوانى هستند كه بر فعل صادق مى باشند و حسن و قبح فعلى مى آورند  نه حسن فاعلى و در بحث تجرى خواهيم گفت كه موضوع حكم عقل به استحقاق عقاب وقبح تجرى است كه اعم است از معصيت و تجرى و از آن، به خروج بر مولا تعبير مى شود. در باب حسن و ثواب عكس مطلب فوق است يعنى موضوع حسن وثواب، انقياد است و در جانب انقياد كه موضوع حسن عقلى است يك توسعه اى داريم كه در طرف قبح عقلى هم موجود است كه همان توسعه نسبت به جاهل مركب است يعنى انقياد هم در جايى كه فكر مى كند، چيزى بر او واجب است و انجام دهد در حالى كه واقعاً واجب نبوده، صادق است و حسن است. توسعه در انقياد: ليكن توسعه ديگرى هم در انقياد هست و آن اين است كه اگر فعل مقدمه به خاطر امتثال امر به ذى المقدمه انجام شود اين هم شروع در انقياد است كه مانند شروع در اجزاء مركبى كه واجب است، مى باشد و همين هم موجب حسن فعل و موجب مقربيت عمل مى شود. پس توسعه ديگرى هم در انقياد هست كه انجام مقدمات به جهت رسيدن به ذى المقدمه و امتثال امر به ذى المقدمه است و مقصود از مقربيت هم، چيزى غير از اين نيست كه به خاطر مولا اين كار را انجام دهد و مكلف در واجبات توصلى هم ـ كه تقرب شرط نيست ـ مى تواند قصد قربت كند و فعل او انقياد مولى شده و ثواب هم مى برد. اين توسعه نسبت به قبح معصيت در مقدمه حرام يا ترك مقدمه واجب نيست چون مقدمه حرام، شروع در معصيت نيست و تا وقتى كه حرام را شروع نكرده، هنوز تجرى هم انجام نداده است و اين توسعه در طرف مقدمه حرام يا ترك مقدمه واجب نيست. كلام امام(رحمه الله) در وجه دوم مقربيت: مرحوم امام(رحمه الله) اين وجه دوم مقربيت مقدمه واجب را قبول نكرده و گفته است امر، تنها داعويت به متعلق دارد و اين داعويت عقلى است نه شرعى. نقد كلام امام(رحمه الله): اين اشكال وارد نيست زيرا كه مقصود از داعويت شرعى، همان داعى قرار گرفتن امتثال امر شارع است و روشن است كه، اگر مكلف مقدمه را به خاطر امتثال امر مولا انجام دهد، داعى وى، امتثال امر شارع به ذى المقدمه است و همين مقرب است و مقدمه را به مولا اضافه مى كند و گفته مى شود مقدمه را به خاطر امتثال امر شارع آورده است پس اين جواب درستى است كه قصد توصل، قصد قربى است اما كجا تقرب وانقياديت در مقدمه، در عالم اثبات شرط است و اين مربوط به دليل آن قيود و مقدمات است و در  طهارت از حدث شرط است ولى در باقى قيود ـ مثل طهارت از خبث ـ شرط نيست ولذا اگر نماز گذار بدون قصد توصل، بدن و لباسش را بشويد باز هم مجزى است . حال در اينجا يك بحثى بود كه قبلاً گذشت كه اگر مكلف بعداً نتواند ذى المقدمه را بياورد انقياد شده است اما در جائى كه مكلف به قصد امتثال امر به نماز، وضو گرفته باشد ولى بعد پشيمان شده و نمى خواهد نماز بخواند شهيد صدر(رحمه الله) تشكيك كرده و فرموده بودند كه انقياد با فعل مقدمه به قصد توصل، مشروط است به اينكه مكلف بعداً از قصدش عدول نكند و ما اين را قبول نداشتيم و آقاى خوئى(رحمه الله)هم مى گفت اگر بعداً ممنوع شد يا برايش بداء حاصل شد، مقدمه قربى است و انقياد واقع شده است ولى شهيد صدر(رحمه الله)تفصيل دادند و طبق آن تفصيل، اگر اختياراً بعداً نماز نخواند بايد بگوئيم وضويش باطل است چون شرط متأخر انقياد و مقربيت وضو، حاصل نشده است و استحباب نفسى هم مجزى نيست چون آن را قصد نكرده است . پس از ناحيه عباديت امر نفسى، قصد آن را نداشته و از ناحيه قصد توصل و انقياد، به جهت مشروط بودن به شرط متاخر چنانچه از نيتش برگشت، از اول انقياد حاصل نشده است و لازمه اين حرف اين است كه در اين جا وضو باطل باشد و حال اين كه از نظر فقهى كسى به آن قائل نيست و اگر واقعاً با قصد توصل وضو بگيرد و بعد از وضو برايش بداء حاصل شود و از نماز خواندن پشيمان شد كسى نمى گويد وضويش باطل مى شود و اين شاهدى بر اين مطلب است كه قول به عدم تفصيل درست است و در مقربيت كافى است كه حين الفعل قصد توصل داشته باشد و فعل، به مولا اضافه شود چه اين كه بعداً ممنوع شود و يا بداء حاصل شود. بله، اگر از اول چنين قصدى را نداشت، اين قصد، قربى نيست اما اگر در زمان وضو گرفتن به قصد ذى المقدمه، وضو گرفت و بعد، از آن قصد برگشت، فعلش انقياد است و صحيح مى باشد و ديگر وضو اعاده ندارد. نكته ديگر اين كه وجه دوم، وجه عامى است و در همه جا مى آيد و به اين كه بايد وقت داخل شده باشد تا بشود قصد توصل كند، مشروط نيست چنانچه گفته شده است كه اگر وقت داخل نشده اصلاً نماز واجب نيست تا قصد كند توصل و امتثال امر ذى المقدمه را برخلاف استحباب نفسى كه قبل از وقت نيز موجود است. اشكال به مطلب فوق:اين مطلب تمام نيست زيرا كه قصد توصل مقرب، اعم است از قصد توصل به واجبى كه وجوبش فعلى است يا فعلى نيست ولى مكلف مى داند بعداً فعلى مى شود ولذا قبل از وقت هم براى كسى كه استحباب نفسى وضو را قبول نداشته و يا به آن التفات ندارد و به خاطر امتثال امر نفسى به ذى المقدمه ـ يعنى نماز ـ وضو بگيرد اين قصد هم قصد قربى است و قصد توصل مختص به بعد از وقت نيست بلكه در هر جايى كه قصد توصل ممكن باشد، مى توان قصد كرد كه يكى بعد از وقت است و يكى هم قبل از وقت، اگر بداند كه اين امر بر او فعلى خواهد شد. و موضوع ترتب ثواب هم، انقياد است و همچنان كه در بحث عقاب مى گوئيم كه موضوع عقاب، تجرى است، موضوع ثواب عقلى و استحقاق ثواب هم انقياد است و اين كه استحقاق ثواب يعنى چه يك بحث كلامى است و به اين معنا كه بر خدا لازم است كه ثواب بدهد، نيست يعنى ترك اثابه قبيح نيست و اين قطعاً منظور نيست چون خداوند مالك و خالق انسان ها است و ثواب وى به بندگان از باب تفضل است. بعضى گفته اند استحقاق ثواب به معناى استحقاق ثواب تفضلى است كه نمى شود اسم اين را استحقاق گذاشت چون تفضل در مقابل استحقاق است ولى مى شود از اين اشكال اين گونه پاسخ داد كه مقصود از استحقاق، مدح و تحسين است و همچنين مناسب و حسن است كه ثواب بدهد ولى هر حسنى تركش قبيح نيست زيرا كه حسن و قبح نقيضين نيستند و ضدين هستند مثلاً اين كه ايثار حسن است ولى ترك ايثار، قبيح نيست . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (278) 30/02/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 278  شنبه 30/2/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم  **جهت پنجم:** در تشخيص موضوع واجب غيرى بنابر قبول ملازمه است; كه آيا بر مطلق مقدمه است يا قيد و شرطى دارد و به عبارت ديگرى متعلق اين وجوب غيرى چيست؟ زيرا كه در ميان اصوليين در مطلق يا مشروط بودن واجب غيرى اختلاف شده است و از مجموع كلمات اصوليين چهار قول استفاده شده است كه اهمّ آنها دو قول است .  **قول اول:** كه ظاهر عبارات صاحب معالم است; كه مى فرمايد وجوب مقدمه مشروط  به اراده ذى المقدمه است و اين كه اگر مكلف بخواهد واجب نفسى را انجام دهد، آن وقت واجب است كه مقدمه را انجام دهد و مثلاً وجوب وضو براى كسى كه نمى خواهد نماز بخواند بالفعل نيست و ظاهر عبارتش اين است كه اراده ذى المقدمه شرط است در وجوب مقدمه و وجوب غيرى مشروط است به اراده ذى المقدمه.  **قول دوم:** كه منسوب است به شيخ انصارى(رحمه الله) كه در تقريرات آمده است و ظاهر تقريرات اين است كه ايشان هم قيدى را در واجب غيرى آورده اند ـ كه قصد توصل به ذى المقدمه است ـ ولى نه مثل صاحب معالم كه اراده ذى المقدمه را شرط وجوب مقدمه قرار داده است، بلكه ايشان، قصد را شرط واجب قرار داده و فرموده است كه اگر مقدمه، با قصد توصل انجام گرفت مصداق واجب مى شود و جامع مقدمه واجب نيست بلكه خصوص آن حصه از مقدمه كه با قصد توصل انجام بگيرد، واجب است و اين حصه با آن قصد، قيد واجب مى شود نه شرط وجوب.  **جمع بين دو قول:** بعضى گفته اند قيدِ (قصد توصل) در كلام مرحوم شيخ(رحمه الله) همان قيدِ (اراده ذى المقدمه) در كلام صاحب معالم است ولى او آن را قيد و شرط وجوب قرار داده است و مرحوم شيخ(رحمه الله) آن را شرط و قيد واجب، وليكن قيد، در هر دو قول يكى است ولى، يكى آن را قيد وجوب قرار مى دهد و ديگرى آن را قيد واجب، و فرقش در مركز تقييد است نه در خصوصيت قيد.  **اشكال بيان فوق:** اين مطلب صحيح نيست و ممكن است در خود قيد هم ميان دو قول فرق باشد و اراده ذى المقدمه با قصد توصل، با هم فرق دارد و اوّلى أعم است .  **قول سوم:** وجوب، خصوص حصه موصله از مقدمه است كه در آن ايصال و موصله بودن، قيد واجب است نه وجوب .  **قول چهارم:** قول صاحب كفايه است كه قائل به وجوب جامع و مطلق مقدمه است چه با قصد توصل انجام بگيرد و چه انجام نگيرد و چه موصل باشد ـ يعنى ذى المقدمه را بعد از آن انجام بدهد ـ يا انجام ندهد.  **بررسى اقوال در جهت پنجم:** مهم از اين اقوال، همان دو قول سوم و چهارم مى باشد و دو قول اول و دوم ـ مخصوصاً قول اول ـ واضح البطلان است.  **كلام ميرزا**(رحمه الله) **در نقد قول اول:** اما قول اول كه: كسى بگويد وجوب غيرى مقدمه، مشروط به اراده ذى المقدمه است يعنى اگر مكلف  ذى المقدمه را اراده كرد آن وقت مقدمه بر او واجب مى شود; پاسخش روشن است و مرحوم ميرزا(رحمه الله) بهترين تعبير را فرموده است كه اگر كسى اراده نكرد كه مثلاً نماز بخواند آيا وجوب نفسى نماز بر او باقى مى ماند يا خير؟ اگر بگوئيد باقى مى ماند و مولى، هنوز از او هم نماز مى خواهد پس بنابر ملازمه، مقدماتش ـ مثلاً وضو ـ را هم مى خواهد و اگر بگوئيد كه وجوب نفسى نماز، با عدم اراده نماز ساقط مى شود كه اين واضح البطلان است.  بله، اگر بخواهد وجوب عملى و كارى مشروط به اراده آن كار بشود، اين ديگر وجوب نيست و به يك معنا محال است وجوب باشد چون در فرض اراده فعل، آن فعل محقق مى شود و وجوبش تحصيل حاصل است و در فرض عدم اراده هم ساقط مى شود پس اين الزام و ايجاب نيست و على كل حال خلاف فرض است كه مفروض اين است وجوب نماز حتى بر تارك نماز، واجب و فعلى است.  **كلام محقق عراقى**(رحمه الله): ايشان لزوم لغويت و تحصيل حاصل را در خود وجوب غيرى برده و فرموده است محال است وجوب غيرى مشروط به اراده ذى المقدمه باشد ـ به نحو شرط وجوب ـ چون اراده ذى المقدمه مستلزم اراده مقدمه است و اگر ذى المقدمه را اراده كند مقدمه را هم اراده كرده است پس مشروط بودن وجوب غيرى مقدمه به اراده ذى المقدمه، باعث مشروط بودنش به اراده خود مقدمه مى شود و مشروط بودن وجوب كارى به اراده آن كار، تحصيل حاصل و محال است.  **اشكال به بيان محقق عراقى**(رحمه الله)**:** اين بيان محقق عراقى(رحمه الله)قابل دفع است ـ كبروياً و صغروياً ـ زيرا وجوب غيرى، تبعى و قهرى است و از باب ملازمه ميان اراده غيرى و نفسى است و وجوب، مجعول و انشائى نيست تا بگوئيم جعل وجوب مشروط به اراده آن فعل، لغو بوده و بر حكيم قبيح است پس اگر يك وجوب، مجعول انشائى از طرف مولاى حكيم بود مى گفتيم لغو و بى فائده است ولذا جعل نمى شود وليكن وقتى كه قهرى و تبعى بود ـ يعنى در طول اراده نفسى به ذى المقدمه، اراده غيرى به مقدمه نيز محقق مى شود ـ ديگر لغويت در آن نمى آيد و اين منع كبروى اشكال ايشان است.  صغراى بيان ايشان هم تمام نيست زيرا كه ممكن است صاحب معالم بگويد اراده ذى المقدمه، از غير ناحيه اين مقدمه، شرط وجوب غيرى آن است نه اراده از ناحيه فعل اين مقدمه و اين ديگر مستلزم اخذ اراده مقدمه در وجوب آن نخواهد بود پس مهم، همان بيان ميرزا(رحمه الله)است .    **بررسى قول دوم:** اما قول دوم كه منسوب به شيخ است، ابتدا بايد گفته شود كه در اين كلام شيخ(رحمه الله) ، محتملاتى داده شده است.  **احتمال اول:** اين كه مقصود آن باشد كه تا وقتى مكلف قصد توصل نكند، مقدمه عبادى نمى شود كه اگر اين مقصود باشد مطلب صحيحى است و به همان بحث گذشته برگشت مى كند كه مقربيت مقدمه واجب از طريق قصد توصل انجام مى گيرد و اين ديگر ربطى به متعلق وجوب غيرى ندارد بلكه واجب غيرى مى تواند مطلق مقدمه باشد وليكن اگر در آن قربيت اخذ شده باشد از طريق قصد توصل، قربيت انجام مى گيرد و با عدم آن و عدم وجود منشأ ديگرى از براى مقربيت ـ چنانچه قصد توصل نكند ـ مقدمه، انجام نگرفته است نه اين كه انجام گرفته باشد و واجب نباشد.  **احتمال دوم:**  مرحوم ميرزا(رحمه الله) در كلام ايشان احتمال ديگر هم داده اند و از تفريعات ذكر شده در تقريرات، استظهار كرده است كه ممكن است مقصودشان اين باشد كه جائى كه فعل حرامى، مقدمه واجب قرار مى گيرد ـ مثل عبور از زمين مغصوب براى نجات غريق كه بايد قطع مسافت كند و در زمين ديگران تصرف نمايد ـ ارتفاع حرمت، متوقف بر قصد توصل است ; در اين جا اگر نجات غريق واجب نبود، مقدمه، حرام بود ولى حالا كه مقدمه واجب اهمى شده است ـ كه حفظ نفس محترمه است ـ در اين جابحث مى شود كه چگونه اين حرمت مرتفع مى شود و بعداً در بحث ثمرات و وجوب غيرى مقدمه گفته مى شود يكى از ثمرات، تزاحم ميان وجوب ذى المقدمه با حرمت مقدمه است و آنجا گفته شده كه اگر آن مقدمه را با قصد توصل انجام نداد حرام واقع مى شود ولى اگر به قصد توصل انجام داد حرمت رفع مى شود كه اگر مقصود اين باشد باز هم بحث خاصى است و ربطى به اين كه متعلق واجب غيرى، خاص يا عام است ندارد.  **احتمال سوم:** همان احتمالى است كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) برداشت كرده و به صاحب تقريرات نسبت مى دهد كه مرحوم شيخ(رحمه الله) قائل به آن است كه: واجب غيرى مطلق مقدمه نيست بلكه مقدمه اى است كه با قصد توصل به واجب نفسى انجام بگيرد و اين حصه از مقدمه واجب است و قصدتوصل، قيد واجب است .  **اشكال صاحب كفايه** (رحمه الله): صاحب كفايه اشكال كرده و ديگران هم قبول كرده اند كه اگر ما ملازمه ميان واجب نفسى و غيرى را قبول كنيم، نكته اين ملازمه; يا توقف است ياتوصل، يعنى چرا عقل حكم مى كند كه اگر شىء اى واجب شد مقدمه اش هم به وجوب غيرى واجب مى شود؟ حيثيت و نكته اى كه مبناى درك عقل است يكى از اين دو نكته است 1) يا توقف ذى المقدمه و واجب نفسى بر مقدمه است يعنى چون وجود ذى المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است، عقل اين گونه حكم مى كند كه صاحب كفايه اين نكته را قبول دارد و 2) يا نكته توصل است ـ نه توقف ـ يعنى رسيدن به ذى المقدمه، كه از آن به مقدمه موصله تعبير مى شود كه مدعاى صاحب فصول است لهذا صاحب كفايه(رحمه الله) در جواب مرحوم شيخ(رحمه الله) مى فرمايد اگر ملازمه را قبول نداريد; كه وجوب غيرى منتفى است و اگر قبول داريد نكته آن يا توقف است يا توصل و مقتضاى توقف وجوب مطلق مقدمه است پس قول چهارم صحيح مى شود كه مطلق و جامع مقدمه واجب است واگر توصل را قبول داريد ـ كه حيثيت و مبناى حكم عقل بملازمه است ـ بازهم بايد بگوئيد كه مقدمه موصله واجب است نه مقدمه با قصد توصل و قصد توصل لازم نيست يعنى حتى اگر قصد توصل را نداشته باشيد وليكن پس از فعل مقدمه اتفاقاً ذى المقدمه را انجام بدهيد آن مقدمه واجب است چون مقدمه موصله است بنابر اين هيچ يك از اين دو نكته اقتضا ندارد قصد توصل قيد واجب غيرى باشد و اين اشكال درستى است.  **كلام مرحوم اصفهانى**(رحمه الله): ليكن مرحوم حاج شيخ اصفهانى(رحمه الله) خواسته است با يك قاعده فلسفى مَحمِل و وجهى از براى كلام شيخ بتراشد و ايشان بيانى دارد مركب ازدو مقدمه است.  **مقدمه اول:**  اينكه در احكام عقلى، هميشه حيثيات تعليلى، تقييدى هستند يعنى وقتى عقل حكم مى كند به اين كه زدن يتيم مثلاً للتاًديب حسن است در اين جا تاديب، حيثيت تقييدى است يعنى موضوع حسن، خود عنوان تاديب است نه اين كه آن زدن به عنوان زدن حسن باشد و تاديب علت حسن آن باشد بر خلاف احكام شرعى كه ممكن است از جهتى علت و حيثيت تعليلى باشند تا مولى وجوب را بر عنوان فعل جعل كند نه بر روى عنوان آن علت يا مصلحت مثلاً نمى گويد الواجب معراج المومن بلكه مى گويد فعل نماز واجب است و موضوع حكم شرع، خود نماز است و معراجيت، حيثيت تعليلى مى شود.  أما در احكام عقلى اين گونه نيست و حيثيات تعليلى همواره تقييدى هستند و جائى كه حكم مى كند آن عنوان، موضوع حكم است مثلاً تجرى استحقاق عقاب دارد و قبيح است و اطاعت و انقيادحسن و ثواب دارد و همواره اين عناوين در مدركات عقلى تقييدى هستند و در مانحن فيه نكته حكم عقل به وجوب مقدمه; همان توصل است نه توقف و توصل كه حيثيت حكم عقل شد چون بازگشت حيثيات تعليلى در مدركات عقلى به حيثيات تقييدى است پس آنچه واجب است عنوان مقدمه موصله است و موصل بودن معروض وجوب است.  **مقدمه دوم** : آن است كه بايد وجوب به فعل اختيارى و ارادى تعلق بگيرد پس اگر مقدمه موصله متعلق وجوب غيرى شد بايستى ارادى و اختيارى باشد يعنى اراده به همان معروض وجوب تعلق بگيرد و اراده، همان قصد مكلف است پس واجب مقدمه اى است كه با اراده و قصد توصل و موصل بودن  انجام مى گيرد.  در حقيقت مرحوم محقق اصفهانى(رحمه الله)نكته اى را كه صاحب فصول ملاك ملازمه قرار داده است را اختيار مى كند ولى چون وجوب غيرى به وسيله عقل درك شده است نه دليل شرعى، حيثيت اين ادراك عقلى، تقييدى است و معروض وجوب را عنوان موصل قرار مى دهد و چون به حكم مقدمه دوم، بايد فعل واجب اختيارى و ارادى باشد يعنى بايد متعلق اراده و قصد قرار گيرد. لذا بايد قصد كند توصل و وصول را تا مصداق واجب غيرى قرار گيرد.  اين مطلب اشكالات متعددى دارد، علاوه بر اينكه مقصود مرحوم شيخ(رحمه الله) هم نمى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (279) 31/02/91**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 279  يكشنبه 31/2/1391  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در توجيهى بود كه محقق اصفهانى(رحمه الله) بر اين قول منسوب به شيخ ذكر كرده است اگر چه در حاشيه هم آن را رد مى كند كه مركب از دو مقدمه بود. مقدمه اول: اينكه حيثيات تعليلى احكام عقلى، حيثيات تقييديه هستند مثلاً حسن ضرب طفل للتاديب در واقع حسن تاديب است نه حسن ضرب واين جا هم وقتى مى گوييم عقل به وجوب مقدمه حكم مى كند; اگر ملاك و حيثيت آن را موصليت بدانيم حيثيت موصليت، تقييدى خواهد شد و معروض وجوب غيرى عنوان موصله است . مقدمه دوم: اينكه در باب واجبات بايد معروض و متعلق وجوب فعل، اختيارى وارادى باشد چون وجوب نمى تواند به افعال غير اختيارى متعلق شود و فعل اختيارى يعنى فعل صادر شده با اراده و اراده همان قصد است يعنى بايد معروض وجوب غيرى را قصد كند و چون كه در معروض وجوب موصليت اخذ شده است پس همان قصد توصل لازم است تا مصداق واجب غيرى قرار گيرد اين بيان از جهاتى اشكال دارد. اشكالات بيان محقق اصفهانى(رحمه الله) اشكال اول : يك وجه اين است كه آنچه كه حكماء گفته اند كه حيثيات تعليليه در احكام عقل به حيثيات تقييديه بر مى گردد در احكام عقل عملى و تحسين و تقبيح است نه در احكام عقل نظرى و نه در احكام شرعى; زيرا كه احكام عقل عملى احكامى ذاتى هستند كه بر عناوينى كه داراى اقتضاى ذاتى حسن و قبح هستند بار مى شود و عقل آنها را ـ بالبداهة و بالذات ـ از تصور آن عناوين درك مى كند مثلاً عنوان تاديب را كه تصور مى كند حكم به حسنش مى كند و عنوان كذب را كه لحاظ مى كند حكم به قبحش مى كند ولذا گفته مى شود كه آن عناوين در احكام عقل عملى، تقييدى هستند. أما اگر حكم شرعى و يا غيره را از باب عقل نظرى كشف كرديم ـ مثل استلزامات ـ لازم نيست حيثيت هايى كه عقل به وسيله آن چيزى را كشف مى كند تقييدى باشد بلكه ممكن است واسطه در اثبات عقلى باشد و حيثيت تعليلى محض باشد كه عقل به واسطه آن، مطلب ديگرى را كشف كند وما نحن فيه ملازمه حكم عقل نظرى است يعنى ممكن است عقل، وجوب مقدمه را به عنوان واقع مقدمه ـ نه به عنوان تقييدى مقدمه ـ كشف كند و همچنين در مقدمه موصله همچنان كه در بحث وجوب مقدمه مى گويند عنوان مقدميت تقييدى نيست و بنابر ملازمه، واجب، عنوان واقعى مقدمه است نه عنوان مقدمه; همان گونه عنوان موصله حيثيت تعليلى است از براى وجوب غيرى واقع آن نه عنوان موصله و عنوان موصله متعلق امر نمى باشد. پس بخش اول توجيه ايشان ـ مقدمه اول ـ در مانحن فيه صادق نمى باشد زيرا كه حيثيت هاى تعليلى در مدركات عقل نظرى و استلزامات مثل برهان هستند و لازم نيست كه تقييدى باشند يعنى عقل مى گويد چون موصليت در مقدمه است مولا اراده يا وجوب غيرى بر مقدمه قرار مى دهد اما ممكن است متعلق آن اراده و وجوب ذات فعل باشد. اشكال دوم: كه اين اشكال در مقدمه دوم ايشان است كه فرموده بود وقتى موصليت، حيثيت تقييديه شد وجوب بايد به حصه اختياريه بخورد و متعلق وجوب غيرى حصه اختياريه بالخصوص خواهد شد نه مطلق فعل مقدمه. نقد اشكال: وليكن اين مطلب صحيح نيست زيرا اولاً: مى شود واجبات غيرى كه قهرى و تبعى هستند متعلق اراده وجوب غيرى حصه اختيارى نباشد زيرا كه نه داعويت دارد و نه مجعول مولوى است و نه لغويت در آن سرايت دارد بلكه اراده و شوق، قهرى و استلزامى است كه مى تواند به غير مقدور هم تعلق بگيرد. و ثانياً: اگر فرض شود كه وجوب غيرى هم بايد به فعل مقدور تعلق بگيرد در بحث تعبدى و توصلى گذشت كه جامع بين حصه مقدوره و اختيارى، و حصه غير اختيارى، مقدور و اختيارى است و لازم نيست متعلق وجوب خصوص حصه اختيارى باشد. اشكال سوم :كه خود ايشان هم اين اشكال را دارد اين است كه معناى اختياريت قصديت آن عنوان نيست تا در واجب قصدتوصل لازم باشد بلكه قوام اختياريت به آن است كه فعل اضطراراً سر نزده باشد و مكلف به صدور آن توجه داشته باشد حتى اگر عنوانش را قصد نكند بلكه عنوان ملازمش را قصد كند مثلاً به قصد آزمايش به طرفى تيراندازى مى كند وليكن مى داند به كسى مى خورد و وى را مى كشد اين قتل اختيارى است هر چند قصد او آزمايش بوده است. بنابراين اختياريت به معناى قصد آن عنوان نيست به جز در عناوين قصديه يا انشائيه كه تا قصد يا انشاء نكند آن فعل محقق نمى شود مثل تعظيم و احترام و يامعاملات اما اختياريت در غير از عناوين انشائى و قصدى به اين است كه به صدور آن توجه و علم داشته باشد بلكه حتى گاهى احتمال صدور هم  در اختياريت كافى است پس قصد موصليت لازم نيست زيرا كه مقدمه موصله واقع آن فعل است و از افعال قصدى و انشائى نيست .  اشكال چهارم: اين است كه اين توجيه، قول منسوب به شيخ را اثبات نمى كند بلكه قولى غير از اقوال 4 گانه مى شود; كه واجب غيرى مقدمه اى است كه هم موصله است و هم با قصد توصل انجام گيرد يعنى اگر توجيه ايشان را بپذيريم معروض وجوب غيرى مقدمه موصله اى است كه بايد با قصد توصل انجام گيرد و مجموع دو قيد لازم مى شود 1) موصل بودن و 2) قصد توصل; كه اگر هر كدام منتفى شود و چنان چه ديگرى هم باشد واجب نخواهد بود و اين بر خلاف قول شيخ بوده و قول پنجم و تفصيل ديگرى است البته در صورتى كه مقصود ايشان از توصل موصليت بالفعل باشد. اما اگر مقصود موصليت شأنى باشد كه در مطلق مقدمه موجود است همان مقدميت خواهد بود كه در اين صورت قصد مقدميت لازم مى شود كه آنهم ربطى به قول منسوب به شيخ ندارد و تفصيل ديگرى در مسأله است. بنابراين، توجيه مذكور قابل قبول نيست و در حقيقت عمده اقوال دو قول صاحب فصول و صاحب كفايه است كه بنابر قبول ملازمه آيا واجب غيرى جامع مقدمه است ـ قول صاحب كفايه ـ يا خصوص حصه موصله است ـ قول صاحب فصول ـ و اين بحث مبنى بر ملازمه است و يك بحث هم در اصل ملازمه است كه البته نكته اين كه چرا مقدمه موصله و يا جامع مقدمه واجب است نكته ملازمه را هم بيان مى كند ولى فعلاً بحث در اصل ملازمه نيست بلكه در متعلق واجب غيرى بنابر ملازمه است و در اينجا چون صاحب كفايه به جنگ صاحب فصول رفته است بيانات مختلفى دارد كه بحث از آنها نكات مبسوطى را در بردارد و در حقيقت ايشان هم درصدد اثبات بطلان حرف صاحب فصول و امتناع قول به اختصاص وجوب غيرى مقدمه موصله برآمده است و هم در مقام بيان وجه و مقتضى ملازمه شده است و گفته كه نكته آن، توقف است كه در جامع مقدمه است و ما ذيلاً در دو مقام بحث مى كنيم . مقام اول: ادله اى كه بر بطلان قول صاحب فصول آورده شده است. مقام دوم: ادله صحت قول صاحب فصول. مقام اول: ادله اى كه بر بطلان وجوب مقدمه موصله اقامه شده است و گفتيم كه برخى از اين ادله بازگشت به عدم مقتضى دارد و برخى به وجود مانع عقلى بر مى گردد و موانع عديده اى همچون محاذير تسلسل، دور و اجتماع مثلين و امثال آن را بوجود آورده اند كه همه اين بيانات بى اساس و غير وارد است و پاسخ دارد و هيچ يك از آنها صحيح نيست و جان بحث همان تحليل نكته ملازمه و وجوب غيرى است كه بحث از مقتضى يا عدم مقتضى است كه آن اصل مطلب است و بايد آن بحث تجزيه و تحليل شود و اينكه نكته وجوب مقدمه، توصل به ذى المقدمه است يا توقف ذى المقدمه بر آن، كه البته اين بحث هم شده است و خواهد آمد وليكن ما در مقام اول عمده وجوه ذكر شده بر رد قول صاحب فصول را متعرض مى شويم . وجوه رد كلام صاحب فصول: وجه اول: لزوم تسلسل است و گفته اند قول به اختصاص وجوب به خصوص حصه موصله مستلزم تسلسل است و تسلسل محال است پس اختصاص وجوب موصله محال است و لزوم تسلسل دو بيان دارد. دو بيان لزوم تسلسل بيان اول: ساده تر است و در تقريرات ميرزا آمده است اين است كه اگر گفتيم خصوص مقدمه موصله واجب است پس واجب غيرى مقدمه اى است كه مقيد است به اين كه موصل به ذى المقدمه باشد و روشن است كه تحقق اين مقيد بر تحقق ذات آن فعل موصل متوقف است يعنى ذات فعل (مقدمة المقدمة الموصله) كه آنهم بنابر ملازمه واجب غيرى خواهد بود حال اگر ذات فعل مقدمه مطلقا واجب باشد اين معنايش وجوب مطلق مقدمه است نه خصوص مقدمه موصله و اگر آنهم به موصل بودن به مقدمه موصله مقيد باشد بازهم متعلق واجب غيرى دوم مقيد مى شود كه متوقف بر ذات آن فعل خواهد و ذات فعل (مقدمه مقدمه موصله) به مقدمه موصله خواهد شد و اين مستلزم تسلسل در وجوبات و واجبات غيرى مى شود كه محال است. اين بيان، جواب هاى مختلفى دارد 1) اين كه ذات فعل مقدمه جزء مقدمه موصله است نه مقدمه  آن يعنى مقدمه موصله مركب است از ذات فعل مقدمه و تقيد به ايصال به ذى المقدمه و اجزاء مقدمات داخل بوده كه قبلاً اثبات شده وجوب غيرى ندارند لهذا وجوب ديگرى غير از يك وجوب غيرى بر مقدمه موصله نخواهيم داشت تا تسلسل لازم بيايد البته پاسخهاى ديگرى اين بيان دارد كه در خلال رد بيانات ديگر به آنها اشاره خواهد شد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (280) 01/03/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 280  دوشنبه 1/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در اشكالاتى بود كه بر قول به وجوب مقدمه موصله وارد شده بود و آقايان اشكالات عقلى و محاذيرى مثل دور و تسلسل مطرح كرده اند و يك بيان تحليلى هم دارند كه آن بيان تحليلى مهم و قابل توجه است ولى سعى كرده اند براى مزيد ابطال مقدمه موصله بگويند كه اين محال است .  **وجه اول:**  **بيان لزوم تسلسل** كه دو بيان داشت يك تقريب از ميرزا(رحمه الله) بود كه با پاسخش گذشت.  از برخى كلمات يك تقريب ديگر هم استفاده مى شود كه اگر مقدمه موصله واجب شد به وجوب غيرى پس حيثيت موصله بودن هم واجب مى شود ـ چون ذات مقدمه مطلقا واجب نيست ـ و تقيد به موصله بودن هم واجب است و وقتى تقيد و مقيد واجب شد قهراً وجود ذى المقدمه، قيد مقدمه موصله مى شود و تقيد به ايصال متوقف است براين كه ذى المقدمه را انجام دهد يعنى ذى المقدمه، مقدمه خارجى مقدمه موصله مى شود چون قيد خارج از مقيد است و مقدمه آن است همانگونه كه در مقدمات شرعى گفتيم قيود، مقدمات خارجى هستند و قيود واجب هم واجب غيرى مى باشند پس در اين جا هم ذى المقدمه واجب غيرى خواهد شد و يك وجوب غيرى از مقدمه موصله به ذى المقدمه ترشح مى كند و چون بازهم تحقق اين واجب غيرى ـ يعنى ذى المقدمه ـ متوقف است بر مقدمه آن پس، از آن وجوب غيرى سومى بر مقدمه مترشح مى شود كه آن هم چون مخصوص به مقدمه موصله اش خواهد بود كه متوقف است بر ذى المقدمه، پس وجوب غيرى چهارمى از آن به ذى المقدمه مترشح مى گردد و هكذا اين تسلسل در وجوبات غيرى تا بى نهايت مى رود كه محال است.  در اين جا ديگر جواب سابق نمى آيد كه گفته شد مقدمه داخلى، وجوب غيرى ندارد زيرا كه در اين جا ذى المقدمه براى مقدمه موصله، قيد و مقدمه خارجى قرار گرفته است و واقعاً مقدمة المقدمة است نه جزء المقدمه پس وجوب غيرى به ذى المقدمه تعلق مى گيرد و وجوبى غير از وجوب نفسى پيدا مى كند كه از اين وجوب غيرى باز وجوب غيرى ديگر به مقدمه موصله اين واجب غيرى مترشح خواهد شد و... تسلسل شكل مى گيرد.  منشأ پيدايش اين بيان محاذير تسلسل و دور و اجتماع مثلين در بيانات اصوليين شده است و خواسته اند از اين مطلب ـ يعنى از اين كه ذى المقدمه، قيد مقدمه موصله شده و واجب غيرى مى شود و آن محاذير شكل مى گيرد ـ همه آن محاذير باطله را بيرون بكشند چنانچه توضيح خواهيم داد.  **پاسخ شهيد به اشكالات:** از اشكال تسلسل به تقريب مذكور چند پاسخ را شهيد صدر(رحمه الله)فرموده است كه بسيار جالب است .  **پاسخ اول:** اين است كه مدعاى صاحب فصول اين نيست كه حيثيت ايصال و موصليت در واجب غيرى قيد است ـ به نحو تقيد ـ تا ذى المقدمه، مقدمة المقدمه بشود بلكه وجوب غيرى به چيزى كه ملازم با ايصال است مى خورد نه به خود موصله بودن ـ كه بعداً در توضيح مقدمه موصله بيان خواهيم كرد ـ و در جاى خود ثابت است كه وجوب از احد المتلازمين به عنوان ملازم آن سرايت نمى كند پس اصلاً ذى المقدمه وجوب غيرى پيدا نمى كند زيرا كه قيد، لازم مقدمه موصله و واجب غيرى است و وجوب به لازم سرايت نمى كند تا قيد آن هم واجب غيرى بشود.  **پاسخ دوم:** كه اين پاسخ، جواب اصلى است; اگر فرضاً به اخذ موصليت بنحو تقييد در واجب غيرى قائل بشويم و ذى المقدمه كه واجب نفسى است قيد اين واجب غيرى قرار گرفت و قيد هم مقدمه خارجى است، باز هم ذى المقدمه وجوب غيرى پيدا نخواهد كرد تا تسلسل پيش بيايد زيرا كه هميشه وجوب غيرى مقدمه از وجوب نفسى ذى المقدمه مترشح است ـ حتى در مقدمه دوم يعنى مقدمة المقدمه ـ نه از وجوب غيرى مقدمه اول چون كه قبلاً گذشت وجوب غيرى اصلاً داعويت و محركيت ندارد و محركيت مخصوص به اراده و وجوب نفسى است كه هم مقدمه اول و هم مقدمه طولى و دوم را طلب مى كند مثلاً نماز كه مقيد است به وضو، و گرفتن وضو نيازمند آب است و تحصيل آب هم مقدمه وضو است ـ يعنى مقدمه طولى و دوم يا مقدمة المقدمه است ـ كه واجب است به وجوب غيرى و بايد آب را هم تحصيل كند وليكن مقدمة المقدمه اين وجوب غيريش را از وجوب غيرى وضو نمى گيرد بلكه از وجوب نفسى نماز مى گيرد يعنى مقدمة المقدمه هم به جهت وصول به ذى المقدمه وواجب نفسى است كه واجب غيرى مى شود.  بنابراين وجوب مقدمه طولى از وجوب نفسى ذى المقدمه مترشح است نه وجوب غيرى مقدمه اول و اين در جائى حاصل مى شود كه آن مقدمه طولى غير از همان واجب نفسى و ذى المقدمه باشد اما اگر همان شد مانند مورد بحث ما كه ذى المقدمه قيد مقدمه موصله مى باشد ديگر موضوعى براى ترشح وجوب غيرى بر آن نمى باشد زيرا كه اثنينيت و مقربيت ميان واجب نفسى و ذى المقدمه و خودش نيست و شرط ترشح وجوب غيرى از واجب نفسى بر مقدمات طولى، تعدد در وجود است تا اثنينيت و مقدميت شكل گيرد اما در جائى كه خود آن واجب نفسى، قيد و مقدمه طولى باشد ديگر از آن، وجوب غيرى به خودش ترشح نمى كند و اين واضح و روشن است.  **پاسخ سوم:** جوابى است كلى كه در حكمت هم به درد مى خورد كه استحاله تسلسل است در وجودات عينى و علت و معلول نه در امور اعتبارى و انتزاعى كه اين تقيدات امور انتزاعى هستند و ذهن هرچه لحاظ تقيد كند و قيد و مقيدى انتزاع يا اعتبار كند بازهم مى تواند ميان آن منتزع و منتزع عنه تقيد و أمر اعتبارى ديگرى را انتزاع كند كه اين تسلسل محال نيست و تسلسل (يقفى) است كه با وقوف انتزاع، متوقف مى شود مانند تسلسل در لحاظ اعداد كه نهايت ندارد و در اين جا هم وقتى مقدمه موصله را لحاظ مى كنيم، به آن، اراده غيرى خواهيم داشت و وقتى توقف آن را بر مقدمه طولى لحاظ مى كنيم بازهم يك وجوبى غيرى روى مقدمة المقدمة خواهيم داشت و هكذا تا هر جا كه اين تقيدات را لحاظ بكنيم اراده غيرى حاصل مى شود و هر جا كه متوقف شويم حاصل نمى شود و اين نحو تسلسل محال نمى باشد. زيرا كه معنايش اين است كه هر وقت لحاظ نكنى متوقف مى شود و تا هر جا لحاظ كنى مى رود و اين، استحاله ندارد .  **وجه دوم:**  **لزوم محذور احتمال مثلين** كه گفته شده در ذى المقدمه هم وجوب نفسى و هم وجوب غيرى به جهت مقدمه مقدمه موصله شدن جمع مى شود و اين همان اجتماع مثلين بر يك موضوع است كه محال مى باشد.  **پاسخ وجه دوم:** همان دو پاسخ اول و دوم ما از محذور تسلسل است وليكن برخى پاسخ ديگرى داده و گفته اند كه دو وجوب در يك وجوب و اراده مؤكد و شديد متحد مى شوند كه اين مطلب، صحيح نيست زيرا كه تأكد وجوب به تعدد ملاك نياز دارد كه در اينجا يك ملاك بيشتر نيست و اساساً تاكد وجوب نفسى با وجوب غيرى نشأت گرفته از آن واجب نفسى، معقول نيست وقبلاً آن را بيان كرديم .  **وجه سوم:**  **لزوم محذور دور:** كه اين هم به دو بيان تصوير و تقرير شده است **1) دور در عالم وجود:** كه گفته شده مقدمه موصله متوقف بر موصليت است و موصليت متوقف بر ذى المقدمه است، و ذى المقدمه هم متوقف است بر مقدمه پس تحقق ذى المقدمه متوقف بر ذى المقدمه شده است كه اين دور است.  **پاسخ تقريب اول از دور:** جواب  اين تقريب روشن است كه هر چند مقدمه موصله (بما هى موصله) متوقف است بر تحقق ذى المقدمه ليكن آنچه كه ذى المقدمه بر آن متوقف است ذات مقدمه است نه مقدمه موصله (بما هى موصله) و ذات مقدمه متوقف بر ذى المقدمه نمى باشد و در حقيقت موصليت قيد واجب غيرى است نه اينكه شرط وجود واجب نفسى باشد پس دور محقق نمى شود. **2) لزوم دور در وجوب ذى المقدمه**: از آنجا كه وجوب غيرى مقدمه موصله مترشح از وجوب نفسى ذى المقدمه و متوقف بر آن است ولذا اگر از طرف همين وجوب غيرى، ذى المقدمه واجب شود دور لازم مى آيد و وجوب ذى المقدمه متوقف بر وجوب خودش مى شود.  **پاسخ تقريب دوم:** از اين دور هم پاسخ داده اند كه وجوب ذى المقدمه كه منشأ وجوب غيرى مقدمه موصله است، وجوب نفسى است و وجوب ذى المقدمه كه مترشح از وجوب مقدمه موصله است وجوب غيرى است پس متوقف غير از موقوف عليه است زيرا كه دو وجوب بر ذى المقدمه است ـ نفسى و غيرى ـ و وجوب غيرى متوقف است بر وجوب نفسى اما وجوب نفسى متوقف بر غيرى نيست.  **نقد پاسخ:** اين پاسخ تمام نيست زيرا كه يا به تأكد و وجوب و اتحاد آنها در يك وجوب قائل مى شويم و يا به تعدد آن ها; در صورت دوم اجتماع مثلين لازم مى آيدكه محال است و در صورت اول روح دور و نكته امتناع آن در كار خواهد بود زيرا كه اتحاد دو وجوبى و دو اراده اى كه، يكى معلول ديگرى است محال است زيرا لازمه اش تقدم متأخر است كه همان نكته استحاله دور است.  **پاسخ صحيح:** پاسخ صحيح از اين تقريب دور همان دو وجه سابق است كه **اولاً:** ذى المقدمه اصلاً وجوب غيرى ندارد و **ثانياً:** طوليت ميان وجوبات غيرى و نفسى صحيح نيست چنانچه در جاى خود توضيح داده مى شود و بدين ترتيب روشن مى شود كه محاذير عقلى مطرح شده همگى بى اساس است وعمده وجوه ديگر تحليلى است كه صاحب كفايه دارد و مى خواهد اثبات كند كه نكته وجوب غيرى بنابر ملازمه در توقف است نه توصل كه به تفصيل خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (281) 02/03/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 281     سه شنبه  2/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در وجوهى بود كه صاحب كفايه و ديگران براى رد قول مقدمه موصله و تخصيص وجوب به آن ذكر كرده بودند و عرض شد ادله اى كه ارائه كرده اند دو گونه است بخشى ذكر محاذيرى مثل دور و تسلسل و اجتماع مثلين بود كه گذشت و بيان شد كه اين ها به نتيجه نمى رسد و صحيح نمى باشد يكى دو وجه تحليلى هم دارند.  **وجه اول:** اين وجه ـ كه وجه چهارم مى باشد ـ اين است كه اگر مكلف مقدمه را انجام داد مثلاً وضو را براى نماز انجام داد ولى هنوز نماز نخوانده است آيا وجوب غيرى ساقط مى شود يا باقى مى ماند؟ اگر بگوئيد با اين كه مقدمه را انجام داده باقى است; اين تحصيل حاصل است زيرا كه تكرار لازم نيست و آنچه را كه انجام داده بخواهد، تحصيل حاصل است پس بايد بگويد وجوب مقدمه ساقط مى شود و اين سقوط از چه بابى است يا بايد از باب امتثال باشد يا عصيان يا ارتفاع موضوع يا تحقق غرض با فعلى كه تحت امر نبوده يا نمى توانسته باشد .  غير از وجه اول ـ كه امتثال است ـ باقى وجوه در اين جا محلى ندارد زيرا كه معلوم است عصيان نكرده و واجب را انجام داده و ارتفاع موضوع هم نشده و غرض هم با فعل ديگرى محقق نشده است پس قطعاً اين سقوط از باب تحقق امتثال است پس معلوم مى شو كه متعلق، ذات مقدمه بوده است نه مقدمه موصله چون هنوز ذى المقدمه را انجام نداده است.اين بيان پاسخ هاى متعددى دارد .  **پاسخ وجه اول**  **پاسخ اول:** كه اين پاسخ مشتمل است بر نقض و حل و جواب اين است كه طبق نظر كسى كه قائل است به مقدمه موصله، يك وجوب غيرى بيشتر نداريم كه به مجموع مقدمات موصله به ذى المقدمه تعلق مى گيرد و آنچه كه موصل است مجموع آنها است و ذات مقدمه، بخشى از واجب غيرى مى شود نه كل واجب غيرى يعنى واجب غيرى ضمنى مى باشد زيرا كه در حقيقت واجب غيرى، مركب از دو جزء است ـ ذات مقدمه و حيثيت تقيد به ايصال ـ و تا ذى المقدمه را انجام نداده، جزء ديگر واجب غيرى انجام نگرفته است و جائى كه متعلق، مجموع دو چيز يا بيشتر است اگر يك جزء انجام نگرفته باشد، وجوب ساقط نمى شود حتى وجوب ضمنى آن جزئى كه آورده است يعنى وجوب غيرى بنابر مقدمه موصله رفته روى مجموع مقدماتى كه موصله است و چند وجوب غيرى نداريم.  اما كسى كه قائل به مقدمه موصله نيست براى هر مقدمه، يك وجوب غيرى مستقل قائل است اما قائل به مقدمه موصله مى گويد يك وجوب غيرى در كار است و اجزا و ذات مقدمه وجوب ضمنى غيرى دارد و مانند اجزاء در واجبات مركب است كه وجوب ضمنى نفسى دارند و تا همه اجزا مركب را انجام ندهد، وجوب ضمنى آنها هم ساقط نمى شود و اين تحليل، در اجزا هم مى آيد و همان طور كه در آنجا مى گوئيد تا تمام مركب نيامده است وجوبات ضمنى ساقط نمى شوند اين جا هم همين را مى گوئيم; فقط آنجا وجوب نفسى ضمنى است و اين جا وجوب غيرى ضمنى است البته بنابر وجوب مقدمه غير موصله وجوب غيرى استقلالى است.  **حاصل پاسخ اول:** پس اولين پاسخ اين است كه بنابر قول صاحب فصول، يك واجب غيرى بيشتر در كار نيست چون مجموعه سلسله مقدمات موصل يكى است و ذات المقدمه جزء آن است و حال كه ذات مقدمه واجب ضمنى شد حالش مثل حال باقى واجبات ضمنى است و همه در آنجا عدم سقوط را قائل هستند و تحصيل حاصل را قبول مى كنيد و اشكال ندارد چون وجوب ضمنى وجوب مستقل نيست نه در وجود يا جعل و نه در فعليت و نه در سقوط و به عبارت ديگر در تحصيل و امتثال هم، تابع تحصيل و امتثال كل است چون يك وجوب است و ما آن را به وجوبات ضمنى متعدد تحليل مى كنيم جالب اين است كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)در اين جا، در صورت بقاى وجوب مقدمه اشكال تحصيل حاصل را بر صاحب فصول وارد كرده است ولى خود ايشان در بحث تعبدى و توصلى فرمود: وجوب تعبدى به ذات فعل بدون قصد قربت تعلق گرفته و در عين حال شخص آن وجوب باقى مى ماند و ساقط نمى شود با اين كه متعلقش بدون قصد قربت انجام مى گيرد.  **اشكال:** در آنجا به ايشان اشكال شد كه شما كه مى گوئيد امر، به ذات فعل خورده است بايد با امتثال ذات فعل، امر ساقط شود چون تحصيل حاصل است.    **پاسخ اشكال:** ايشان در جواب گفته است چون سقوط امر دائر مدار تحقق غرض  است لذا اگر غرض حاصل نشده باشد شخص امر هم باقى است; خوب اين جا هم صاحب فصول مى گويد اگر غرض از مقدمه، ايصال به ذى المقدمه باشد تا ايصال انجام نشود، غرض انجام نگرفته و وجوب باقى مى ماند البته اين جواب آنجا درست نبود و اين جا هم نياز نداريم چون گفته شد محركيت امر تا زمانى است كه متعلقش نيامده باشد و غرض هم در آن دخلى ندارد .  **پاسخ دوم:** اين كه فرض كنيم وجوب غيرى به ذات مقدمه تعلق گرفته باشد و ضمنى نباشد بازهم مى گوئيم: از آنجاكه وجوب غيرى، وجوبى است غيرى و تبعى; ناشى از ملاك مستقلى نيست بلكه تابع قهرى و نشأت گرفته از وجوب نفسى است و اين تبعيت در اين كه تا وجوب نفسى تحصيل و امتثال نشود وجوب غيرى هم امتثال و سقوط پيدا نمى كند، مثل ضمنيت است و اين مقتضاى تابع بودن است و تا وقتى متبوع ساقط نشود تابع هم ساقط نمى شود و لازمه تبعيت و قهريت اين است كه تا زمانى كه آن يكى هست اين هم هست .  **پاسخ سوم:** اين پاسخ نيز پاسخ مبنايى است كه شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد اصلاً در بحث سقوط اوامر به امتثال يا عصيان سقوط فعليت امر و وجوب معنا ندارد چون كه جعل، قابل سقوط نيست و مجعول هم امر وهمى و تصورى است و مبادى جعل هم ـ كه اراده و شوق است ـ با وجود متعلقش ساقط نمى شود چون حبّ محبوب با تحققش از بين نمى رود و اين كه مى گويند فعليت وجوب ساقط مى شود معنايش، بالدقة سقوط محركيت آن است كه همان فاعليت حكم است نه فعليت آنكه قبل از تحقق متعلق اين محركيت از براى حكم هست و بعد از تحقق متعلق، ديگر نيست و محركيت هم حكم عقل است و حكم شرع نيست و همان بحث است كه قبلاً گذشت كه اگر مولا چيزى بر ذمه عبد گذاشت عقل مى گويد بايد اطاعت كنى يعنى اگر اطاعت نكنى استحقاق عقاب دارى و قبلاً گفتيم كه امر غيرى محركيت و استحقاق عقاب ندارد و محركيت تنها از براى واجب نفسى است نه غيرى، پس واجب غيرى اصلاً فاعليت ندارد تا سؤال شود آيا با فعل ذات مقدمه ساقط مى شود يا خير.  **وجه دوم تحليلى:** اين وجه ـ كه وجه پنجم مى شود ـ عبارت از اين است كه ايشان سبر و تقسيم مى كند و مى گويد غرض و ملاك از وجوب غيرى مقدمه چيست كه چند احتمال را مطرح مى كند كه بعضى از آنها واضح البطلان است و آنچه باقى مى ماند اقتضاى وجوب مطلق مقدمه را دارد نه خصوص مقدمه موصله و در حقيقت مى خواهد بگويد ملاك وجوب مقدمه عام است و در مطلق مقدمه است و اين وجه در بعضى از تقريرات دو وجه شده است كه صحيح نيست و مرجع آنها به يك وجه است .  ايشان مى گويد محتملات در ملاك وجوب غيرى مقدمه، يا ترتب ذى المقدمه بر مقدمه است و يا امكان انجام دادن ذى المقدمه است يا تهىء و نزديك شدن به ذى المقدمه است و يا قدرت بر آن است و اين ها تعبيرات مختلفى هستند كه در كفايه آمده است سپس گفته مى شود كه اگر احتمال اول را اختيار بكنيد يعنى ملاك را ترتب ذى المقدمه بر مقدمه بدانيد; اين ترتب، تنها در اسباب و مسببات و علل و معلولات است و لازمه اش وجوب مقدمه اى است كه سبب و علت ذى المقدمه باشد و اسباب توليدى واجب باشد.  پس شما بايد وجوب مقدمه را مخصوص به اسباب توليدى كنيد و جائى كه مقدمه سبب نيست ـ يعنى وقتى كه مقدمه انجام گرفت، باز بايد ذى المقدمه را بخواهد تاانجام بگيرد ـ ديگر واجب نخواهد بود و اين خلف فرض است زيرا بحث، در وجوب مقدماتى است كه تنها مقدمه است نه سبب توليدى، يعنى اراده مكلف ميان مقدمه و ذى المقدمه قرار دارد كه مى تواند ذى المقدمه را انجام ندهد و اساساً بحث ما در وجوب مقدمه در آنجا نيست و نه در اسباب توليدى ـ مثل القاى در آتش نسبت به سوختن ـ كه ممكن است گفته شود آنها واجب نفسى هستند نه غيرى.  پس ملاك وجوب مقدمه كه محل بحث است نمى تواند ترتب ذى المقدمه باشد چون كه وجود ذى المقدمه بر مقدماتى كه محل بحث است مترتب نمى باشد پس يكى از احتمالات ديگر ملاك است ياامكان يا قدرت بر ذى المقدمه و يا قرب به ذى المقدمه يا تهىء براى انجام آن، كه همه اين ملاكات قائم به مطلق مقدمه است و اقتضا دارد وجوب مطلق مقدمه را، پس وجهى از براى تخصيص وجوب غيرى به خصوص مقدمه موصله نيست . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (282) 06/03/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 282    شنبه  6/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در بيان چهارم و پنجم بود كه مرحوم صاحب كفايه بيانى داشتند پيرامون وجوب مطلق مقدمه  نه خصوص موصله و اين يك نوع تحليل بود كه ايشان گفته بود ملاك وجوب غيرى مقدمه، ترتب وجوب ذى المقدمه بر مقدمه نيست و الا اين فقط در اسباب توليدى است مثل زدن تير و كشته شدن شخص كه در آنها مسببات توليدى مترتب بر اسبابشان هستند و حال اين كه آنها از بحث خارج است ليكن بحث در جايى است كه بايد مكلف بعد از مقدمه ذى المقدمه را اراده كند تا انجام گيرد مثل وضو كه به تنهايى موجب ترتب صلاة نيست و اسباب توليدى خارج از بحث است.  بعضى گفته اند واجب در آنها، خود سبب توليدى است پس بحث در جايى است كه اراده مكلف بين مقدمه و ذى المقدمه است لذا بايد ملاك وجوب غيرى، امكان ذى المقدمه يا مقدور شدن ذى المقدمه يا نزديك شدن به آن و يا تهيوء باشد كه تعبيرات مختلفى دارد بنابراين علت، ترتب نيست بلكه علت يكى از امور ذكر شده است كه كلا در مطلق مقدمه است نه خصوص موصله.  **كلام صاحب كفايه:** البته در اينجا مطلب ديگرى را هم صاحب كفايه ذكر كرده است كه: شما كه مى گوئيد اسباب توليدى خارج از بحث است در جاهايى كه بايد مكلف بعد از مقدمه، ذى المقدمه را اراده كند وجود ذى المقدمه در نتيجه علت تامه دارد و تا علت تامه آن شكل نگيرد ذى المقدمه موجود نمى شود و قائل به مقدمه موصله مى گويد اين علت تامه كه مركب از مجموع اجزاء علت تامه است ـ يعنى مقدمه و اراده ذى المقدمه ـ واجب غيرى است و ملاك آن هم ترتب ذى المقدمه بر همه اينها است و اين ملاك وجوب غيرى است.  **نقد صاحب كفايه بر مطلب فوق:** سپس از اين هم پاسخ مى دهد كه اگر اين گونه گرفتيد ـ يعنى علت تامه را كه همه سلسله اجزا علت در آن است ـ لازمه اش اين است كه وجوب به اراده هم بخورد كه در اين صورت بازگشت به همان بحث است كه، اراده نمى تواند متعلق امر قرار بگيرد چون اراده، ارادى نيست و الا تسلسل لازم مى آيد پس ترتب ملاك نيست بلكه ملاك، همان امكان يا قدرت داشتن بر ذى المقدمه يا تهيؤ و... امثال آنها است كه بر قبل از اراده اجزاء علت تامه بار مى شود.  **نقد كلام صاحب كفايه:** اين بيان تمام نيست چون **اولاً:** اين عناوين ديگرى كه ايشان ذكر كرده اند ـ مثل امكان ذى المقدمه و تهيؤ و... ـ اين ها نمى تواند علت وجوب غيرى باشد زيرا اگر مقصود از امكان ذى المقدمه، امكان وقوعى باشد، متوقف نيست بر فعل مقدمه بلكه متوقف است بر امكان وقوعى مقدمه نه بر وجود مقدمه و اگر مقصود امكان ذاتى باشد كه مشخص است كه ذى المقدمه امكان ذاتى دارد ـ چه مقدمه اش انجام بگيرد چه نگيرد - و قدرت بر ذى المقدمه هم با قدرت بر مقدمه حاصل است و نياز به وجود مقدمه ندارد و اگر قدرت بر مقدمه نداشته باشد، مقدمه شرط وجوب مى شود و از بحث مقدمه واجب خارج مى شود و اين خلف فرض است تهيؤ و نزديك شدن به ذى المقدمه هم عناوين انتزاعى است و دخالتى در تحقق ذى المقدمه ندارد و آنچه دخيل است ذات مقدمات و اسباب است .  **ثانياً:** سد باب عدم هم كه مرحوم عراقى(رحمه الله)فرموده است اگر سد باب عدم همه مقدمات باشد اين همان علت تامه و مقدمه موصله است چون يكى از آنها هم اراده ذى المقدمه است و اگر سد باب عدم هر مقدمه مستقلاً ملاك است اين هم روشن است كه خلاف واقع است يعنى مولى سد باب عدم هر مقدمه اى را مستقلاً و به نحو انحلالى نمى خواهد ولذا اگر يكى از مقدمات مقدور نباشد مولا سد باب عدم سائر مقدمات را نمى خواهد لكن سد باب عدم هم مشكل را حل نمى كند بلكه مطلب صاحب فصول را بيشتر روشن مى كند كه سد باب عدم انحلال نيست و مجموعى است و اين يعنى همان وجوب مقدمه موصله و يا علت تامه.  پس تعابير ذكر شده نمى تواند ملاك وجوب غيرى باشد مى ماند اشكال ايشان كه اگر بخواهيد بگوئيد ترتب وجود ذى المقدمه ملاك است و مجموع مقدمات را با اراده فعل ذى المقدمه كه علت تامه مى شود ملاك وجوب غيرى قرار دهيد در اين صورت ترتب ذى المقدمه بر مجموع آنها صحيح است ولى اين محال است زيرا كه مستلزم آن است كه اراده مكلف متعلق امر قرار بگيرد و اراده، ارادى نيست و روح اشكال ايشان اين است كه اگر ترتب ذى المقدمه را ملاك وجوب غيرى قرار دهيم يا بايد اراده را متعلق وجوب قرار دهيم كه چون ارادى نيست، تحت امر قرار نمى گيرد و اگر اراده را خارج كنيم ترتب ذى المقدمه مخصوص مى شود به سبب توليدى كه آن هم خارج از بحث است و مقدمات غير توليدى واجب غيرى نخواهند بود.  شايد روح استشكال صاحب كفايه اين معنا باشد كه اين بايد حل شود و حلش خواهد آمد كه امر به اراده مخصوصاً امر غيرى اشكالى ندارد و تسلسل اراده پيش نمى آيد و مقصود از تخصيص وجوب به مقدمه موصله همان علت تامه است كه تحقق ذى المقدمه بر آن مترتب است ولى نه خصوص ترتب على و معلولى بلكه اعم از آن و ترتب اختيارى ـ كه در بحث جبر و اختيار ثابت كرديم كه اراده قبل از هر فعل اختيارى موجود مى شود ـ ولى اين مستلزم وجوب بالغير در افعال اختيارى نيست و سلطنت و اراديت را از بين نمى برد و محفوظ است و اين گونه نيست كه از باب قانون وجوب و عليت فعل از فاعل مختار سربزند بلكه بازهم كه انجام مى دهد با اختيار انجام مى دهد و به وجوب بالغير نمى رسد و مقصود از مقدمه موصله اين معناى أعم است يعنى مجموع چيزهايى كه اگر انجام گرفت، ذى المقدمه تضمين شده انجام مى گيرد حال يا از باب وجوب بالغير كه حكما به آن قائلند يا از باب سلطنت فاعل مختار كه يك مبناى ديگرى است كه ما قائليم  و اين تنها راه حل اشكال جبر است.  در هر صورت اگر ما وجود ذى المقدمه و ترتب را ملاك قرار داديم لازم نيست كه مخصوص اسباب توليدى شود بلكه مقدمه موصله، در مقدماتى كه ميان آنها و ميان ذى المقدمه، اراده ذى المقدمه شكل مى گيرد مجموع اجزاى اين سلسله است كه ما را به ذى المقدمه مى رساند كه يكى هم اراده انجام ذى المقدمه است و اين مجموع، يك وجوب غيرى واحد دارد كه ملاكش همان وجود و ترتب ذى المقدمه است و مخصوص به اسباب توليدى نمى شود البته لازمه آن، اين است كه ديگر واجبات غيرى استقلالى به عدد اجزاى مقدمات نداشته باشيم و اين لازمه قول به وجوب مقدمه موصله است و صحيح هم مى باشد زيرا كه بيش از يك مقدمه موصله كه مجموع آن سلسله است نخواهيم داشت و اين مجموع، يك وجوب دارد كه ضمنش اراده ذى المقدمه است و در حقيقت اراده ذى المقدمه داراى وجوب غيرى ضمنى خواهد بود و اشكالى ندارد چنانچه بعداً بحث خواهيم كرد.  اين مطلب فوق، جان و اصل بحث است كه ملاك وجوب غيرى و اراده غيرى چيست آيا ملاكش وجود و ترتب ذى المقدمه است تا مخصوص به موصله به معناى مجموع اجزاء علت تامه ذى المقدمه باشد و يا ملاك وجوب غيرى، چيز ديگرى است واين اصل مطلب صاحب فصول است و صاحب فصول بر آن ادعاى وجدان مى كند و اين وجدان صحيح است البته صاحب كفايه هم ادعاى وجدان بر مدعاى خود كرده است كه مطابق وجدان ما نيست البته صاحب فصول در اثبات وجدان خود نكات و منبهاتى را ذكر كرده است كه ذكر خواهيم نمود.  **تقرير كلام صاحب فصول:** مى شود شبه برهانى را هم علاوه بر ادعاى وجدان براى آنچه صاحب فصول مى گويد ذكر كردو آن اين است كه اگر ملاك وجوب غيرى هر چيزى غير از وصول و تحقق ذى المقدمه باشد از قبيل تهيؤ يا نزديك شدن يا امكان و امثال آنچه را كه صاحب كفايه ذكر كرده است; اين ها يا غرض نفسى مولى است و يا غيرى، اگر نفسى باشد اين خلف فرض است كه مولا يك غرض و واجب نفسى بيشتر ندارد و اگر غرض و ملاك ديگرى در كار باشد بايد غيرى باشد و اگر غيرى است بايد در طريق سببيت ذى المقدمه و از اجزاى آن باشد و الا وجهى براى تعلق اراده غيرى مولى به آن نيست يعنى و تهيؤ، قرب و امكان عناوينى انتزاعى هستند كه سببيت براى ذى المقدمه ندارند.  مى ماند اين كه كسى بگويد خود مقدميت به معناى أعم ملاك وجوب غيرى است هر چند ذى المقدمه بر آن مترتب نشود و مولى حصه غير موصله را هم مى خواهد كه اين خيلى خلاف وجدان است اين هم يك تحليل است پس اصل بحث به اين بر مى گردد كه قائلين به مقدمه موصله مى گويند آنچه نكته و ملاك وجوب غيرى است همان وجود و ترتب ذى المقدمه است كه بر مجموع اجزا علت تامه ذى المقدمه بار مى شود حالا اين چه گونه است و در متعلق واجب غيرى بنابر مقدمه موصله چه قيدى اخذ مى شود، تصويرات مختلفى دارد كه ذكر خواهد شد . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (283) 07/07/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 283    يكشنبه  7/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث مقدمه موصله بود و بحث به اين جا رسيد كه ملاك وجوب غيرى بنابر ملازمه وجود و تحقق ذى المقدمه است و صاحب فصول از آن به مقدمه موصله تعبير كرده است و اشكالات امتناع و استحاله و عدم مقتضى كلا دفع شد و بعد از آن بحث در تشخيص كيفيت اخذ قيد وصول در واجب غيرى بود بنابر وجوب مقدمه موصله يعنى چه خصوصيتى اخذ شود تا مقدمه واجبه مخصوص به حصه موصله باشد و به خاطر اشكالاتى كه وارد كرده اند تعبيرات و تصويرهاى مختلفى ذكر شده است كه ذيلاً به آنها مى پردازيم .  **تصوير اول:** آنكه قيد ترتب ذى المقدمه قيد شود و گفته شود مقدمه اى كه يترتب عليها ذو المقدمه واجب است و اين قيد، از وجود ذى المقدمه منتزع است يعنى بعد از وجود ذى المقدمه انتزاع مى شود.  **اشكال:**  روشن است كه اين تعبير مسامحى است و اشكال دارد چون عنوان ترتب در طول وجود ذى المقدمه انتزاع مى شود و عنوان طولى است و وجهى ندارد كه اين عناوين طولى در متعلق وجوب غيرى اخذ شود زيرا كه وجوب غيرى به جهت رسيدن به ذى المقدمه است و چيزى كه بعد از تحقق ذى المقدمه است مقدميت ندارد تا مولا آن را در اراده غيرى بخواهد و اراده غيرى به خصوصياتى مى خورد كه در طريق ذى المقدمه باشد نه چيزى كه بعد از تحقق ذى المقدمه تازه انتزاع مى شود چون نكته وجوب غيرى، قرار گرفتن در سلسله علت تامه واجب نفسى است و اگر در اين سلسله نباشد و دخالت و مقدميت نداشته باشد انبساط وجوب بر آن معقول نيست پس اين تصوير اول قابل قبول نيست .  **تصوير دوم:** تعبيرى است كه مرحوم امام(رحمه الله) و محقق اصفهانى(رحمه الله) دارند كه مى گويند آنچه در واجب غيرى اخذ شده است موصليت است نه ترتب ذى المقدمه.  **تعبير محقق اصفهانى**(رحمه الله)**:**  محقق اصفهانى(رحمه الله) مى گويد متعلق وجوب غيرى مقدمه اى است كه موصل الى ذى المقدمه باشد و اين، با ترتب فرق دارد; ترتب در طول وجود ذى المقدمه است ولى موصليت در عرض ذى المقدمه است چون اين عنوان منتزع از مقدمه اى است كه به حد سببيت و تأثير رسيده باشد و سببيت سبب شأن خود سبب است پس موصليت معلول و منتزع از خود مقدمه است و ديگر در طول مسبب نيست و ايشان موصليت را به اين معنا كه منتزع از سببيت و عليت مقدمه است اخذ كرده است تا اشكالات دور و تسلسل را دفع كند كه آن اشكالات دافع هاى ديگرى هم داشت كه گذشت.  **تعبير مرحوم امام**(رحمه الله):  مرحوم امام(رحمه الله) از راه ديگرى موصليت را قيد واجب غيرى قرار داده است ايشان تعبيرشان اين است كه: وقتى قبول كرديم عقل ملاك وجوب غيرى را رسيدن به ذى المقدمه قرار مى دهد چون كه حيثيات تعليليه در احكام عقلى تقييدى هستند پس آنچه به حكم عقل واجب است مقدمه موصله است و بايستى حيثيت ايصال در اين واجب اخذ شده باشد چون حيثيات تعليليه در احكام عقليه تقييديه است.  **اشكال:** اشكال قبلى بر اين تصوير هم وارد است چون كه موصليت به اين معنا هم امرى است كه در طول سببيت انتزاع مى شود يعنى حيثيتى است كه در طول و بعد از سببيت مقدمات است و در طريق مسبب نيست بلكه در طول تمام شدن سببيت است پس وجهى ندارد كه اراده و وجوب غيرى به آن تعلق بگيرد و ملاك وجوب غيرى در طريق و جزء سبب بودن است كه در اين حيثيت هم مانند حيثيت ترتب نيست .  أما بحث اين كه حيثيات تعليليه در احكام عقلى تقييديه مى باشند هم گذشت كه اين در احكام عقل عملى است نه احكام عقل نظرى و خصوصيتى كه دخلى در سببيت سبب ندارد همان عقلى نظرى مى گويد كه در متعلق اراده و وجوب غيرى اخذ نمى شود و وجوب غيرى به آن منسبط نمى گردد.  **تصوير سوم:** تصويرى است كه مرحوم محقق عراقى(رحمه الله) دارد كه از عباراتش استفاده مى شود كه مقدمه موصله را كه ما قائل شديم در عين حال متعلق وجوب غيرى ذات مقدمه موصله است به نحو حصه توأم نه با قيد موصله يعنى هم ذى المقدمه و هم تقيد مقدمه به ايصال به آن خارج از متعلق وجوب و اراده غيرى است و آنچه كه متعلق است ذات حصه اى از مقدمه است كه ذى المقدمه بعد از آن موجود مى شود و يا ذات مجموع اجزاء علت تامه بدون اخذ تقيد آن ها به يكديگر كه آن مقدمه، توأم است با تحقق ذى المقدمه ـ شبيه قضيه حينيه ـ پس هم قيد و هم تقيد خارج از متعلق وجوب است.  اين بحثى است كه ايشان در خيلى از جاها آن را مطرح كرده است يعنى هر جا اخذ قيدى در متعلق حكمى و امرى كه بالدقه بازگشتش به اخذ تقيد است، محال شد، ايشان از حصه توام استفاده مى كند و مى گويد أمر نه بر مطلق و نه بر مقيد بما هو مقيد است بلكه بر حصه توأم با قيد است و هم قيد و هم تقيد خارج از متعلق است و اين مطلب را در اينجا تطبيق داده كه اگر مقدمه مقيد به ترتب و ايصال به ذى المقدمه بشود محذور تسلسل و دور پيش مى آيد و اگر مجموع مقدمات كه سبب و علت تامه هستند مقيد به يكديگر اخذ شوند آن هم مستلزم دور و توقف هر جزئى بر جز ديگرى است و اين هم محال است ـ اين مطلب در تقرير بدايع الافكار ايشان است ـ لذا مولى وجوب را بر روى حصه توام مى برد كه نتيجه تقييد است كه حكم روى ذات مقدمه اى خواهد بود كه توأم با ذى المقدمه است نه بر مطلق مقدمه و نه بر مقدمه مقيده به ايصال با ساير اجزاء.  ايشان اين گونه حصه توأم را در متعلقات اوامر هم تصوير كرده است و عنوان موصليت را مشير به حصه اى كه توام است با تحقق ذى المقدمه قرار داده است نظير عنوان **(خاصف النعل)** در كلام معروف ابن عباس كه به سؤال كننده از امام(عليه السلام) گفت **(عليك بخاصف النعل)**كه حيثيت خاصف النعلى عنوان مشير است و مقيد و مشخص وجود مقدس امام نيست.  **اشكال:** اين تصوير هم غلط است زيرا كه حصه توأم به معناى خروج قيد و تقيد ـ هر دو ـ از متعلق حكم در باب مفاهيم كه متعلقات احكام مى باشند معقول نيست و تنها حصه توام با قضيه حينيه در قضاياى خارجيه معقول است يعنى در جائى كه آن حصه وجود خارجى داشته باشد كه تشخص آن با وجود خارجى شكل گرفته است با قطع نظر از آن خصوصيت و آن خصوصيت مجرد مشير به آن حصه متشخص در خارج است و در تشخص آن دخلى ندارد مثل **(خصف نعل)** كه مشخص وجود مقدس امام(عليه السلام) نيست    و يا مثل زمان كه مشخص موجود خارجى در قضاياى حينيه نيست و أما در عالم مفاهيم حصه توام معقول نيست زيرا كه اگر در هر مفهومى بما هو حاك عن الخارج تقييدى اخذ نشود ذاتاً مطلق باقى مى ماند و ديگر مقيد و محصص نمى تواند باشد و تقييد مفاهيم از طريق تقييد آنها و بدون  اخذ تقيد محال است زيرا كه تشخص وجودى ندارد تا حصه شده باشد كه بر اطلاق خود باقى مى ماند و حصه توام به نحو خروج قيد و تقيد هر دو در عالم مفاهيم معقول نيست علاوه بر اينكه ايشان خواسته ذات مقدمه را واجب غيرى قرار دهد به جهت اينكه مى گويد اگر مقيد به مقدمات ديگر باشد مستلزم دور است زيرا كه مقيد متوقف بر قيد است و اگر اين تقيد از دو طرف باشد لازمه اش توقف هريك بر ديگرى است.  **نقد مطلب فوق:** اين مطلب هم كه در يكى از دو تقرير ايشان آمده است غريب است زيرا اگر مقدمه مقيداً بسائر مقدمات موصل به ذى المقدمه در وجوب اخذ شود متعلق وجوب غيرى مقيد است و مقيد متوقف برذات قيد است اما ذات آن قيد متوقف بر مقيد نيست تا دور شود يعنى ذات هر جزئى از اجزاء در سلسله علت تامه متوقف بر ديگرى نيست بلكه تقيد آنها به يكديگر در متعلق وجوب شرعى اخذ شده است و در حقيقت خلط بين مقدمه شرعى و عقلى شده است يعنى وقتى كه اجزاء را مقيداً به يكديگر در متعلق امر شرعى غيرى اخذ كرديم ذات هر جزء، قيد مقدمه شرعى يعنى واجب غيرى مى شود نه اينكه مقدمه وجود ذات جزء ديگر كه مقدمه عقلى است بشود و اين روشن است.  **تصوير چهارم:** كه ممكن بود مقصود محقق عراقى(رحمه الله) اگر به حصه توام تصريح نكرده بود هم همين باشد اين است كه آنچه متعلق وجوب غيرى است علت تامه است ولى نه با عنوان عليت تامه كه از عناوين انتزاعى است و مانند موصليت در طول رسيدن به ذى المقدمه است و دخلى در سلسله سبب ندارد بلكه مقصود تعلق وجوب غيرى به عناوين واقعى و ذاتى مجموع آن مقدمات است كه در صورت تحقق، لاينفك از ذى المقدمه است مانند مجموع مقدمات خارجى يك واجب با اراده آن واجب مثلاً در مثال حج است سير تا ميقات با اراده احرام لاينفك از تحقق احرام است و به عبارت ديگر عنوان مقدمه هم مشير است و الا آنچه متعلق اراده وجوب غيرى مولى است كه هر وقت آن را لحاظ كند، به آن اراده غير دارد عنوان كلى مقدمه يا علت تامه نيست بلكه عناوين ذاتى و أولى است كه مجموع آنها لاينفك از ذى المقدمه است و خصوصيت عدم انفكاك تصديقى است نه تصورى يعنى قيد يا جزء ماخوذ در آن عناوين اولى نيست بلكه آنچه متعلق اراده غيرى است مجموع آن عناوين است كه مثلاً درجه (سير تا ميقات و اراده احرام) است و در نماز (وضو يا طهور و اراده نماز) است و در اين عنوان مجموعى نه حيثيت موصليت و نه حيثيت ترتب ذى المقدمه تصوراً قيد نشده است ولى مى دانيم كه تصديقاً لاينفك از ذى المقدمه است و اين تصوير صحيح است و اشكال وارد شده بردو تصوير اول و دوم را ندارد.  بنابر اين آنچه معروض وجوب غيرى است مجموع عناوين ذاتى اجزائى است كه لاينفك از ذى المقدمه است و يكى هم اراده ذى المقدمه است و اين در هر واجبى متفاوت است و اين مجموع، لاينفك از ذى المقدمه است و هيچ حيثيتى هم غير از خود اجزا را در آن اخذ نكرديم تا اشكال گذشته وارد شود حال كه اين تصوير صحيح شد بر اين تصوير اشكالاتى ذكر شده يا ممكن است ذكر شود .    **اشكال اول:** اشكال صاحب كفايه بر صاحب فصول بود كه گفته بود اين باعث مى شود وجوب مقدمه مخصوص به اسباب توليدى شود ولى گفتيم مقصود مجموع سلسله مقدمات از ابتداى مقدماتى است كه واسطه ميان آنها و ذى المقدمه، اراده ذى المقدمه با خود آن اراده است و اين مجموع مى شود سبب و علت تامه كه مقدمه موصله است و يك وجوب غيرى دارد و هر جزئى از سلسله، وجوب ضمنى غيرى دارد نه استقلالى و همانند امر نفسى به مركب است كه وحدت مجموعى و اعتبارى دارد و اين مجموع چون لاينفك از ذى المقدمه مى باشد مساوى با همان مقدمه موصله است كه متعلق وجوب اراده غيرى قرار مى گيرد بدون اينكه خصوصيت ايصال در متعلق وجوب اخذ شده باشد و اگر مى گوئيم كه مقدمه موصله واجب غيرى است اين عنوان مشير است همانگونه كه توضيح داده شد و اين مطلب هم وجدانى است و هم برهان نيز همين را اقتضا مى كند.  **اشكال دوم:** اشكال ديگرى را صاحب كفايه داشت كه لازمه اين تصوير آن است كه اراده ذى المقدمه نيز واجب غيرى باشد و چون اراده، اختيارى است و با اراده ديگرى انجام نمى گيرد ـ و الا تسلسل لازم مى آيد ـ پس نمى تواند متعلق وجوب باشد.  **پاسخ اشكال:** اين اشكال نيز پاسخش را قبلاً اشاره كرديم كه: **اولاً:**  لازم نيست متعلق واجبات غيرى اختيارى باشد چون اشواق و ارادات قهرى و تبعى هستند كه به غير مقدورهم تعلق پيدا مى كنند زيرا كه محركيت و داعويت ندارند و **ثانياً:** اختياريت غير از اراده معناى شوق موكد است و به معناى سلطنت و (ان شاء فعل و ان شاء ترك) است و اختياريت، اراده ذاتى آن است و به اراده ديگرى نياز ندارد و **ثالثاً:** طبق مسلك حكما و صاحب كفايه كه اختياريت را همان اراده مى داند ممكن است از اين اشكال پاسخى داده شود كه در بحث جبر و اختيار داده اند كه در آنجا گفته اند درست است كه اراده، ارادى نيست ولى مقدمات اراده و شوق مؤكد ارادى است و انسان مى تواند با تصور و تأمل در مصلحت و منفعت فعلى آن فعل را اراده كند يعنى به حصول فائده در آن جزم پيدا كند و سپس آن را اراده كند و آن مقدمات با اراده شكل مى گيرد كه اشكال شده بود كه اين اراده دوم غير ارادى است كه ايشان گفت اين اشكال ندارد زيرا كه بايد فعل خارجى باشد و بشود آن اراده با مقدمات ارادى شكل بگيرد و رفع جبر كافى است ـ كه البته كافى نيست و بحثش در مسأله طلب و اراده گذشته است ـ وليكن كسى كه آن جواب را قبول دارد اينجا هم مى تواند آن جواب را بدهد كه مرحوم اصفهانى(رحمه الله)اين را در اينجا نيز آورده است.  **نقد جواب اشكال:** وليكن اين جواب در اين جا صحيح نيست و در جائى درست است كه بخواهد اراده به فعل بخواهد بخورد نه اراده به اراده چون آنچه تفكير در آن موجب اراده مى شود فايده و مصلحتى است كه در افعال است اما خود اراده مصلحت نفسى ندارد كه با تفكير و تامل در آن اراده براى ايجاد اراده داشته باشيم چون اراده از صفات ذات الاضافه است كه موجبش مصلحت در متعلق آن است و پس اگر اراده متعلق وجوب قرار گيرد باتفكر و تأمل در فايده اين اراده شكل نمى گيرد تا گفته شود مقدماتش ارادى است علاوه بر اين كه اراده مقدمات اراده نيز جزء علت تامه قرار مى گيرد و نياز به اختياريت و اراده ديگر دارد كه اشكال تسلسل را باز مى گرداند بنابر اين جواب مذكور در اينجا تمام نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (284) 08/03/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 284  ـ  دوشنبه  8/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تصوير صحيح:** از آنچه گذشت مشخص شد كه تصوير صحيح مقدمه موصله عبارت است از واقع آنچه علت تامه واجب نفسى است و اين متعلق اراده غيرى است و وجدان هم مى گويد بنابر ملازمه مولا چيزى را كه مى خواهد، علت تامه اش را مى خواهد كه آخرش هم اراده خود شخص است و اما عنوان ترتب و ايصال و امثال آنها كه عناوين انتزاعى و طولى هستند در متعلق اراده غيرى قرار نمى گيرند تا اشكال وارد شود و به عبارت مختصر مجموع (مقدمه خارجى و اراده ذى المقدمه) متعلق وجوب غيرى مى باشد.  اعتراضاتى بر اين تصوير شده است كه برخى از صاحب كفايه بود و پاسخ داده شد و دو اشكال هم شهيد صدر(رحمه الله) اضافه كرده و پاسخ داده اند كه مجموع چهار اشكال است .  **اشكال سوم:** اگر گفتيد مجموع مقدمات خارجى و اراده فاعل واجب غيرى است بازهم اين طبق مبناى صحيح در بحث جبر و اختيار قابل انفكاك است از ذى المقدمه، چون وقتى انسان ـ طبق آن مبنا ـ اراده كرد هر چند فعل را انجام مى دهد ولى باز هم مى تواند انجام ندهد و مى تواند همان آخرين لحظه هم كه اراده كرده، از اراده اش بر گردد پس اخذ اين عنوان علت تامه نخواهد بود بله طبق مبناى كسانى كه اراده را جزء آخر علت مى دانند و اراده را علت  صدور فعل مى دانند و قاعده (الشى مالم يجب لايوجد) را در افعال فاعل مختار هم جارى مى دانند اين تصوير درست است اما اصوليونى كه اين مبنا را قبول ندارند و مى گويند وجود فعل بالسلطنه صادر شده است اگر اراده را هم در واجب غيرى اخذ كنيم بازهم لاينفك از ذى المقدمه نيست پس نتوانستيد عنوانى را اخذ كنيد كه لاينفك از ذى المقدمه باشد.  **پاسخ اشكال:** پاسخ اين اشكال واضح است زيرا كه **اولاً:** طبق مبناى صاحب كفايه و ساير حكما در بحث طلب و اراده، آخرين جزء علت تامه همان اراده و شوق مؤكد است و اين اشكال وارد نمى باشد و **ثانياً:** طبق مبناى صحيح هم باز اشكال وارد نيست و اساساً، ربط اين بحث به مسأله جبر و اختيار صحيح نيست زيرا كه مقصود از مقدمه موصله (ما يستحيل انفكاكه) از ذى المقدمه نيست بلكه مقصود (عدم انفكاك) خارجى است به نحوى كه بعد از مقدمه موصله ذى المقدمه تضمين شده باشد و عملاً در فاعل مختار بعد از اراده و شوق بر انجام فعل، فعل خارجى صادر مى شود و مقدمه موصله مجموعه اجزائى است كه: اگر واقع شود ذى المقدمه واقع مى شود و تضمين شده است حال چه از باب وجوب باشد يا بالسلطنه از فاعل مختار صادر شده باشد .  **اشكال چهارم:**  اشكال ديگرى كه ايشان مى كند اين است كه اگر اراده را جزء واجب غيرى گرفتيد محذور ديگرى پيش مى آيد زيرا كه خود ايجاب ذى المقدمه كه واجب نفسى است از مقتضيات و آثارش اين است كه مكلف را وادار كند كه آن فعل را اراده كند    تا انجام دهد ولذا مى گويند امر به شىء مقتضى قدح داعى و اراده در نفس مكلف مطيع است و مولا با امر، قدح اراده در نفس مكلف مى كند ـ اگر مكلف مطيع باشد ـ و اساساً غرض مولى از انشاء و ايصال امر به مكلف اين است كه در نفس او قدح اراده بكند پس اراده ذى المقدمه مقتضا و معلول واجب نفسى است حال اگر باز مولى با أمر غيرى، اراده را  طلب كند و بخواهد، اين تحصيل حاصل و لغو است چون اين را با امر نفسى تحصيل مى كند و دو مرتبه با امر غيرى بخواهد آن را تحصيل كند، تحصيل حاصل است و تاكيد هم ملاك مستقل مى خواهد و اين جا ملاك ديگرى در كار نيست بنابراين تعلق وجوب غيرى به اراده از اين جهت محال است.  اشكال ديگرى هم هست كه اگر بخواهد دو مرتبه اراده را طلب كند ـ ولو به اراده غيرى ـ معنايش اين است كه قدح اراده ديگرى را نسبت به اين واجب ـ يعنى اراده ـ بخواهد يعنى اراده به اراده را مى خواهد و تعلق اراده به اراده فى نفسه معقول نيست بلكه تسلسل هم لازم مى آيد چون آن اراده دوم هم واجب غيرى خواهد شد.  **پاسخ اشكال:** اين اشكال هم تمام نيست زيرا كه: **اولاً:** قدح داعى در واجب نفسى است كه به جهت منجزيت و محركيت ايجاد مى شود و در اوامر غيرى منجزيت نيست تا محركيت و محصليت داشته و تحصيل حاصل يا تعلق اراده به اراده لازم بيايد و **ثانياً:** فرضاً امر غيرى محركيت هم داشته باشد تحصيل حاصل لازم نمى آيد زيرا كه تحصيل حاصل در جائى است كه مولى دو اراده تشريعى نسبت به يك شىء داشته باشد واين كه مى گويند وقتى مولا فعلى را واجب كرد قدح اراده و داعى در نفس مكلف مى كند اين مطلوب تكوينى از امر است نه مطلوب تشريعى يعنى به معناى امر تشريعى به اراده نيست بلكه اين همان داعويت و محركيت وجوب فعل است كه وقتى مولى چيزى را خواست و طلب هم منجز بود عقلاً براى مكلف محركيت دارد كه اگر مكلف مطيع باشد اين اراده تشريعى مولى موجب حركت و اراده او مى شود و لذا گفته مى شود كه مولى بالواسطة سبب حركت و حصول اراده انجام واجب در نفس مكلف شده است نه اينكه مولى به اراده امر شرعى كرده باشد.  روشن است كه اين محركيت عقلى قابل جمع با تعلق اراده تشريعى و امر شرعى به اراده آن فعل است، بلكه اين داعويت و محركيت وجوب نفسى از براى ساير مقدمات و اجزاء علت تامه ذى المقدمه نيز ثابت است مانند وضوء و بدون شك مولى مى تواند وضوء را واجب يا مستحب نفسى هم قرار دهد چنانچه همين گونه است و اين تحصيل حاصل نمى باشد زيرا كه تحصيل حاصل در جائى است كه دو اراده تشريعى و دو امر شرعى به يك فعل تعلق بگيرد نه اينكه يك فعل، لازم باشد عقلاً كه به دو جهت انجام داده شود و دو عامل محرك نسبت به انجام آن در كار باشد **يكى** به جهت مقدميت براى واجب نفسى و **ديگرى** به جهت أمر نفسى و يا غيرى به خود آن فعل.  **حاصل پاسخ:** آنكه محركيت و تحصيل عقلى با وجوب شرعى منافات ندارد و مقدمات يك واجب نفسى خيلى از جاها    وجوب نفسى هم پيدا مى كنند مثل نماز ظهر كه هم واجب نفسى است و هم براى نماز عصر واجب غيرى است چون نماز عصر مقيد است به اين كه قبلش نماز ظهر را هم انجام بدهد و اين اشكال ندارد وآنچه تحصيل حاصل و لغو يا محال است اين است كه مولا يك چيز را دو بار اراده تشريعى و طلب كند كه چنين مطلبى در اينجا لازم نمى آيد.  همچنين اشكال تعلق اراده به اراده و يا تسلسل هم دفع مى شود زيرا كه هم وجوب غيرى منجزيت ندارد تا قدح اراده كند ـ جواب اول ـ و اگر هم داشته باشد در جائى است كه محركيت به قدح اراده نياز داشته باشد و چون يك اراده بيشتر در سلسله علت تامه فعل قرار نمى گيرد لهذا قدح اراده ديگرى را وجوب غيرى اقتضا نمى كند تا آن محذور پيش بيايد.  بدين ترتيب مشخص مى شود كه اين اشكالات نادرست است و تصوير چهارم از براى مقدمه موصله تصوير صحيحى است و همچنين مطابق با وجدان نيز مى باشد كه انسان وقتى از كسى فعلى را طلب مى كند علت تامه آن را به معناى أعم آن كه بر حركت و اراده فاعل مختار نيز صادق مى باشد، مى خواهد يعنى وقتى آن را ملاحظه مى كند اراده و شوق غيرى نسبت به آن خواهد داشت كه اين همان مقدمه موصله در تصوير چهارم است كه مجموع مقدمات خارجى با اراده ذى المقدمه است و اين مجموع، علت تامه است حال يا به معناى فلسفى يا به معناى عرفى كه بر فعل فاعل مختار هم بنابر قانون سلطنت صدق مى كند و اين مجموع متعلق امر غيرى است و اين را مقدمه موصله مى گوئيم و عنوان مقدمه موصله مشير است; بلكه كسانى هم كه قائلند كه مطلق مقدمه واجب است مى گويند عنوان مقدمه تعليلى و مشير است و قائلند كه واقع مقدمه مثل وضوء يا سير واجب غيرى است پس هم عنوان مقدمه و هم عنوان موصله مشير است به عناوين اولى و واقعى علت تامه كه لاينفك از ذى المقدمه است.  **ادله صاحب فصول:** مرحوم صاحب فصول هم ادله و وجوهى را ذكر كرده است كه وجوه جالبى است .  **دليل اول:** اولين دليل صاحب فصول ادعاى وجدان است و مى گويد انسان وقتى به وجدانش مراجعه مى كند و مى بيند وقتى امر به فعلى مى كند مقدمات موصله آن را به اراده غيرى مى خواهد نه مطلق آنها را البته صاحب كفايه هم در مقابل، مدعى عكس آن است و مى گويد وجدان، قائل است به وجوب غيرى مطلق مقدمه نه خصوص موصله .  **دليل دوم:** بيان ديگرى دارد كه جالب تر است ايشان فرموده كه دليل اختصاص به موصله اين است كه آمر مى تواند بگويد مقدمه غير موصله را نمى خواهم مثلاً مولى امر به مهمانى كند و بگويد به بازار برو و گوشت بخر و مقدماتش را انجام بده ولى اگر مهمانى انجام نمى دهى لازم نيست به بازار بروى و گوشت بخرى و وجوب مقدمه غير موصله را نفى كند و اين منبه خوبى است بر مقدمه موصله هر چند اين هم يك ادعاى وجدانى است و دعواى وجدان در عالم  اثبات است.  **نقد صاحب كفايه:** ايشان در جواب گفته است كه اين گونه نيست و اگر مولى بدون وجود مانعى در مقدمه غير موصله اين را  بگويد تناقض و مستجهن است كه البته حق با صاحب فصول است و هيچ گونه تناقضى را انسان احساس نمى كند.  **دليل سوم:** كه شايد منسوب به صاحب عروة است كه مانند صاحب فصول قائل به مقدمه موصله است اين است كه مولى نه تنها مى تواند بگويد من حصه غير موصله را نمى خواهم بلكه مى تواند حصه غير موصله را حرام كند مثلاً كسى كه مى خواهد غريق را نجات دهد و براى رسيدن به ساحل و يا كشتى نجات غريق اگر مغصوب باشد مولى مى تواند بگويد اگر نمى خواهى غريق را نجات دهى حرام است بر زمين غصبى راه بروى و يا كشتى مغصوب را سوار شوى ; حال اگر مطلق مقدمه واجب باشد اجتماع امر و نهى لازم مى آيد كه محال است و صاحب كفايه بلكه ديگران هم آن را در اينجا محال مى دانند زيرا كه امر به عنوان واقعى مقدمه تعلق مى گيرد كه با عنوان حرام يكى است پس اگر وجوب شىء مستلزم وجوب جامع مقدمه آن باشد چگونه مى تواند غير موصله حرام باشد و اين كه اگر آن را انجام دهد و غريق را نجات ندهد قطعاً دو معصيت كرده است هم حرام را مرتكب شده و هم واجب را ترك كرده است و كسى قائل نمى شود كه در اين قبيل موارد مكلف مى تواند مقدمه محرمه را بدون انجام آن واجب انجام دهد.  **پاسخ صاحب كفايه:** از اين وجه هم صاحب كفايه دو جواب داده است كه يكى درست است و ديگرى نادرست است.  **جواب درست:** اين است كه مولا مى تواند از حصه غير موصله نهى كند و در اين صورت وجوب مقدمه مخصوص به حصه موصله مى شود ولى اين دليل بر اختصاص وجوب به موصله نيست بلكه اين بدان معناست كه حرمت مى تواند مانع از اطلاق واجب غيرى شود و ما چه قائل به وجوب مطلق مقدمه بشويم و چه خصوص مقدمه موصله ، واجب غيرى مقيد به افراد غير محرم مى شود و اين نكته از اين باب است كه خود حرمت، واجب را قيد مى زند ولذا چنانچه مقدمه موصله هم دو فرد داشته باشد يكى محرم و ديگرى مباح باز هم موصله محرم، واجب نخواهد بود مثلاً اگر دو راه تا ساحل باشد يك راه مباح و يك راه مغصوب حال اگر مكلف از راه مغصوب رفت و غريق را هم نجات داد فعل حرام انجام داده است زيرا كه ملزم نبود كه از راه حرام برود و مى توانست از راه مباح برود، حرمت و نهى از غير موصله دليل برعدم اطلاق واجب غيرى نيست بلكه دليل بر مانع بودن حرمت از اطلاق است چه موصل واجب باشد و چه مطلق مقدمه.  **نقد پاسخ:**  اين پاسخ تمام است ولى اگر مقصود صاحب عروه از اين نقض اين باشد كه شما دو حرف داشتيد يكى اين كه مقتضى وجوب غيرى مطلق است ويكى هم امتناع تقييد واجب غيرى به موصله بود كه محذور دور و امتناع عقلى را مطرح مى كرديد حال با اين نقض مى توان اشكال استحاله را دفع كرد زيرا كه بدون شك در فرض حرمت مقدمه، وجوب مخصوص به موصله خواهد شد و آن محاذير بر مى گردد واين دليل ديگرى بر بطلان آن محاذير عقلى مى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (285) 09/03/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 285  ـ  سه شنبه  9/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم  **ادله صاحب فصول:** بحث در ادله صاحب فصول بر مقدمه موصله بود كه يكى ادعاى وجدان ثبوتى بود و يكى وجدان اثباتى كه آمر مى تواند تصريح كند كه نمى خواهد مقدمه غير موصله را انجام دهى .  **بيان منسوب به صاحب عروة:**  اين است كه مولا در جائى كه مقتضى براى تحريم باشد مى تواند مقدمه غير موصله را تحريم كند مثلاً جائى كه راه نجات غصبى باشد مى تواند بگويد اگر نجات مى دهى غصب كن و فقط حرمت را در فرض موصله بودن بر مى دارد و اين نشانگر آن است كه وجوب مقدمه مطلق نيست و الا حرمت غير موصله با وجوب مطلق مقدمه تضاد داشته و اجتماع أمر و نهى لازم مى آيد و اگر واجب اهم بود بايد قائل شويم كه حرمت ساقط است و اگر مقدمه غير موصله را انجام داد باز هم بايد بگوئيم كار حرامى انجام نداده با اين كه از نظر فقهى كسى ملتزم نيست و نمى توان به آن ملتزم شد، صاحب عروه اين مطلب را بيان فرموده كه شايد از برخى عبارات صاحب فصول هم استفاده شود.  **پاسخ صاحب كفايه:**  ايشان از اين بيان دو پاسخ داده است كه قبلاً يكى از آن دو بيان عرض شد و گفته شد كه اين بدان معنا نيست كه مقدمه موصله به خصوص واجب است بلكه معنايش اين است كه حرمت برخى از أفراد مقدمه مى تواند مانع از وجوب مطلق آن باشد چه به وجوب مطلق مقدمه قائل شويم و چه به وجوب خصوص مقدمه موصله ولذا اگر مقدمه موصله هم داراى دو فردِ حرام و مباح بود و مكلف حرام را انتخاب كرد وجوب ندارد و اين بدان جهت است كه حرمت مانع است پس اين، دليل نيست كه مقتضى وجوب غيرى، خاص به موصله است بلكه مقتضى عام است ولى جائى كه مقدمه دو فرد حرام و مباح دارد حصه محرمه تحت حرمت باقى مى ماند و مانع از اطلاق وجوب غيرى براى فرد حرام مى شود.  اين جواب درست و تمام است ولى به اين مقدار كه اين بيان، مانع از عموم مقتضى وجوب غيرى براى مطلق مقدمه نمى شود وليكن دليل بر بطلان امتناع تخصيص به موصله مى شود و يك دليل صاحب كفايه عموم ملاك و مقتضى وجوب غيرى بود و اين نقض مرحوم سيد اين دليل مرحوم آخوند(رحمه الله) را از بين نمى برد زيرا كه ايشان در پاسخ مى گويد مقتضى وجوب عام است مگر اين كه مانعى باشد و در حقيقت حرمت مانع است و در اين جهت، ميان قول به وجوب مطلق مقدمه يا مقدمه موصله فرقى نيست.  ليكن صاحب كفايه دليل ديگرى هم داشت كه استحاله تخصيص وجوب غيرى به مقدمه موصله بود و اين كه دور و تسلسل لازم مى آيد و آن محاذير با اين بيان باطل مى شود زيرا اگر تقييد وجوب غيرى به مقدمه موصله ممتنع باشد يعنى مانعيت هم محال است پس هم اطلاق وجوب وهم تخصيص آن به موصله محال خواهد بود و راهى نيست به جز سقوط حرمت از مقدمه غير موصله كه گفتيم خلاف وجدان است و كسى نمى تواند آن را قبول كند يعنى هم باقى ماندن حرمت با وجوب مطلق مقدمه محال و هم تخصيص وجوب به مقدمه موصله باعث دور و تسلسل و محال مى شود پس راهى نيست مگر اين كه قائل شويم حرمت از غير موصله هم برداشته مى شود كه كسى از فقها به اين مطلب هم ملتزم نيست پس اين وجه سوم از براى ابطال براهين امتناع صاحب كفايه و ديگران مفيد است و شايد به همين جهت است كه صاحب كفايه به جواب اول اكتفا نكرده است و جواب ديگرى را هم مطرح كرده است .  **جواب دوم:** ايشان مى گويد كه بقاى حرمت بر مقدمه غير موصله بالخصوص، فى نفسه محال است و اين جواب دوم ايشان يك ترقى نسبت به جواب اول است چرا كه مى فرمايد نمى توان قائل شد كه مقدمه غير موصله حرام است چون در اين صورت در محذور ديگرى مى افتيم زيرا كه معنايش اين خواهد بود كه وجوب ذى المقدمه ـ كه مثلاً نجات غريق است ـ به انجام خود ذى المقدمه مشروط شود و اين تحصيل حاصل ولغو محض است و مكلف مى تواند آن را از اول انجام ندهد و شرط وجوب را رفع كند.  أما چرا چنين خواهد شد؟ به جهت اين كه وجوب ذى المقدمه (نجات غريق) مشروط به مقدوريت آن است و مقدوريت ذى المقدمه منوط به مقدوريت مقدمه آن است و تا مقدمه مقدور نباشد ذى المقدمه مقدور نيست و مقدوريت هم اعم از عقلى و شرعى است يعنى هم عقلا بايد مقدور باشد و هم شرعاً حرام نباشد و اگر مقدمه شرعاً حرام باشد وجوب ذى المقدمه معقول نيست و معناى بقاى حرمت بر مقدمه غير موصله اين است كه اگر مقدمه را به ذى المقدمه وصل كرد حرمت آن رفع مى شود و مقدمه مباح و مقدور شرعى خواهد شد و اگر وصل نكرد حرام باقى مى ماند پس مقدوريت و اباحه مقدمه، به انجام ذى المقدمه مشروط خواهد شد و چون وجوب ذى المقدمه هم به مقدوريت شرعى مقدمه اش مشروط مى باشد بنابراين وجوب ذى المقدمه مشروط مى شود به انجام ذى المقدمه و اين همان تحصيل حاصل ولغو محض است و اين چنين امرى معصيت نمى شود چون مقدمه موصله را انجام نمى دهد تا حرام باشد ـ مقدور شرعى نباشد ـ و مقدوريت هم كه از بين رفت وجوب ذى المقدمه از بين مى رود و تحصيل شرط وجوب لازم نيست.  **نقد اشكال:** اين اشكال از مثل صاحب كفايه خيلى عجيب است و گويا به خاطر اصرارى است كه ايشان بر ابطال حرف صاحب فصول داشته است زيرا وقتى كه مى گوئيم مقدمه موصله حرام نيست و غير موصله حرام است ايصال و عدم ايصال قيد واجب و حرام است نه شرط وجوب و حرمت يعنى مقدمه دو حصه دارد يك حصه اش مقدمه موصله است ويك حصه ديگر هم مقدمه غير موصله است و حكم اين دو حصه مشروط به انجام مقدمه فضلا عن ذى المقدمه نيست بلكه حصه موصله از اول مباح و واجب است و حرام نيست ـ مقدور شرعى است ـ و حصه غير موصله آن از اول حرام است و حرمتش فعلى است پس هم حرمت و هم اباحه هر دو فعلى هستند وليكن متعلق هريك  حصه اى غير از حصه ديگر است و وقتى اباحه يا عدم حرمت يك حصه از مقدمه، فعلى شد ذى المقدمه شرعاً مقدور است و وجوبش هم فعلى خواهد بود و مشروط به انجام آن نخواهد بود تا تحصيل حاصل شود و در مقدوريت ذى المقدمه همين كه حصه موصله آن مقدور شرعى باشد كافى است و لازم نيست كه جامع و مطلق مقدمه حتى غير موصله حرام نباشد و اين واضح است .  **حاصل نقد:** حاصل اين كه ايصال قيد مباح است نه قيد اباحه ـ عدم حرمت ـ و اباحه از قبل فعلى است و تحقق مباح در خارج متوقف بر اين است كه ذى المقدمه را انجام دهد نه اينكه اباحه آن متوقف بر فعل مقدمه و ذى المقدمه باشد و ايشان خلط كرده بين اين كه ايصال، قيد اباحه باشد يا قيد مباح، كه اگر قيد اباحه باشد تحصيل حاصل لازم مى آيد وليكن اگر قيد مباح باشد محذرى لازم نمى آيد بنابراين جواب دوم به هيچ وجه قابل قبول نيست و صدور اين جواب از مثل ايشان عجيب است.  **بيان چهارم:** كه اين بيان هم صاحب فصول دارد كه بيان ساده اى است كه همان تحليل نكته و ملاك وجوب غيرى مقدمه است و اين كه انسان وقتى به وجدان خود نگاه مى كند ملاك خواستن مقدمه مطلوب خود را چيزى غير از رسيدن به ذى المقدمه نمى بيند ـ كه قبلاً به تفصيل توضيح داده شد ـ و همين بيان و تحليل هم سبب شده است كه بسيارى نظر صاحب فصول را پذيرفته اند ولى از آنجا كه نتوانسته اند اشكالات دور و امتناع را رد كنند ـ مثل صاحب حاشيه بر معالم و مرحوم ميرزا(رحمه الله) و مرحوم عراقى(رحمه الله)ـ سعى كرده اند ذات مقدمه را در حال ايصال و يا حصه توأم و يا به نحو اهمال واجب غيرى بدانند كه اين بيانها را قبلاً رد كرديم و اين كه علاوه بر بطلان محاذير ذكر شده براى امتناع وجوب مقدمه موصله، حصه توأم يا قضيه حينيه در مفاهيم كه متعلقات وجوبات است، معقول نيست و اهمال متعلق أمر نيز ثبوتاً معقول نيست و اگر تقييد ثبوتاً ممتنع باشد اطلاق ثبوتى متعين خواهد بود و اين مطلب را در جاى خود ثابت كرده ايم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (286) 20/03/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 286  ـ  شنبه  20/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم    دو تنبيه در ذيل بحث مقدمه موصله است كه مى شود هر دو را به عنوان ثمره قول به مقدمه موصله قرار داد .  **تنبيه اول:** اگر مقدمه واجبى حرام باشد مثل ارض مغصوب كه بايد براى نجات غريق از آن رد شد اين جا بحث شده است كه چه مقدار از حرمت رفع مى شود و آيا ميان دليل حرام و واجب تعارض شكل مى گيرد يا خير.  **تنبيه دوم:** در ثمره اى است كه صاحب كفايه به عنوان ثمره قول به مقدمه موصله ذكر كرده است كه آن هم قابل بررسى و نقد است.  **تنبيه اول:** كه اگر واجبى متوقف شد بر مقدمه حرامى مثل انقاذ غريق به وسيله رفتن راه مغصوبى كه صاحبش راضى نيست دراين جا دو بحث موجود است **1)** آيا بين دليل وجوب انقاذ كه ذى المقدمه است و دليل حرمت غصب كه نسبت به مقدمه صادق است تنافى و تعارضى هست يا نه چه به لحاظ خودشان و چه به لحاظ لازمه شان كه لازمه وجوب ذى المقدمه وجوب غيرى مقدمه است و **2)** بنابر مقدمه موصله چه اندازه از حرمت مقدمه باقى مى ماند آيا تنها حرمت مقدمه غير موصله باقى مى ماند يا بيش از آن و مقدمه اى كه موصل هم باشد وليكن با قصد توصل انجام نگرفته حرام است و اين همان مطلبى است كه ميرزا در قول دوم كه منسوب به شيخ بود احتمال داد و از مرحوم ميرزاى شيرازى بزرگ(رحمه الله) نقل شده است كه مقصود از اين كه شيخ(رحمه الله)قائل به وجوب مقدمه اى شده است كه با قصد توصل انجام بگيرد اين است كه جائى كه مقدمه، محرمه باشد تا قصد توصل نكند حرمت از مقدمه رفع نمى شود و مقصود شيخ اين بوده است كه با عدم قصد توصل مى خواسته بگويد حرمت رفع نمى شود نه اين كه قصد توصل، در واجب غيرى، قيد است .  **بحث اول :** اما بحث اول كه مقدمه حرام اگر در طريق واجبى قرار گرفت آيا تنافى و تعارضى بين دليل وجوب و دليل حرمت شكل مى گيرد يا نه؟ صحيح اين است كه بنابر قول به مقدمه موصله تنافى و تعارض در كار نيست و بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه على تقديرى تعارض نيست و على تقدير ديگر تعارض هست كه تالى فاسد اين مبنا قرار مى گيرد.  تعارض عبارت از تنافى دو دليل در عالم جعل است و هر جا دو دليل در مرحله جعل تنافى پيدا كنند كه قابل جمع نباشند موجب تعارض و تكاذب دو دليل خواهد شد چون نمى شود ثبوتاً هر دو دليل صادق باشد پس هر جا كه دو جعل با هم تنافى نداشته باشند تعارضى هم در كار نيست و در اين جا بنابر قول به مقدمه موصله، در جعل تنافى صورت نمى گيرد نه به لحاظ واجب نفسى ذى المقدمه و حرمت مقدمه و نه به لحاظ حرمت مقدمه و وجوب غيرى آن; يعنى به لحاظ هر دو وجوب بنابر قول به مقدمه موصله كه قول صاحب فصول است تنافى در جعل نخواهد بود  و در نتيجه تعارض ميان دليل وجوب انقاذ و حرمت غصب شكل نخواهد گرفت.  