|  |
| --- |
| **اصول جلسه (386)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 386  ـ   شنبه 30/6/92**    بسم الله الرحمن الرحيم    بحث قبل از تعطيل در تزاحم و تنبيهات تزاحم بود و اصل تزاحم به تفصيل بحث شد و مشخص شد باب تزاحم در مقابل باب تعارض است و دليل هاى دو حكم واجب متزاحم با هم تنافى و تعارض ندارند و على القاعده مرجحات باب تزاحم مترتب مى شوند و بنابر امكان ترتب يعنى يا هر دو تكليف مشروط به ترك ديگرى مى گردند و يا يكى مشروط و ديگرى تكليف مطلق مى شود اگر مرجح در يكى باشد و اين ها هم على القاعده است بنابر امكان ترتب و مفصل اين بحث ها گذشت و مرجحات باب تزاحم هم بيان شد و بيان شد كه استفاده اين مرجحات چگونه نياز به دليل خاص ندارد و على القاعده مى باشد و يك بابى در فقه باز شد به نام باب تزاحم امتثالى در تكاليفى كه مكلف قدرت ندارد هر دو را انجام دهد چون ميان متعلق آن دو، تضاد وجود دارد و يا چون قدرت مكلف كم است و بر هر دو قادر نيست.  بعد وارد تنبيهاتى شديم كه در تنبه دوم بوديم نسبت به مواردى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) مطرح كرده بودند كه در آن موارد ممكن نيست تزاحم باشد و چهار مورد را ايشان ذكر كرده است و براى هر مورد هم مثالها و مصاديقى از فقه آورده است كه مى فرمايد تزاحم در آنها ممكن نيست و از باب تعارض است يعنى يكى از دو تكليف مطلقاً ساقط است و حتى به نحو مشروط به ترك ديگرى فعلى نمى شود.  **1) مورد اول:**اين بود كه احدالتكليفين مشروط به قدرت شرعى باشد مثل أمر به وضو و طهارت از حدث ـ كه گفته مى شود قدرت در آن شرعى است ـ و اگر واجب اهمى باشد كه بايد در آن آب مصرف شود ديگر وضو مشروع و غسل نيست يعنى حتى اگر أمر اهم را هم عصيان بكند و وضو بگيرد وضويش باطل است و مثال هاى ديگرى كه مربوط به مورد اول بود به تفصيل گذشت و بحث به مورد دوم از آن چهار يا پنجم مورد رسيد.  **2) مورد دوم:** موردى است كه بين دو واجب تزاحم است ولى آن دو واجب از حيث زمان طولى هستند و در يك زمان نيستند مثلاً اگر نذر كرده باشد كه در ماه شعبان روزه بگيرد كه اگر اين نذر را عمل كند و ماه شعبان را روزه بگيرد ديگر نمى تواند ماه رمضان را روزه بگيرد و قادر بر آن نخواهد بود مثلاً ضعف بدنى دارد و قدرت بدنيش اين گونه نيست كه بتواند هر دو واجبى كه در طول يكديگر هستند را انجام دهد ايشان مى گويد در اين مورد كه دو واجب در دو زمان باشند و واجب متاخر زماناً اهم باشد مثل اين مورد كه وجوب روزه ماه رمضان اهم است در اين جا مكلف يا بايد قدرتش را صرف روزه شعبان كند يا رمضان و بايد در هر دو فرض شود كه قدرت عقلى است و اين گونه نيست كه عجز رافع ملاك وجوب روزه باشد و ملاك آن مطلق و فعلى است و تفويت مى شود در چنين فرضى كه دو واجب طولى هستند و قدرت هم در هر دو عقلى است و واجب متاخر اهم است، تزاحم ممكن نيست و يك امر مطلق به واجب اهم خواهد بود و امر به واجب متقدم از نظر زمان كه غير اهم است ساقط است و اگر مكلف آن را انجام بدهد ماموربه نيست حتى به نحو امر ترتبى و مشروط.  سؤال اين است كه چرا ايشان اين دو قيد را آورده است كه بايد قدرت در هر دو عقلى باشد و متأخر زماناً اهم باشد.  اما اين كه در هر دو بايد قدرت عقلى باشد; چون اگر قدرت در يكى عقلى باشد طبق نظر ايشان كه در مورد اول گذشت ايشان مى گويد اين جا هم ترتب ممكن نيست و از باب تزاحم خارج كرد و مشروط به قدرت شرعى امرش مطلقا ساقط است و اگر در هر دو قدرت شرعى باشد يك امر به نحو تخيير شرعى خواهد بود كه بازهم از تزاحم خارج است پس طبق مبانى ايشان اين قيد را بايد اخذ مى كرد كه بايد قدرت در هر دو واجب عقلى باشد ولذا آن را اخذ كرده است تا مورد ديگرى براى عدم امكان تزاحم باشد.  اما اين كه بايد واجب متاخر را اهم فرض كنيم به خاطر اين است كه اگر متقدم اهم بود امر ترتبى به متاخر، چنانچه متقدم را ترك مى كرد معقول است و وجوهى را كه ذكر خواهد كرد نسبت به آن نمى آيد يعنى اگر مكلف واجب اهم متقدم را ترك كرد قادر است متاخر را انجام دهد و امر به آن مشروط به ترك متقدم و اشكالى ندارد همچنين در متساويين دو امر ترتبى مشروط به ترك ديگرى يا تعقب ترك ديگرى  معقول است و منافات با چيزى ندارد چون كه حفظ قدرت براى واجب متأخر واجب نيست در جائى كه هر دو واجب متساويين باشند و يا واجب متأخر غير اهم باشد پس محذورى كه در ذهن ايشان است فقط در جائى است كه واجب متأخر اهم باشد و امرش مطلق باشد و امر واجب اول مشروط باشد كه ايشان در اين صورت مى گويد تزاحم معقول نيست چون معقوليت تزاحم به اين است كه هر دو امر ـ ولو به نحو ترتبى ـ ممكن باشد و اين مطلب در اينجا نسبت به واجب متقدم زماناً ممكن نيست چون اگر به واجب متقدم مطلقا امر كند محال است چون كه امر به متاخر هم مطلق است و اين طلب ضدين يا دو فعل غير مقدور با هم ولو در دو زمان مى شود و معقول نيست.  