اما بين واجب نفسى و حرام تعارضى نيست چون موضوع واجب نفسى ذى المقدمه و انقاذ غريق است و موضوع حرام  مقدمه و تصرف در ملك غير است كه اينجا دو موضوع متباين از هم هستند ولذا اجتماع دو حكم متضاد بر يك موضوع كه محال است، لازم نمى آيد بله در اين جا ميان اين دو موضوع تزاحم هست يعنى انجام دادن ذى المقدمه كه انقاذ غريق است متوقف بر فعل مقدمه كه غصب و حرام است مى باشد همچنين كه امتثال حرام و ترك غصب ملازم است با ترك واجب نفسى و باب اين مسئله، باب تزاحم است مثل صلاة و ازاله در جائى كه وقت صلاة تنگ شده باشد كه فعل صلاة مستلزم ترك ازاله نجاست از مسجد است و بالعكس ازاله نجاست مستلزم ترك صلاة است در اين جا هم انقاذ غريق مستلزم ارتكاب غصب است و ترك غصب مستلزم ترك انقاذ غريق است و اين همان باب تزاحم است و در باب تزاحم خواهد آمد كه در آن، تنافى در جعل نيست بلكه فعلى نشدن هر دو مجعول است و به تفصيل خواهد آمد كه چرا باب تزاحم داخل در باب تعارض نيست با اين كه ممكن است گفته شود كه عملاً نمى شود هر دو را امتثال كند و اين هم تنافى در جعل است چونكه تكليف به غير مقدور است.  اين شبهه را دفع كرده اند و گفته اند باب تزاحم داخل در تعارض نيست چون قدرت در هر تكليفى شرط است و هر خطابى مقيد است به مقدور بودن و عاجز نبودن و اين قيد قدرت و عدم عجز، قيد لبى بوده و در همه خطابات است و عجز اعم است از عجز فى نفسه ـ تكوينى ـ يا عجز عقلى كه از آن تعبير مى كنند به عدم اشتغال به تكليف ديگرى از تكاليف مولا كه يا مزاحم مساوى يا اهم است چون اگر مكلف مشغول به تكليفى شد كه ملاكش با تكليف مزاحم مساوى يا اهم باشد باز هم عقلاً عاجز است و اطلاق خطاب شامل آن نيست يعنى اين هم قيد است و لذا اين مقيد لبى كه متصل به همه خطابات است يكى از بركاتش اين است كه باب تزاحم را از باب تعارض جدا مى سازد و تعارضى ديگر ميان دليل دو تكليف متزاحم شكل نمى گيرد. و در اين جا هم دليل حرمت مقيد است به عدم اشتغال به امتثال واجب ـ كه انقاذ غريق است ـ پس چنانچه انقاذ غريق كند حرمت غصب فعلى نبوده است پس بين اين دو الزام كه يكى وجوب انقاد غريق است و ديگرى حرمت غصب است تنافى در جعل نيست .  اشكال اين كه در صورت مخالفت با هر دو تكليف هر دو فعلى مى شوند بنابر ترتب، دفع مى شود و گفته مى شود كه طلب جمع بين ضدين نخواهد بود بلكه جمع در طلب است و اشكالى ندارد چنانچه به تفصيل در بحث تزاحم خواهد آمد كه اين مطلب در مانحن فيه يعنى تزاحم واجب با حرام روشن تر است زيرا كه عدم انقاذ غريق كه واجب است اگر قيد در حرمت غصب قرار گرفت از آنجا كه قيود حكم قيود متعلق آن نيز مى باشد حرام هم به غصبى كه غير موصل به انقاذ باشد مقيد مى شود يعنى مقدمه غير موصله حرام مى شود كه مى تواند مطلق هم باشد پس ميان حرمت مقدمه و وجوب نفس ذى المقدمه تعارض نيست ولى ممكن است گفته شود بين لازم وجوب نفسى و حرمت تعارض است چون از وجوب نفسى، وجوب غيرى مترشح مى شود و اين وجوب دوم كه وجوب غيرى است به مقدمه انقاذ كه غصب است تعلق مى گيرد و موضوعش عين موضوع حرمت است چون موضوعش واقع مقدمه است و واقع مقدمه همان تصرف در غصب است پس همان فعلى كه متعلق حرمت است متعلق وجوب مى شود و اجتماع وجوب و حرمت و اراده و كراهت در يك فعل لازم مى آيد كه اين تنافى در جعل است زيرا كه محال است يك فعل واحد هم متعلق اراده مولا باشد و هم متعلق كراهت مولا و معيار تعارض هم همين است و اين تنافى به وجوب نفسى سرايت مى كند چون وجوب غيرى از وجوب نفسى نشأت گرفته و ملازم با آن است و قابل تفكيك از آن نيست و در نتيجه تعارض بين دليل حرمت مقدمه و دليل و وجوب نفسى ذى المقدمه به لحاظ لازمه اش محقق مى شود.  ليكن اين بيان بنابر مقدمه موصله تمام نيست و بنابر وجوب مطلق مقدمه در يك تقدير تمام است ـ چنانچه بيان خواهيم كرد ـ و اصل بحث همين است اما چه گونه بنابر مقدمه موصله تمام نيست؟ بدان جهت است كه گفته شد كه هر تكليفى مقيد است به قدرت و جائى كه عجز باشد ـ و لو عجز عقلى كه اشتغال به امتثال واجب اهم يا مساوى است ـ ديگر تكليف  فعلى نيست و اين جا هم حرمت مقيد به مقدور بودن يعنى نداشتن عجز تكوينى و عدم اشتغال به واجب اهم يا مساوى است و وقتى كه مكلف مقدمه موصله را انجام مى دهد يعنى اشتغال به واجب اهم يا مساوى مى كند كه رافع حرمت بوده و قيد آن است و اين بدان معناست كه حصه موصله حصه اى است در فرض عدم حرمت و از آنجا كه قيد و شرط حرمت قيد و شرط حرام هم خواهد بود پس حصه غير موصله از غصب حرام خواهد بود نه مطلق مقدمه و آنچه كه واجب غيرى است مقدمه موصله است نه مطلق مقدمه پس حصه حرام غير از حصه واجب غيرى است و اجتماع وجوب و حرمت يا اراده و كراهت در يك فعل نخواهد شد .  به عبارت ديگر در همه تكاليف قيود تكليف قيود مكلف به هم مى باشند مثلاً در باب وجوب، قهراً شرط وجوب شرط واجب هم مى شود مثلاً قيد زوال قيد واجب هم مى شود و نماز قبل از زوال مصداق واجب نيست و اين هم در واجبات است و هم در محرمات، ولى فرقى بين باب وجوب و حرمت هست و آن اين كه قيود وجوب اين گونه است كه نمى شود وجوب از ناحيه آن قيد مطلق باشد و الا آن قيد، واجب خواهد شد و اين خلف است ولى در حرام، وقتى چيزى قيد حرمت شد قيد حرام هم مى شود ديگر لازم نيست حرمت آن مقيد مشروط باشد بلكه مى شود مطلق باشد و اين نكته اى است كه در باب تزاحم هست كه تزاحم بين حرام با واجب يا حرام با تزاحم دو واجب فرق دارد در تزاحم بين دو واجب قيد قدرت، قيد وجوب باقى مى ماند ولى در تزاحم حرام و واجب، حرام مقيد به حصه غير مقرون به فعل واجب مى شود و اين كافى است در حل تزاحم ولذا اگر ذى المقدمه را هم انجام بدهد مى گوئيم بازهم مقدمه غير موصله حرام بوده است وليكن انجام نگرفته است و مقدمه موصله كه حرام نيست انجام گرفته است  و اين تقييد حرام، در باب تزاحم ميان حرام و واجب على القاعده است ولذا به قانون تزاحم، حرام مقيد است به حصه اى كه توام با امتثال تكليف اهم يا مساوى نباشد يعنى متعلق حرمت را قيد مى زنيم و لازم نيست كه حرمت را هم قيد بزنيم و تقييد ماده كافى است.  لذا قالب فنى تزاحم در باب حرام و واجب با تزاحم دو واجب فرق دارد بنابر اين حرمت مخصوص به حصه غير موصله مى شود به مقتضاى تزاحم با واجب نفسى و حصه غير موصله مى شود محرم و حصه موصله كه حرام نيست واجب مى شود و اجتماع اين دو حكم محال نمى باشد تا تنافى در جعل لازم بايد پس بين دليل حرمت غصب و دليل وجوب انقاذ نه به لحاظ وجوب نفسى انقاذ و غصب تعارض است و نه به لحاظ لازمه وجوب نفسى انقاذ كه وجوب غيرى مقدمه موصله آن است تنافى موجود است چون حرمت مخصوص مقدمه غير موصله شده است و شامل موصله نيست و آنچه كه حرام است واجب نيست و آنچه كه واجب است حرام نيست و اين در جائى است كه واجب اهم يا مساوى باشد.  يك فرض مى ماند و آن جائى است كه حرام اهم از واجب باشد مثل اين كه مى خواهد انقاذ مالى را بكند كه حرمت غصب اهم از آن است در اينجا ممكن است كسى بگويد كه تعارض هست چون حرمت غصب مطلق مى شود و انقاذ مالش اگر هم واجب باشد اشتغال به مرجوح است نه مساوى يا أهم، پس عجز عقلى هم نسبت به تكاليف به حرمت در كار نيست و حرمت مطلق است و مقدمه موصله و غير موصله هر دو حرام خواهد بود و اين با وجوب مقدمه موصله هم قابل جمع نمى باشد و تعارض شكل مى گيرد.  صحيح اين است كه در اين فرض هم تعارض شكل نمى گيرد چون وقتى حرمت اهم بود وجوب انقاذ آن مال مشروط مى شود به عصيان حرمت غصب به مقتضاى قانون تزاحم و اخذ قدرت به معناى عقلى ذكر شده كه در همه تكاليف شرط است پس تا وقتى كه مكلف حرمت را امتثال مى كند وجوب انقاذ فعلى نيست چون كه مشغول به امتثال اهم است وليكن اگر عصيان كرد و حرام را مرتكب شد در اين صورت وجوب انقاذ مال فعلى مى شود به نحو ترتب چون واجب مهم عند عصيان الاهم فعلى مى شود در باب تزاحم بنابر ترتب ولى اين وجوب مستلزم وجوب مقدمه آنكه فعل غصب است نمى شود چون در طول عصيان اين حرام و فعل غصب است و در حقيقت فعل مقدمه از شرائط وجوب انقاذ مال مى شود و قبلاً گفته شد كه مقدمات وجوب، وجوب غيرى ندارند.  پس بنابر مقدمه موصله هيچ گاه تعارض بين دليل حرمت مقدمه و وجوب غيرى آن پيش نمى آيد چون حصه غير موصله هميشه حرام است و حصه موصله يا فقط واجب است اگر واجب اهم باشد و يا فقط مباح است اگر مساوى باشد و يا فقط حرام است اگر حرمت اهم باشد و ديگر وجوب غيرى ندارد چون كه در اين دو فرض فعل مقدمه، شرط فعليت وجوب نفسى مى باشد و شرط وجوب خارج از بحث وجوب مقدمه واجب است و تعلق وجوب غيرى به آن معقول نيست زيرا كه قبل از تحققش وجوب فعلى نيست تا واجب غيرى شود و بعد از تحققش حاصل شده است و تعلق وجوب به آن تحصيل حاصل است و معقول نيست چنانچه قبلاً به تفصيل گذشت. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (287) 21/03/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 287  ـ  يكشنبه  21/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم    **تعارض بنابر قول به مقدمه موصله**  عرض شد بنابر مقدمه موصله بين وجوب واجب و حرمت مقدمه هيچ تنافى اى نيست مثل اينكه براى نجات غريق بايد از زمين غصبى عبور كند كه در اين صورت واجب كه انقاذ است متوقف شده بر مقدمه محرمه و در اين جا اگر مقدمه موصله به خصوصه وجوب غيرى داشته باشد; بين دليل وجوب انقاذ و حرمت غصب هيچ گونه تعارضى نيست نه به لحاظ واجب نفسى و حرام و نه به لحاظ لازمه واجب نفسى كه وجوب غيرى است كه تصرف در ارض مغصوبه است و نكته اش بيان شد كه بين وجوب نفسى و حرمت مقدمه تزاحم است و باب تزاحم خارج از باب تعارض است وهمه تكاليف مقيد به قدرت است و قدرت به معناى عدم عجز است ويكى از مصاديق عجز امتثال واجب اهم يا مساوى است و اگر اشتغال به اهم يا مساوى بود ـ كه لازمه مقدمه موصله است ـ ديگر حرام نيست و حرام خصوص حصه غير موصله از غصب مى شود زيرا كه قيد حرمت قيد حرام است و اگر حرمت اهم بود حتى مقدمه موصله هم حرام مى شود ولى اگر آن را مرتكب شد و غصب را انجام داد و تا دم دريا رفت; در اين فرض، انقاذ واجب مى شود ـ به نحو ترتب ـ چون وجوب تكليف مهم در باب تزاحم على تقدير عصيان اهم فعلى مى شود ولى اين وجوب مشروط اقتضاى وجوب حصه موصله را ندارد چون فعل مقدمه شرط فعليت وجوبش مى شود و شرط وجوب، وجوب غيرى ندارد.  پس بنابر مقدمه موصله در هيچ يك از فروض، در جعل تنافى شكل نمى گيرد يعنى هيچ وقت جعل اين دو وجوب با حرمت غصب تنافى پيدا نمى كند ولذا ميان دليل دو حكم، تكاذب و تعارض شكل نمى گيرد نه به لحاظ واجب نفسى و حرام و نه به لحاظ واجب غيرى و حرام چون هيچ وقت مستلزم اجتماع وجوب با حرمت نمى شود و مقدمه موصله يا شرط وجوب مى شود ـ اگر حرمت أهم باشد ـ كه ديگر وجوب غيرى ندارد و يا خصوص حصه غير موصله حرام است نه موصله ـ اگر وجوب اهم يا مساوى باشد ـ كه ديگر مقدمه موصله حرمت ندارد.  **تعارض بنابر قول به مطلق مقدمه**  اما بنابر وجوب مطلق مقدمه عرض شد بنابر يك تقدير باز هم تنافى و تعارض نيست و بنابر تقدير ديگرى تنافى و تعارض شكل مى گيرد زيرا كه قائلين به وجوب مطلق مقدمه اگر قائل به امكان تخصيص وجوب غيرى به مقدمه موصله باشند نتيجه آن با اين كه قائل به عدم امكان تخصيص وجوب غيرى به موصله باشند فرق مى كند چون كه مستلزم دور و تسلسل و امثال آنها است يعنى اگر قائل به وجوب مطلق باشند و بگويند مقتضى وجوب غيرى و ملاكش، توقف است كه در مطلق و جامع مقدمه است و در جائى كه مانع باشد مخصوص به موصله مى شود و حرمت، مانع از تحقق اراده غيرى جامع مقدمه مى شود و اختصاص پيدا مى كند به موصله، در اين صورت بازهم تنافى و تعارض ميان دليل حرمت غصب و وجوب انقاذ نخواهد بود يعنى طبق اين تقدير باز نتيجه همان است و قائل مى شويم كه باب تزاحم است نه تعارض، چون حرمت، مشروط است به عدم اشتغال به واجب اهم يا مساوى و حرام، خصوص حصه غير موصله و واجب، حصه موصله خواهد بود و اگر حرام أهم باشد انجام مقدمه شرط فعليت وجوب خواهد شد كه اصلاً ديگر وجوب غيرى نخواهد داشت و مطلق مقدمه حرام مى شود همانگونه كه بنابر مقدمه موصله بيان شد.  اما اگر تقدير دوم را قائل شديم كه تخصيص وجوب غيرى به مقدمه موصله محال است; در اين صورت تعارض پيش مى آيد و از باب تزاحم خارج مى شود و راه حل سابق اين جا نمى آيد چون حرمت، اگر چه به عدم اشتغال به اهم يا مساوى ـ كه انقاذ است ـ مقيد باشد و خصوص حصه غير موصله حرام باشد ولى وقتى واجب اهم است پس جامع و مطلق مقدماتش واجب غيرى مى شود نه خصوص موصله چون وجوب غيرى قابل تخصيص به حصه موصله نيست و وقتى جامع مقدمه ماموربه به امر غيرى بشود مى شود از موارد اجتماع امر و نهى; امر به جامع مقدمه و نهى از حصه غير موصله آن چون كه جامع مقدمه واجب است و حصه غير موصله آن حرام است و قبلاً گفتيم كه عنوان مقدمه واجب هم حيثيت تعليلى است يعنى عنوان واقعى مقدمه هم واجب غيرى و هم حرام مى شود كه اين اجتماع امر و نهى در يك عنوان و معنون است كه نزد همگان محال است ووجوب غيرى مقدمه نه قابل تخصيص به موصله است ـ به جهت دور و تسلسل ـ و نه قابل تفكيك از وجوب نفسى است زيرا كه تفكيك مثلاً زمين هم محال است پس تمام شقوق ثبوتى جعل اين دو حكم ممتنع مى شود و اين موجب تكاذب و تعارض دليل اين دو حكم مى شود و مولا نمى تواند هم وجوب انقاذ را داشته باشد و هم حرمت غصب، چون اين دو جعل همه شقوقش ثبوتاً محال شد پس بايد يا يكى و يا هر دو ساقط باشد و اين همان تكاذب و تعارض است.  البته صاحب كفايه يكى از وجوه جمع عرفى را اقوى بودن احد الملاكين مى گيرد كه ممكن است اين جا هم كسى بگويد اگر واجب اهم باشد اطلاق حرمت مقدمه غير موصله ساقط مى شود نه به جهت تزاحم زيرا كه حرمت اين حصه مزاحم با وجوب انقاذ نيست بلكه به جهت تعارض و عدم امكان ثبوت حرمت، حتى براى اين حصه از مقدمه و در نتيجه حصه غير موصله از غصب هم حرام نيست و اگر مكلف وارد زمين غصبى شد ولى انقاذ نكرد كار حرامى انجام نداده بله به لحاظ ترك واجب نفسى معصيت كرده و عقاب مى شود ولى به لحاظ فعل غصب مرتكب حرام نشده است و اين تالى فاسد است كه از نظر فقهى قابل قبول نيست و قبلاً نيز به آن اشاره شد پس بنابر قول صاحب كفايه نتيجه بنابر هريك از دو تقدير متفاوت است بنابر يكى تعارض شكل مى گيرد و بنابر ديگرى نتيجه همان تزاحم است كه خارج از باب تعارض است**.