اگر امر به واجب متقدم مشروط باشد به نحو امر ترتبى اين مشروطيت ترتبى به هيچ شكلش ممكن نيست و ايشان چهار صورت براى امر ترتبى مشروط ذكر مى كند و قائل است كه تمام آن صور ممكن نيست و در نتيجه جعل امر به واجب متقدم نبوده و تزاحم معقول نخواهد شد بلكه تنها يك امر مطلق به واجب متأخر فعلى خواهد شد. ما ذيلاً آن چهار تصوير را ذكر مى كنيم.  **صورت اول:** اين است كه روزه نذرى يا قضائى كه واجب متقدم است مشروط باشد به ترك واجب متأخر يعنى ترك روزه ماه رمضان به نحو شرط متاخر همانند ساير موارد تزاحم كه مى گوئيم تكليف غير أهم مشروط به ترك يا عصيان واجب اهم است ايشان مى فرمايد اين صورت به دو دليل ممكن نيست 1) اين كه اين حكم مشروط به شرط متاخر است كه زمان شرطش متأخر از زمان فعليت مشروط است و اين نحو شرط در حكم به معناى مجعول فعلى به نظر ايشان محال است و 2) اشكال ديگر اين كه فرضاً شرط متاخر را هم درست كرديم در اين جا مشكل ديگرى وجود دارد و آن اين است كه بر مكلف واجب است كه براى انجام واجب استقبالى اهم حفظ قدرت كند در جايى كه ملاك آن عقلى و فعلى است هر چند زمان واجب هنوز نرسيده باشد و اگر آن را قبل از وقت حفظ نكرد و خود را عاجز كرد عصيان كرده و معاقب است پس در اينجا واجب ديگرى هم هست كه آن وجوب حفظ قدرت است كه با ترك واجب متقدم شكل مى گيرد و با امر به فعل و انجام آن منافات دارد حتى اگر شرط متأخر هم معقول باشد.  **تصوير دوم:**اين است كه كسى بگويد كه شرط امر ترتبى را ترك واجب متاخر ندانيم تا شرط متاخر شود و محال باشد بلكه تعقب ترك يا عصيان واجب متأخر بگيريم و خود مرحوم ميرزا(رحمه الله) هم در موارد فقهى كه ثابت شده است كه شرط متاخر دارد، همين تصوير را گفته و آن را تاويل به شرط تعقب ترك يا عصيان أمر متأخر نموده كه مقارن است زيرا كه عنوان تعقب مقارن با فعل متقدم است و اشكال شرط متاخر دفع مى شود. ليكن مى فرمايد اين تصوير هم تمام نيست زيرا كه **اولاً:** اشكال دوم را رفع نمى كند و اين تفويت قدرت بر أهم است كه جايز نيست و **ثانياً:** اين نحو شرط دليل خاص مى خواهد مانند مواردى كه در فقه ثابت شده است و ما در جائى كه دليل خاص در فقه آمده باشد آن را به تاويل برديم ولى اين جا دليل خاصى بر آن نداريم.  **تصوير سوم:**اين است كه شرط را ترك حفظ قدرت بر واجب اهم بگيريم كه زمانش مقارن با واجب متقدم است و اگر مكلف حفظ قدرت را ترك كرد قهراً واجب متأخر در زمان خودش ترك مى شود و ديگر لازم نيست ترك خود آن واجب متاخر را هم شرط بگيريم و اين در حكم همان شرط است و چون مقارن با واجب متقدم است اشكال شرط متاخر را نخواهد داشت و اشكال منافات با وجوب حفظ قدرت هم نمى آيد چون ترك يا عصيان حفظ قدرت را به نحو شرط مقارن أخذ كرديم و مثل دو واجب مقارن متزاحم با هم است كه ترك يا عصيان هريك در أمر به ديگرى اخذ مى شود و اين تصوير از شرط هم مثل شرط متاخر مانع از اجتماع امرين به ضدين مى شود و نكته ترتب را دارد.  ليكن ايشان مى فرمايد اين هم محال است چون ترك حفظ قدرت بر واجب متأخر يا به خود فعل واجب متقدم است كه قدرت بر واجب أهم متأخر تفويت مى شود و يا به فعل ضدى ديگر است مثل اينكه امساك بكند بدون قصد روزه كه هم قدرتش را از بين برده و هم روزه متقدم را نگرفته است كه اگر ترك قدرت به خود آن فعل واجب باشد معنايش اخذ صدور فعل در أمر به آن فعل است كه تحصيل حاصل است و اگر به فعل ضد ديگر باشد باز نمى شود در اينجا اين را شرط كرد چون با فرض تحقق ضد أمر به ضد ديگر محال است و در يكى از دو تقرير ايشان آمده است كه نمى شود جامع ترك حفظ قدرت هم شرط شود چون هر دو محذور را خواهد داشت .  **تصوير چهارم:** اين است كه شرط را اصلاً فعل و ترك قرار ندهيم كه اين اشكالات پيش بيايد بلكه شرط را عزم بر ترك قرار دهيم و عزم بر ترك يا عصيان غير از نفس ترك و عصيان است و فعل ديگرى است و اشكال تحصيل حاصل را ندارد و چون كه مقارن با زمان واجب متقدم است اشكال شرط متأخر را هم ندارد اين تصوير را هم معقول نمى داند زيرا كه در مبحث ترتب گذشت كه مى فرمود: نمى شود عزم بر عصيان يا ترك اهم شرط أمر ترتبى باشد و بايد امر ترتبى مشروط به خود ترك يا عصيان باشد نه عزم بر آن پس اين تصوير هم طبق مبناى ايشان ممكن نيست.  بنابراين همه شقوق أمر ترتبى به واجب متقدم محال مى شود و تعارض مى شود و چون واجب اهم ثابت است پس يك امر مطلق به آن بيشتر نخواهيم داشت و تزاحم در اينجا معقول نيست يعنى اگر كسى واجب غير اهم را كه متقدم است زماناً انجام دهد هم اهم را عصيان كرده است و هم آنچه انجام داده است صحيح نخواهد بود و امتثال نكرده است چون كه امر نداشته است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (387)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 387  ـ   يكشنبه 31/6/92**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در امكان ترتب بود و رسيديم به مورد دومى كه مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله) فرموده اند كه ترتب معقول نيست و آن جائى بود كه دو واجبى كه مكلف قصد دارد هر دو را انجام دهد در طول هم بودند مثل اينكه كسى چنانچه امروز را روزه بگيرد فردا ديگر نمى تواند روزه بگيرد در اين جا مى فرمايد اگر قدرت در هر دو واجب، عقلى بود و واجب دوم كه استقبالى است اهم بود تزاحم ممكن نيست چون امر به واجب متأخر كه اهم است مطلق است و ديگر امر به واجب متقدم مهم و غير أهم معقول نيست و براى اين امر ترتبى 4 تصوير نموده و گفته شد كه هيچ كدام از آنها معقول نيستند كه امروز كليه آن اشكالات را دفع كرده و خواهيم گفت همه آن چهار تصوير از براى امر ترتبى ممكن است و تزاحم در اينجا معقول است و اشكالى ندارد.  1) تصوير اول اين بود كه واجب متقدم مشروط باشد به ترك واجب دوم در زمان خودش و ايشان به اين صورت دو اشكال وارد كرد **اشكال اول:** عدم امكان شرط متاخر و محال بودن آن و **اشكال دوم:** اين بود كه اگر شرط متأخر را هم قبول كنيم در اين جا چون آن واجب متأخر اهم است حفظ قدرت آن هم واجب مى شود و وجوب حفظ قدرت با وجوب ترتبى مهم منافات دارد حتى اگر شرط متاخر را هم قبول كنيم بر تصوير اول اين دو اشكال وارد شده است كه اين دو اشكال هر دو قابل جواب است.  **جواب اشكال اول:** ما قبلاً در بحث ترتب گفتيم كه شرط متاخر در حكم، معقول است و اين كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) مى گويد: مجعول فعلى نمى شود قبل از شرطش موجود شود اين يك امر حقيقى و تصديقى نيست و شرط متاخر در مجعولات اعتبارى معقول است و مولى حكم را جعل مى كند به شرط آن شرط متأخر و اين تقدير در مجعول جعل است و مى تواند تقدير مقارن باشد يا استقبالى و يا متقدم، مخصوصاً در اين جا كه ملاك واجب، مطلق و فعلى است و شرط متأخر دخيل در ملاك كه امر تكوينى و حقيقى است نمى باشد و اشكال شرط متأخر در جائى كه شرط، شرط اتصاف و ملاك است را ندارد ـ البته آن را هم معقول مى دانيم و جواب داده شد ـ ولى آن اشكال در جائى كه فقط شرط، شرط در تكليف است و شرط اتصاف نيست ديگر وارد نمى شود پس اشكال اول وارد نيست البته اين پاسخ مبنائى است.  **جواب اشكال دوم:** اما اشكال دومى كه ايشان فرمود كه وجوب ترتبى منافات دارد با حفظ قدرت براى واجب استقبالى اهم اين مطلب هم جوابش روشن است زيرا كه:  **اولاً:** حفظ قدرت واجب شرعى نيست و غير از حكم عقل به وجوب امتثال واجب اهم، چيز ديگرى نيست و شارع دو حكم ندارد كه يكى تكليف به اهم و ديگرى امر به حفظ قدرت باشد بلكه همان حكم عقل به منجزيت و ترجيح واجب اهم است چه مقارن با مهم باشد و چه متأخر يا متقدم بر آن و اين حكم عقلى به هيچ وجه تنافى با امر ترتبى به مهم ندارد چون فرض اين است كه با ترتب و مشروط شدن امر مهم به ترك اهم، بين دو امر شرعى، سازگارى بر قرار مى شود و تنافى بين محركيت ها و منجزيت هاى آنها رفع مى شود.  **ثانياً:** اگر بگوئيم كه حفظ قدرت امر شرعى هم دارد ـ كه از كلمات ايشان استفاده مى شود كه يك حكم شرعى هم در باب حفظ قدرت ثابت مى شود ـ ليكن اين حكم نفسى نيست بلكه غيرى مقدماتى و يا طريقى مانند امر به احتياط است كه باز هم اين وجوب غيرى و يا طريقى محركيت اضافى بر امر به اهم ندارد و محركيت وجوب طريقى به اندازه محركيت ذو الطريق است و وجوب غيرى هم كه اصلاً محركيت ندارد پس اين چنين حكم شرعى هم با امر ترتبى به مهم منافات ندارد و بنابرامكان ترتب همچنان كه امكان ترتب تنافى بين دو امر نفسى را از بين مى برد و هر دو ماموربه مى شوند ولى يكى مطلق و ديگرى مشروط، همچنين تنافى با امرى كه به تبع امر به اهم است رفع مى شود و اين اشكال دوم ايشان وجهى ندارد.  