**  **كلام مرحوم ميرزا**(رحمه الله): ايشان قول سومى را هم به ميان كشيده است و آن قول خودش و برادر صاحب فصول ـ صاحب حاشيه بر معالم ـ است زيرا كه صاحب حاشيه، قول صاحب فصول را قبول نكرده است و همان اشكال تسلسل و دور را وارد كرده است اگر چه دليل وجدانى صاحب فصول را قبول كرده است كه ملاك وجوب غيرى ايصال الى ذى المقدمه است و اين اشكال را هم مرحوم ميرزا(رحمه الله)قبول كرده است و قبلاً گذشت كه مبتنى بر آن مبنا، قائل شده است كه وجوب غيرى به مقدمه مهملاً از حيث اطلاق و تقييد تعلق مى گيرد چون تقييد به موصله محال است و جائى كه تقييد محال باشد اطلاق مقابل آن هم محال مى شود زيرا كه تقابل ميان اطلاق و تقييد تقابل عدم و ملكه است شود پس واجب غيرى مى شود مقدمه مهمله از حيث موصله بودن يا نبودن و ممكن است به وسيله متمم جعل و امثال آن مقيد يا مطلق شود و اين مبتنى بر مبانى اى است كه قبلاً رد شد كه **اولاً:** محاذير دور و تسلسل تمام نيست و **ثانياً:** اگر هم تقييد محال شد اطلاق ضرورى مى شود چون تقابل ميان آنها تقابل سلب و ايجاب است و اين جواب ها را تكرار نمى كنيم.  سپس ايشان در اينجا مى گويد طبق قول صاحب فصول بين دليل حرمت غصب و دليل وجوب انقاذ تزاحم است نه تعارض، زيرا كه حرمت مخصوص به مقدمه غير موصله است و وجوب غيرى هم مخصوص به موصله است و اين نه تزاحم است و نه تعارض چون كه اين دو با هم متباينند و همچنين با واجب نفسى هم قابل جمع هستند زيرا مكلف وقتى مقدمه موصله را انجام مى دهد مقدمه غير موصله را هم ترك كرده است پس نه تزاحم در كار است و نه تعارض.  بنابر قول مرحوم آخوند(رحمه الله) هم كه روشن شد تعارض است اما بنابر قول صاحب حاشيه و خودش ـ كه مقدمه مهملاً واجب شده است ـ صاحب حاشيه گفته است حرمت در حصه غير موصله مترتباً بر عصيان وجوب غيرى باقى مى ماند يعنى اگر وجوب غيرى را ـ كه من حيث الايصال لازم است ـ عصيان كرد مقدمه حرام مى شود و ايشان مى خواهد آن تالى فاسد را قبول نكند.  مرحوم ميرزا(رحمه الله) مى فرمايد اين مطلب به اين نحو كه صاحب حاشيه گفته درست نيست زيرا كه ترتب و تزاحم بين دو حكم در يك موضوع نمى شود بلكه ترتب بين دو حكم در دو موضوع معقول است كه هريك مشروط به ترك ديگرى باشد و اما به لحاظ دو حكم در يك موضوع معقول نيست چون عصيان احد الحكمين المتضادين در يك موضوع، عين امتثال ديگرى است كه ديگر الزام به آن بنحو ترتب، تحصيل حاصل است و در مانحن فيه تحريم غصب مشروط به عصيان وجوب غيرى غصب يعنى ترك مقدمه، تحصيل حاصل است و ترتب در اينجا به لحاظ واجب نفسى معقول است كه حرمت مقدمه يعنى غصب مشروط شود به عدم انجام انقاذ كه واجب نفسى مى باشد ولهذا بنابر مسلك ايشان هم فعل غصب يعنى مقدمه در صورت عدم انقاذ از باب ترتب و تزاحم حرام مى شود.  مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) اين مطلب را از ميرزا(رحمه الله) نقل مى كند و اشكال مى كند و مى گويد در اين جا حرمت مقدمه به نحو ترتب با واجب نفسى هم محال است چون وقتى حرمت مقدمه را به عدم انجام انقاذ غريق و ذى المقدمه مشروط و مقيد كرديد اين هم محال است و ايشان يك اشكال را در دوره هاى گذشته كرده اند كه اين مستلزم شرط متأخر است زيرا عدم انقاذ متأخر از فعل مقدمه است و شرط متأخر را مرحوم ميرزا(رحمه الله)محال مى داند.  از اين اشكال فوق در دوره هاى بعد صرف نظر مى كند چون مرحوم ميرزا(رحمه الله) تعقب را در اين قبيل موارد شرط مى گيرد و تعقب، شرط مقارن است و اشكال ديگر ايشان كه اصلى است آن است كه عدم انقاذ اگر قيد حرمت مقدمه به نحو ترتب قرار گرفت پس بايد وجوب غيرى مقدمه را هم به نقيض شرط حرمت آن مقيد كنيد و الا اجتماع حرمت و وجوب بر مقدمه شكل مى گيرد كه ممتنع است پس بايد وجوب غيرى مقدمه مشروط به تحقق انقاذ غريق باشد يعنى نقيض شرط حرمت; حال اگر بخواهيد اين نقيض را كه اخذ كرديد در وجوب غيرى اخذ كنيد و در وجوب نفسى اخذ نكنيد اين ممكن نيست چون وجوب غيرى در اطلاق و تقييد تابع وجوب نفسى است و نمى شود وجوب نفسى مطلق باشد و وجوب غيرى مشروط و اين تفكيك متلازمين است پس وجوب انقاذ غريق هم بايد مشروط به آن شرط شود كه انقاذ غريق است و اين هم محال است چون تحصيل حاصل و لغو است زيرا ايجاب فعلى مشروط به انجام آن لغو محض است بنابر اين طبق مبناى ميرزا(رحمه الله) حرمت مقدمه بنحو ترتب هم معقول نمى باشد.  به نظر ما در اينجا خلطى شكل گرفته است و مرحوم ميرزا(رحمه الله) خواسته كلام صاحب حاشيه را تصحيح كند از اين جهت كه حصه غير موصله بر حرمت باقى مى ماند و تالى فاسد لازم نمى آيد از طريق ترتب وليكن نه با وجوب غيرى مقدمه بلكه با واجب نفسى ذى المقدمه و اين مطلب صحيح بوده و نتيجه اش اختصاص حرمت به مقدمه غير موصله است زيرا قيد حرمت قيد حرام قرار مى گيرد و وقتى حرمت به عدم انقاذ مشروط شد معنايش اين است كه آن حصه از مقدمه حرام است كه در فرض عدم انقاذ باشد كه همان حصه غير موصله است و لذا گفتيم كه حرمت اين حصه هم مى تواند مطلق باشد و همچنين فرق است بين تزاحم واجب با واجب و حرمت با واجب و در اين جا لازم نيست حرمت را مقيد كنيم و حرام را مقيد كنيم كه قدر متيقن است كافى است و تقييد اضافى لازم نيست و اين خود نتيجه تزاحم است.  بنابر اين **اولاً:** اين كه گفته شد طبق مبناى صاحب فصول تزاحم نيست غلط است و تزاحم هست و به جهت همان قيد قدرت كه حرام مختص است به حصه غير مقرونه با واجب، كه در اينجا مقدمه غير موصله مى شود و **ثانياً:** مبناى ميرزا(رحمه الله) و صاحب حاشيه هم مانند مبناى صاحب فصول است از اين حيث كه ميان دو دليل تعارض نيست زيرا كه وجوب مقدمه به نحو اهمال قابل اجتماع با حرمت مقدمه غير موصله است زيرا كه مهمله در قوه جزئيه است ولذا اشكال مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)هم وارد نخواهد بود زيرا وجوب نفسى و غيرى هر دو مطلق بوده و مشروط به فعل انقاذ نمى باشند و لازمه آن، وجوب مقدمه به نحو اهمال است كه قدر متيقن آن موصله است و براى غير موصله اطلاق ندارد تا با حرمت غير موصله منافى باشد و اين مطالب روشن است و بحث اضافى ندارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (288) 22/03/91**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 288  ـ  دوشنبه  22/3/1391**    بسم الله الرحمن الرحيم    عرض شد كه يك بحث اين است كه اگر طبق مقدمه موصله مقدمه اى حرام شد آيا بين دليل وجوب انقاذ و دليل حرمت مقدمه تعارض است يا تزاحم، كه گذشت و در آن بحث به اين نتيجه رسيديم كه هيچگونه تعارضى در كار نيست و از باب تزاحم است و حصه غير موصله محرم مى باشد و حصه موصله، واجب است ـ در صورتى كه واجب نفسى اهم باشد ـ و نه واجب و نه حرام است ـ در صورتى كه واجب و حرام در اهميت، مساوى باشند ـ و حرام است اگر حرام اهم از واجب نفسى باشد كه در اين صورت و صورت تساوى فعل مقدمه شرط وجوب ذى المقدمه قرار مى گيرد كه ديگر وجوب غيرى نخواهد داشت پس در هر همه فروض اين تزاحم تعارض ميان دليل وجوب نفسى ذى المقدمه ـ انقاذ غريق مثلاً ـ و حرمت مقدمه ـ غصب مثلاً ـ شكل نمى گيرد.  بحث دوم اين است كه در اين قبيل موارد آيا وجوب مقدمه موصله كه وجوب غيرى است متعلق به جامع حصه موصله مى شود يا به خصوص حصه موصله اى كه با قصد توصل انجام گرفته باشد كه اگر از اول مكلف قصد توصل و امتثال واجب نفسى را نداشت و مى خواست طى طريق مغصوب كند و بعد تصميم گرفت كه غريق را نجات دهد اين مقدمه با اينكه موصله است ولى چون قصد توصل نداشته است بر حرمت باقى مى ماند و حصه اى واجب است كه از اول با قصد توصل انجام گيرد.  اين مطلب فوق همان بحثى است كه مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله) از مرحوم فشاركى(رحمه الله) و او هم از استادش ميرزاى بزرگ(رحمه الله)نقل كرده كه مراد شيخ(رحمه الله) است نه اينكه كلاً وجوب غيرى مخصوص به مقدمه با قصد توصل باشد چنانچه ظاهر تقريرات شيخ است و قبلاً مرحوم ميرزا(رحمه الله) گفته بود كه مقصود شيخ(رحمه الله) اين نيست بلكه مقصود ايشان جائى است كه مقدمه محرم باشد و در آنجا اين مطلب را فرموده است كه: وقتى حرمت به خاطر واجب اهم رفع شود و مقدمه موصله در صورت قصد توصل واجب شود و حرمتش رفع مى گردد پس مقدمه موصله اى كه با قصد توصل انجام مى گيرد واجب مى شود نه مطلق مقدمه موصله.  وجه اين مطلب اين است كه اگر از اول، فعل حرام مقدمه نبود همه افراد و مصاديق آن غصب، حرام بود ولى چون انقاذ غريق كه واجب اهم است متوقف بر اين حرام شد اين جا اگر حرمت باقى باشد وجوب قابل امتثال نيست و آن وجوب، چون اهم است ساقط نمى شود پس بايد حرمت قيد به اندازه اى كه لازم است  قيد بخورد نه بيشتر و آن به مقدارى است كه راهى براى انجام ذى المقدمه كه اهم است باز باشد تا مقدور باشد و مكلف قادر بر انجام آن باشد و روشن است كه در تكليف به ذى المقدمه اين كه خصوص حصه موصله از مقدمه كه با قصد توصل انجام شود حرام نباشد، كافى است ولذا اگر حرمت را به همين مقدار قيد بزنيم و حرمت حصه موصله اى كه به غير قصد توصل آورده باقى باشد، با وجوب انقاذ غريق منافات ندارد و لذا به مقدارى كه تزاحم اقتضا مى كند حرمت رفع مى شود نه بيشتر.  پس هم غصب غير موصله به انقاذ و هم غصبى كه به قصد انقاذ انجام نمى گيرد بر حرمت باقى خواهد بود و تنها مقدمه موصله اين كه به قصد توصل انجام مى گيرد واجب است يعنى غصبى كه با قصد انقاذ انجام مى گيرد نه بيشتر از آن، زيرا كه وجهى از براى تقييد بيشتر در دليل حرام نيست و اين شبيه آن چيزى است كه در ثمره بحث مقدمه مى گوئيم كه اگر واجبى دو طريق داشت; يكى حرام و ديگرى مباح در آن جا مى گوئيم اگر از راه حرام رفت و مقدمه موصله محرمه را انجام داد واجب غيرى نيست و فعل حرام انجام داده است چون حرمت آن راه با وجوب ذى المقدمه مزاحمتى ندارد چون انقاذ غريق راه مباح دارد اين جا هم وجوب غيرى مخصوص مى شود به مقدمه موصله اى كه با قصد توصل انجام مى شود و غير آن بر حرمت باقى مى ماند.  اين مطلب درست نيست و حق اين است كه اگر ما قبول كرديم كه مقدمه موصله واجب غيرى است نتيجه اين است كه اولاً تعارض نيست و ثانياً آنچه بر حرمت باقى مى ماند تنها حصه غير موصله است اما جامع مقدمه موصله ـ چه با قصد توصل باشد و چه بدون قصد توصل ـ از تحت حرمت بيرون مى آيد و دو بيان براى اثبات اين مطلب موجود است يكى اثباتى است و ديگرى بيان ثبوتى است .    1. بيان اثباتى اين است كه اين تقييدى را كه مى زنيم و مى گوئيم حرام مقيد مى شود به حصه غير موصله يا موصله اى كه لم يقصد به التوصل، جزاف نيست بلكه براساس نكته و برهانى بود كه بايد آن نكته و برهان ديده شود و آن نكته اين است كه **اولاً:** اخذ قدرت و شرطيت عدم عجز در كليه تكاليف است ـ چه در واجبات و چه محرمات ـ زيرا كه بايد امتثال تكليف مقدور باشد و در همه خطابات و ادله قدرت اخذ شده است كه اين بحث در جاى خودش خواهد آمد و **ثانياً:** اين كه قدرت اخذ شده اعم است از عدم عجز تكوينى و عدم عجز ناشى از اشتغال به واجب مساوى يا اهم; يعنى اطلاق خطاب موارد اشتغال را هم نمى گيرد و **ثالثاً:** اين كه هر قيدى كه در مدول تكليف و حكم اخذ شود قيد مكلف به هم قرار مى گيرد پس اگر دليل حرمت و ترك غصب مقيد شد به جائى كه عاجز از ترك غصب نباشد و عجز از غصب دو مصداق دارد يكى اين كه تكويناً عاجز باشد مثلاً در جاى غصبى زندانى شود در اينجا بحث غصب رفع مى شود و ديگرى عجز عقلى است كه اشتغال به واجب اهم باشد كه وقتى مكلف مشغول به امتثال واجب اهم و يا مساوى باشد ديگر عاجز از ترك آن حرام مزاحم است و اين عدم اشتغال شرط حرمت است بنابراين اگر مكلف مشتغل به انقاذ غريق شود واقعاً حرمت غصب طريق، در كار نبوده است و چون قيد حرمت، قيد حرام هم مى شود يعنى درجائى كه حرمت نيست حرام هم نيست پس حصه موصله از غصب خارج از فرض فعليت حرمت است و بتبع آن خارج از حرام است و محال است مصداق حرام قرار گيرد بنابراين همان مقيد لبى يعنى قيد قدرت و عدم عجز اقتضا دارد كه دليل حرمت نه بلحاظ حرمت و نه بلحاظ حرام مطلق نباشد و شامل غير از حصه غير موصله از مقدمه نشود پس مقدمه موصله حتى اگر با قصد توصل انجام نگرفته باشد خارج از اطلاق دليل حرمت است و مشمول وجوب غيرى خواهد بود زيرا كه مانعى از آن در كار نيست.  2. بيان ثبوتى جواب ديگرى است كه در آن نياز نيست از طريق قدرت كه قيد حرمت است وارد شويم بلكه ابتداء مى گوئيم در باب محرمات مزاحم با واجب، تزاحم اقتضا دارد كه حرام را به حصه غير توأم بافعل واجب اهم يا مساوى قيد بزنيم زيرا كه ترك اين حصه مزاحم با انجام واجب نيست پس شمول دليل حرمت از براى آن مانعى ندارد اما شمولش از براى حصه موصله مزاحم با وجوب ذى المقدمه است كه اهم يا مساوى است ولذا بايد از باب تزاحم رفع شود و اين تزاحم موجب رفع حرمت از جامع و مطلق حصه موصله است نه خصوص موصله اى كه قصد بها التوصل چون بقاى حرمت از براى حصه موصله اى كه لم يقصد به التوصل لغو است زيرا كه مولا چرا بخواهد اين حصه را حرام كند كه اگر اين حرام باشد براى اين است كه مولا بتواند به هر دو غرض خود برسد يعنى غرض ترك حرامش را هم تحصيل كند كه اين ممكن نيست زيرا كه ترك حرام مستلزم ترك واجب و ذى المقدمه است و اگر مقصود اين است كه هر دو غرض ترك نشود كه آن هم در اين حصه ترك نمى شود زيرا كه موصل است و واجب، با اين حصه انجام مى گيرد وتنها اثر آن اين است كه مكلف را وادار كند كه در فعل مقدمه قصد توصل كند كه اين هم خارج از غرض مولى است زيرا كه فرض بر اين است كه مقدمه تعبدى نيست و توصلى است.  بنابراين بقاى حرمت بر حصه موصله اى كه بدون قصد توصل انجام مى گيرد لغو محض است و غرض را براى مولى تحصيل نمى كند بلكه ممكن است در برخى فروض مانع از تحصيل غرض اهم بشود اگر فرض كنيم واجب اهم باشد و اگر مكلف مقدمه را بدون قصد توصل هم انجام دهد بعد از آن شايد تحريك شود و واجب را هم انجام دهد كه اگر از ابتدا مكلف منع مى شد چون كه اين قصد را نداشت واجب را هم ترك مى كرد.  بنابراين ثبوتاً هم بقاى حرمت بر مقدمه موصله اى كه بدون قصد توصل انجام گرفته است وجهى ندارد چون كه لغو بلكه فى الجمله هم مضر به غرض اهم مولى مى باشد و اين دو بيان اثباتى و ثبوتى هر دو صحيح هستند و روحاً به يك نكته برگشت مى كنند كه دليل حرمت نسبت به مقدمه موصله اطلاق ندارد.  تنبيه دوم مربوط به ثمره اى است كه صاحب كفايه از براى وجوب مقدمه موصله گفته است وما چون ثمره وجوب مقدمه را بحث مى كنيم اين را هم ضمن آن بحث متعرض خواهيم شد. |