بله اگر كسى بگويد حفظ قدرت به خود ترك واجب مهم است و عين آن است مشكل ديگرى شكل مى گيرد كه در پاسخ اشكال بر تصوير سوم ذكر خواهيم كرد.  2) اما تصوير دوم اين بود كه شرط را برگردانيم به تعقب ترك يا عصيان واجب اهم كه تعقب، شرط مقارن است نه شرط متأخر.  ايشان در اين جا هم دو اشكال وارد كرده اند يكى اين كه اشكال دوم بر تصوير اول حل نمى شود و دوم اين كه اين مطلب دليل خاص مى خواهد و در فقه هر جا كه قائل شديم به آن، دليل خاص داشتيم و اين جا دليل خاص نداريم و اين اشكال اثباتى است بر اين تصوير.  اين دو اشكال هم مندفع هستند چون در جواب اشكال اول گفتيم كه وجوب حفظ قدرت، عقلى است نه شرعى و اگر شرعى هم باشد چون محركيتش بيش از محركيت امر به اهم نيست منافاتى با امر ترتبى به مهم ندارد.  پاسخ اشكال دوم هم اين است كه دليل خاص ما امر به واجب مهم است زيرا فرض بر اين است كه دليل وجوب واجب مهم را داريم و مى خواهيم از باب تعارض بين آن و دليل أمر به اهم ـ كه مطلق است ـ و به جهت تضاد و عدم قدرت بر امتثال هر دو آن را از كار بياندازيم وليكن بنابر امكان ترتب مى گوئيم آنچه با تعارض و يا به جهت قيد قدرت ـ كه لبى است ـ ساقط مى شود، اطلاق وجوب واجب غير اهم است نه اصل وجوبش زيرا وجوبش در صورت تعقب ترك واجب اهم مقدور است و قيد قدرت در آن محفوظ است پس اطلاقش ساقط است اما اصل وجوبش ـ ولو در فرض تعقب ترك ديگرى ـ وجهى براى رفع يد از آن نيست و اين، نيازمند دليل خاص ديگرى نيست بلكه بنابر امكان ترتب على القاعده است يعنى به اطلاق امر در فرض تعقب ترك ديگرى اخذ مى كنيم و نفس دليل وجوب واجب مهم على القاعده اين را اثبات مى كند و به عبارت ديگر هر حصه اى كه بتواند مقدارى از اطلاق را حفظ كند و ممكن باشد ثابت مى شود و رفع يد از آن وجهى ندارد و دليل ديگرى نمى خواهد پس اگر كسى شرط متاخر را قبول نكرد ولى شرط تعقب را قبول داشت ترتب و  تزاحم ممكن شده و با اطلاق دليل امر وجوبى ترتبى مشروط به تعقب ترك اهم ثابت مى شود و اشكال ثبوتى و اثباتى هر دو دفع مى شوند.  تصوير سوم اين بود كه شرط را خود ترك حفظ قدرت بگيريم و امر ترتبى چنين باشد كه اگر حفظ قدرت نكردى پس واجب مهم را انجام بده كه ايشان اين تصوير را هم اشكال كردند و گفتند كه عدم حفظ قدرت نمى تواند شرط باشد چون عدم حفظ قدرت يا به خود ترك فعل مهم است كه تحصيل حاصل مى شود و يا به ضد ديگر است كه شرط دانستن آن در امر واجب ديگر جمع بين ضدين است و در فوائد الاصول هم اضافه شده بود كه نمى شود جامع آنها هم شرط شود زيرا هر دو محذور را خواهد داشت.  البته مى توان در اينجا يك اشكال صغروى وارد كرد كه در (الاضواء) ذكر كرديم و آن اين است كه ممكن است ضد ديگر واجب اهم ضد واجب مهم نباشد و با آن قابل جمع باشد مانند امساك بدون قصد صوم كه موجب عدم حفظ قدرت بر صوم در آينده مى شود وليكن ضد صوم امروز نمى باشد و قابل جمع است با آن، پس در چنين موردى امر ترتبى به واجب فعلى ممكن مى شود وليكن مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) دو ايراد كبروى بر اشكال مرحوم ميرزا(رحمه الله) در اين تصوير وارد مى كند.  يكى اين كه خود حفظ قدرت، امر وجودى است و ضد مقارن فعل واجب متقدم است و ترك هر ضدى لازم ضد ديگر است نه عين آن كه در صورت وجود شق ثالث مى شود ترك يكى را شرط در امر ترتبى به ديگرى دانست و در مانحن فيه چنين است همانند ساير موارد تضاد ميان دو واجب متقارن با هم در زمان و اين مثل دو ضد در يك زمان است كه فعل احدهما مستلزم ترك ديگرى است كه مى تواند هر كدام ماموربه باشد ولى مشروط به ترك ديگرى چون فعل احدهما عين ديگرى نيست بلكه ملازم با ترك ديگرى است ـ در صورتى كه شق ثالث باشد و ترك احدهما مستلزم تحقق ديگرى نباشد ـ كه در مانحن فيه اين چنين است بله اگر شق ثالث نداشت بحثش گذشت كه ترتب ممكن نيست ولى اين جا ثالث دارد پس اشكال لزوم تحصيل حاصل لازم نمى آيد و اين مثل باقى موارد تزاحم است.  ايشان جواب دومى هم بيان مى كند به اين صورت كه اگر كسى بگويد تعجيز يا عدم حفظ قدرت بر خود فعل واجب صادق است و با آن متحد است نه اين كه ملازم أعم باشد باز هم مى گوئيم كه چون ترك حفظ قدرت با ضد ديگرى هم انجام مى گيرد و منحصر در فعل واجب مهم نيست اخذ جامع ترك حفظ قدرت به نحو شرط در امر ترتبى به واجب مهم محذورى ندارد زيرا كه شرطيت جامع به نحو صرف وجود مستلزم شرطيت همه حصص آن نيست تا محذور تحصيل حاصل يا جمع بين ضدين و يا هر دو محذور با هم، پيش بيايد بلكه آنچه شرط است صرف الوجود ترك حفظ قدرت بر اهم است و آنچه ماموربه است يك حصه خاصه از آن است و چون كه شرطيت بنحو صرف الوجود است نه مطلق الوجود لهذا به حصه و فرد سرايت نمى كند تا تحصيل حاصل پيش بيايد.  بله در اينجا محذور ديگرى غير از آنچه ايشان مطرح كردند در اين تصوير پيش مى آيد و از اين كه اگر اين جامع به نحو صرف الوجود محرم باشد ـ زيرا كه ترك حفظ قدرت ضد عام و نقيض واجب است كه حفظ قدرت باشد ـ از آنجا كه حرمت انحلالى است پس همه حصص آن حرام مى شوند و در نتيجه فعل واجب مهم كه متحد با ترك حفظ قدرت و يا منشأ و علت تامه آن است حرام و مبغوض مى شود و ديگر نمى تواند امر ترتبى هم داشته باشد.  اين مطلب فوق، اشكال ديگرى است كه مبتنى است بر اتحاد ترك حفظ قدرت و يا معلول بودن آن نسبت به فعل واجب مهم كه ما در پاسخ اول آن را رد كرديم و گفتيم كه حفظ قدرت، عنوانى وجودى است و همانند ساير افعال وجودى ضد فعل واجب مهم است و تركش ملازم با آن است نه عين آن، علاوه بر اين كه در تصحيح تصوير اول هم گفتيم كه حفظ قدرت اصلاً وجوب شرعى ندارد و همان حكم عقل به ترجيح واجب اهم است.  و أما اشكال مرحوم ميرزا(رحمه الله) بر تصوير چهارم هم مبنائى است كه ايشان مى فرمايد نمى شود عزم بر عصيان را شرط أمر ترتبى قرار داد چون تنافى بين محركيت و اقتضا امرين به ضدين باقى مى ماند زيرا كه اقتضاى امر خود فعل و ترك است نه عزم بر فعل يا ترك.  ما اين اشكال را در جاى خودش دفع كرديم و گفتيم عزم بر ترك هم مى تواند شرط امر ترتبى باشد و اين هم يك اشكال مبنائى است كه تمام نيست و بدين ترتيب ثابت مى شود كه امر ترتبى و در نتيجه تزاحم در ما نحن فيه معقول است و هيچ يك از ايرادات ايشان بر تصاوير چهار گانه امر ترتبى در ما نحن فيه وارد نمى باشد و در نتيجه مورد دوم از موارد ذكر شده از براى عدم امكان تزاحم تمام نيست و تزاحم بين دو واجب طولى در عمود زمان كه مكلف قادر بر هر دو نيست بلكه بر فعل يكى از آنها قدرت دارد نيز جارى است چه هر دو متساوى باشند و يا اولى اهم باشد و ديگرى مهم و يا بالعكس. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (388)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 388  ـ   دوشنبه 1/7/1392**    بسم الله الرحمن الرحيم  3 ـ مورد سوم از موارد بحث از امكان تزاحم جايى است كه واجبى اهم متوقف بر مقدمه محرمى بشود مثل وجوب حفظ نفس محترمه كه متوقف بر تصرف در غصب باشد كه حرام است ولى چون اهم است مقدم است حال، آيا حرمت مطلقا رفع مى شود و تعارضى مى شود يا تزاحم مى كنند و حرمت ترتبى و مشروط به ترك واجب مى شود كه اگر آن نفس را نجات ندهد تصرفش در غصب حرام خواهد بود، همانند تزاحم ميان دو واجب كه واجب مهم مشروط به ترك واجب اهم مى شود شهيد صدر(رحمه الله) اين مورد را تشريح كرده اند كه آيا تعارض است يا تزاحم و يا هيچ كدام و فرموده است كه اين بحث مربوط است به مبانى متفاوت در بحث مقدمه واجب كه در آن بحث گفته شد و عمده اقوال و مسالك چهار مسلك بود.  1 ـ يك مسلك اين بود كه مقدمه اصلاً شرعاً واجب نيست بلكه عقلا لازم است كه همان مقدميت است و حب ذى المقدمه هم اگر موجب حب مقدمه بشود اين حب وجوب شرعى نيست كه برخى از اعلام مانند آقاى خوئى(رحمه الله) انتخاب كرده اند.  2 ـ مسلك ديگر اين بود كه وجوب حصه موصله مقدمه بود كه قول صاحب فصول بود يعنى مقدمه اى كه بعدش ذو المقدمه انجام مى گيرد واجب است نه مطلق مقدمه.  3 ـ مسلك سوم وجوب مطلق مقدمه بود كه صاحب كفايه قائل به آن شده بود وليكن بر خلاف صاحب كفايه گفته شده است كه اگر مانعى در كار باشد مانند حرمت، ممكن است وجوب غيرى مخصوص به مقدمه موصله شود و محذورى ندارد.  4 ـ مسلك چهارم: وجوب مطلق مقدمه و عدم امكان اختصاص وجوب به حصه موصله بود كه قول صاحب كفايه است ايشان مى فرمايد مطلق مقدمه واجب است و مقدمه هم قابل تخصيص و تقييد به موصله نيست زيرا محذور دور و امثال آن را دارد .  طبق مسلك چهارم كه مسلك صاحب كفايه است كه بايد وجوب غيرى روى مطلق مقدمه برود و قابل اختصاص و تقييد به خصوص موصله هم نمى باشد در اين جا ميان دليل وجوب ذى المقدمه و حرمت مقدمه تعارض مى شود چون وقتى ذى المقدمه واجب شد و وجوبش هم اهم است مقدمه اش هم واجب غيرى مى شود و طبق مسلك چهارم بايد مطلق مقدمه اش، واجب شود حتى اگر ذى المقدمه را انجام ندهد و نمى شود وجوب غيرى مقيد به حصه موصله باشد پس بين دليل حرمت غصب و دليل نجات غريق نسبت به مقدمه يعنى عبور از زمين مغصوب ـ مثلاً ـ تعارض مى شود و دليل وجوب مقدمه نجات غريق مى گويد اين عبور واجب غيرى است چه قصد كنى نجات بدهى و چه قصد نكنى و دليل حرمت غصب مى گويد اين عبور حرام است و اين دو قابل جمع نيستند و نمى شود وجوب غيرى را هم مخصوص به مقدمه موصله كرد چون كه دور و امتناع لازم مى آيد پس يا بايد وجوب ساقط شود و يا حرمت و چون كه وجوب اهم است در اين تعارض گفته مى شود كه حرمت مطلقا ـ يعنى از هر دو حصه موصله و غير موصله ـ ساقط مى شود.  پس دليل حرمت اين جا با دليل وجوب تعارض مى كند نه تزاحم زيرا قابل مقيد شدن به حصه غير موصله و ترك ذى المقدمه هم نيست و نتيجةً در اين جا حرمتى نداريم نه اين كه حرمت داريم كه اگر واجب را انجام ندهى حرمت فعلى شود و اين يكى از تالى فاسدهاى مبناى صاحب كفايه است و يكى از نقوض بر آن است زيرا كه روشن است شارع نمى خواهد كه اگر غريق را نجات هم ندهد آن راه غصبى را برود اشكالى ندارد بلكه در اين صورت آن را حرام و مبغوض مى دارد.  البته بعضى سعى كرده بودند به طريقى بگويند اين حرمت با وجوب مطلق مقدمه قابل جمع هست و اشكال ندارد چون اين حرمت در طول وجوب غيرى است و متأخر از آن است و در يك رتبه با هم جمع نمى شوند زيرا كه حرمت مشروط است به ترك امتثال واجب اهم كه ذى المقدمه است و وقتى كه حرمت مشروط باشد به ترك واجب اهم با وجوب مطلق مقدمه تنافى ندارد چون در يك رتبه نيستند; وجوب مقدمه ملازم وجوب نفسى است و در رتبه هم هستند ولى حرمت مشروط به عدم امتثال وجوب نفسى ذى المقدمه است و مشروط متاخر از شرط است و شرط كه ترك امتثال هم متاخر از وجوب است پس حرمت مقدمه با دو رتبه متاخر از وجوب ذى المقدمه است و وجوب ذى المقدمه ملازم با وجوب مقدمه و در رتبه آن است پس حرمت هم متأخر از وجوب مقدمه مى شود به دو رتبه و وقتى دريك رتبه نبودند اشكالى در اجتماع ضدين پيش نمى آيد.  اين حرف جواب داده شد كه درست نيست نه صغرويا و نه كبرويا، صغرويا درست نيست چون ما مع المتقدم رتبه متقدم رتبتا نيست و اين قياس به تقدم زمانى است كه مع الفارق است در زمان اين گونه است كه (ما مع المتقدم زماناً متقدم زماناً) چون كه زمانش متقدم است بر آن زمان متأخر ولى در رتبه اين گونه نيست و تقدم و تاخر در رتبه به معناى عليت است و ملازم علت، علت نيست تا متقدم باشد از نظر رتبه پس در اينجا وجوب غيرى مقدمه كه ملازم و در رتبه وجوب نفسى ذى المقدمه است متقدم بر حرمت مقدمه كه متأخر از وجوب نفسى است و مشروط به ترك امتثال آن است، نمى شود.  اشكال كبروى هم اين است كه فرضاً وجوب غيرى مقدمه متقدم بر حرمت هم باشد تعدد رتبه در دفع غائله اجتماع ضدين فائده اى ندارد و آنچه كه محال است اجتماع ضدين در يك زمان واحد است چه آنها در يك رتبه باشند و چه در دو رتبه و اختلاف رتبه مشكل را حل نمى كند و نمى تواند يك فعل در يك زمان هم وجوب و هم حرمت داشته باشد ولو در دو رتبه متأخر از هم باشند مثل اينكه احدهما شرط ديگرى باشد و بگويد اگر حرام بود واجب مى شود اين هم محال است.  لهذا طبق مسلك چهارم ميان وجوب ذى المقدمه و حرمت مقدمه تعارض است و چه نجات غريق بكند چه نكند فعل عبور از مغصوب ديگر حرام نيست و حرمت براى آن قابل جعل نيست و تعارض مى شود.  اما بنابر سه مبناى اول و دوم و سوم گفته شده است كه داخل در باب تزاحم مى شود و ذى المقدمه واجب مى شود چون وجوبش اهم است و مطلق است حرمت به مقدار اشتغال به آن رفع مى شود اما حرمت در فرض عدم اشتغال به واجب اهم فعلى مى شود و در نتيجه مقدمه غير موصله حرام مى شود و مقدمه موصله واجب غيرى مى شود ـ بنابر دو مسلك دوم و سوم ـ و تزاحم مى شود مانند ساير موارد تزاحم و ميان اين حرمت هيچ منافاتى با وجوب غيرى مقدمه موصله و يا نفسى ذى المقدمه ندارد اما با نفسى، چون كه موضوعشان متعدد است و اما با غيرى، اگر قائل به وجوب مقدمه شديم زيرا كه مخصوص به حصه موصله است و حرمت چون مشروط به ترك ذى المقدمه شد مخصوص به حصه غير موصله است بنابراين تنافى و تعارضى در كار نخواهد بود و از باب تزاحم است.  شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد هر چند مشهور اين را از باب تزاحم دانسته اند ليكن صحيح آن است كه اينجا از باب تزاحم هم خارج است و نه تعارض است و نه تزاحم بلكه دو تكليف وجوب و حرمت مطلق هستند و تزاحم در جائى است كه دو تكليف متزاحم لااقل يكى از آنها مشروط به ترك ديگرى باشد ولى در اين جا هر دو تكليف مى توانند مطلق باشند ولذا تزاحم هم نيست يعنى لازم نيست ما در مدلول نهى كه حرمت است شرط عدم اشتغال به واجب اهم را اخذ كنيم بلكه چه ذى المقدمه را انجام دهيم و چه انجام ندهيم حرمت حصه غير موصله از مقدمه ثابت است و ماده و حرام مقيد است نه حرمت مثل اين كه خمرى باشد ولى مكلف خمر را نخورده كه در اين جا حرمت بوده است ولى حرام را نخورده و در حقيقت حرمت را امتثال كرده است در مانحن فيه نيز وقتى مكلف واجب اهم را امتثال مى كند حرمت حصه غير موصله از مقدمه بوده است نه اينكه كشف مى شود كه نبوده است وليكن مكلف آن حرام را انجام نداده چون كه حصه موصله را كه حرام نيست انجام داده است .  حاصل اين كه است اگر قيد در حرمت بگيريم يعنى اگر انجاء غريق كرد، اصلا حرمت غصب نداشته است ولى اگر فقط قيد را در حرام و ماده ومتعلق نهى بگيريم حرمت فعلى است ولى حرام را انجام نداده است اما چرا لازم نيست قيد را در نهى و حرمت بگيريم مى گويد چون على كل حال متعلق ماده يعنى حرام، مقيد به حصه غير موصله مى باشد زيرا كه در باب قيود حكم چه وجوب و چه حرمت گفتيم كه قيود و شرائط حكم قيد متعلق حكم هم قرار مى گيرد و متعلق هم متقيد به آن قيد مى شود و نمى تواند اوسع از حكم باشد پس در اين جا هم اگر ترك واجب و ذى المقدمه شرط در حرمت باشد قيد حرام هم مى شود و حرام و متعلق نهى هم گفتيم مقيد به حصه غير موصله خواهد شد و اين بدان معناست كه متعلق نهى و حرام على اى حال خصوص حصه غير موصله است و مطلق بودن اين حرمت و نهى كه متعلقش مقيد است ديگر منافاتى با وجوب غيرى مقدمه موصله نخواهد داشت تا لازم باشد نهى را هم به ترك ذى المقدمه مقيد كنيم و اين ديگر تقييد اضافى است و وجهى ندارد.  به عبارت ديگر امر دائر بين تقييد متعلق نهى و خود نهى نيست بلكه متعلق نهى يعنى حرام على كل حال مقيد به حصه غير موصله و فرض ترك اشتغال به واجب هست چون كه حصه موصله مقدور نيست ـ با فرض اهم بودن ذى المقدمه ـ و مشمول حرمت نيست پس خود نهى و حرمت را به اطلاقش اخذ مى كنيم و نيازى به تقييد اضافى آن نيست چون هر اطلاقى حجت است مگر اين كه مانعى باشد و اين جا مانعى نيست بنابراين در اينجا حرمت حصه غير موصله از مقدمه مطلق است مانند وجوب ذى المقدمه و مقدمه موصله اش بر خلاف موارد تزاحم بين دو واجب كه در واجبين متزاحمين هميشه نياز داريم كه ترك واجب اهم يا مساوى را شرط وجوب ديگرى اخذ كنيم چون اگر فقط قيد واجب باشد و شرط وجوب نباشد تحصيلش واجب و مطلوب مى شود كه با امر به اهم و ضد ديگر قابل جمع نخواهد بود و لذا بايستى ترك واجب اهم يا مساوى شرط وجوب شود كه همان تزاحم است ولى در حرمت اين گونه نيست و وقتى قيد حرام شد حرمت آن حرام مقيد مى تواند مطلق باشد و تنافى و تزاحمى با واجب و امر به ذى المقدمه نخواهد داشت.  پس بنابر مسلك صاحب كفايه تعارض است و بنابر سه مسلك ديگر نه تزاحم است نه تعارض و حرمت مشروط نداريم بلكه حرام مقيد است و حرمتش مطلق است پس تزاحم هم نيست و تزاحم در جائى است كه احدالتكليفين مشروط باشد البته يك استثنا ايشان بيان مى كنند كه بحث آينده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (389)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 389  ـ   سه شنبه 1392/7/2**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مورد سوم بود جائى كه واجب اهمى متوقف مى شود بر مقدمه محرمه، مثال معروف آن، انجاء غريقى كه متوقف بود بر عبور از زمين مغصوب، است بحث بود كه آيا حرمت مقدمه در اين جا مرتفع مى شود يا نه؟ آيا بين وجوب ذى المقدمه كه اهم است و حرمت مقدمه كه مهم است تزاحم مى شود يا تعارض يا هيچكدام؟  عرض شد كه طبق مبانى در باب مقدمه فرق مى كند و اگر كسى مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و صاحب كفايه را داشته باشد كه قائل به عدم امكان تخصيص وجوب مقدمه به حصه موصله باشد و اشكالات دور را قائل شد ـ كه مسلك چهارم بود ـ طبق اين مسلك بين وجوب ذى المقدمه كه اهم است و حرمت مقدمه تعارض مى شود و حرمت نمى تواند باشد نه مطلقا كه روشن است چون دو وجوب و حرمت مطلق قابل امتثال نيستند و نه مشروط به ترك ذى المقدمه چون كه حرمت، حصه غير موصله و مقرون به ترك ذى المقدمه را هم نمى تواند بگيرد چون اگر بخواهد حرام باشد وجوب غيرى روى اين نمى آيد و بايد وجوب غيرى مقيد به حصه مقدمه موصله باشد و فرض اين است كه آن هم محال است و قابل تقييد نيست پس بايد وجوب بر مطلق مقدمه باشد و حتى غير موصله را هم بگيرد ولذا حرمت مطلقا ساقط مى شود و تعارض مى شود كه اگر تكليف اهم را مقدم دانستيم حرمت ساقط مى شود و ديگر مقدمه غير موصله هم حرام نيست و اين يكى از نقوض و تالى فاسدهاى اين مبنا بود.  كه البته مرحوم ميرزا(رحمه الله) در اينجا راه حلى بيان مى كند چون براى وى مشكل بوده كه ملتزم به عدم حرمت مقدمه غير موصله شود و بطلانش براى او روشن بوده و وجدان مرحوم ميرزا(رحمه الله)دقيق بوده است لهذا در اين جا فرموده: حرمت ذاتى و اوليه مى تواند بر حصه غير موصله باشد با وجود وجوب مطلق مقدمه كه بياناتش قبلاً به تفصيل گذشت.  ايشان مى گويد حرمت چون ترتبى است و مشروط به ترك واجب اهم و ذى المقدمه، پس در طول آن است چون مشروط متأخر از شرط است و چون وجوب غيرى در رتبه وجوب نفسى و ملازم با آن است پس وجوب غيرى مقدم رتبةً مقدم است و حرمت آن متأخر است هر چند در يك زمان باشد پس در يك رتبه مجتمع نيستند و اشكال ندارد.  عرض كرديم اين مطلب نه كبراى درستى دارد و نه صغراى درست، **اولاً:** اختلاف رتبه مشكل امتناع اجتماع ضدين در زمان واحد را حل نمى كند و **ثانياً:** حرمت مشروط به ترك ذى المقدمه متأخر از وجوب غيرى مقدمه نمى شود چون كه (ما مع المتقدم رتبةً ليس بمتقدم) ولذا بنابر مسلك چهارم تعارض است و أما بنابر سه مسلك اول و دوم و سوم تعارضى در كار نيست و حرمت مى تواند بر مقدمه غير موصله باشد چون يا مقدمه اصلاً وجوب ندارد و يا اگر واجب باشد خصوص موصله اش واجب است و يا اگر مطلق هم باشد در مورد وجود مانع مانند حرمت قابل تخصيص به موصله است وبدين ترتيب تعارض رفع مى شود و لذا اصل حرمت ساقط نمى شود و تزاحم ثابت مى شود.  ليكن گفته شد كه اين جا حرمت هم ترتبى نيست و مشروط نيست بلكه مطلق است و تنها حرام مشروط مى شود يعنى متعلق حرمت، مختص مى شود به حصه غير مقرونه با واجب و متعلق نهى، شامل حصه موصله نيست چون حصه اى است كه وقتى انجام مى گيرد با ذى المقدمه انجام مى گيرد و ترك آن مقدور ـ به معنايى كه در مقيد لبى گذشت ـ نيست و على كل حال نهى شامل آن نيست زيرا كه در هر تكليفى قيد قدرت اخذ شده و قدرت هم به عدم اشتغال به واجب اهم تفسير شد و چون كه قيود حكم، قيد متعلق حكم هم هست و جائى كه حكم نيست متعلق حكم هم نيست پس حصه موصله و مقرونه به اشتغال به واجب اهم حرام نيست و خارج از اطلاق متعلق نهى و حرمت است و تنها حصه غير موصله مشمول آن است كه مى تواند حرام باشد و حرمتش هم مطلق، و لازم نيست علاوه بر آن حرمت را هم قيد بزنيم كه هم متعلق قيد بخورد و هم حرمت كه حرمت ترتبى شود كه در نتيجه لازمه اش اين است كه اگر ذى المقدمه را انجام داد بگوئيم از اول حرمتى فعلى نبوده حتى براى حصه غير موصله كه البته ثبوتا اين مشكلى ندارد ـ چنانچه بعداً شرح خواهيم داد ـ ولى اثباتا وجهى ندارد يعنى خلاف اطلاق نهى است زيرا وقتى متعلق نهى مقيد شد به حصه غير موصله، اطلاق نهى قابل اخذ است و با وجوب ذى المقدمه منافاتى ندارد نه به نحو تعارض و نه به نحو تزاحم بنابراين وجهى ندارد قيد ديگرى را هم به هيئت بزنيم و تحريم را مشروط كنيم به ترك واجب اهم يعنى كأنه امر تقييد دائر بين اقل و اكثر است و متعلق دائما مقيد است و اگر بخواهيم اضافه بر اين حكم را هم قيد بزنيم اين يك تقييد زائدى است كه اطلاق دليل نهى، آن را نفى مى كند مگر دليل خاصى بيايد البته از اين بحث يك استثنائى است كه بعد مى آيد.  از آنچه گفته شد مطلب كلى در باب تزاحم محرمات روشن مى شود كه در باب تزاحم حرمت با وجوب فرق دارد كه اگر وجوب مزاحم با تكليف اهم يا مساوى ديگرى بشود بايستى ترك اشتغال به آن تكليف ديگر شرط وجوب هم باشد و نمى تواند تنها قيد واجب باشد زيرا كه اگر وجوبش مطلق شود آن قيد كه ترك تكليف ديگر است واجب مى شود و با آن تكليف در تنافى قرار مى گيرد لهذا بايستى قيد مذكور شرط وجوب و امرهم بشود كه قبلاً خوانديد كه شرايط وجوب و امر لازم التحصيل نمى باشند.  بنابراين (شرائط وجوب واجب التحصيل نيست ولى شرائط واجب كه وجوبش مطلق باشد واجب التحصيل است) و لذا در واجب مزاحم بايد ترك واجب يا تكليف ديگر را شرط وجوب قرار دهيم تا واجب التحصيل نشود و تعارض پيش بيايد و اما در حرام اين چنين نيست و با تقييد متعلق نهى به حصه غير مقرونه و غير موصله به واجب تنافى رفع مى شود و ديگر نيازى به تقييد نهى و استفاده حرمت ترتبى نخواهيم داشت و اطلاق نهى آن را نفى مى كند  و اين مطلب مخصوص به مقدمه حرام يك واجب اهم نيست و در هر واجب و حرامى كه واجب اهم باشد چه متوقف بر فعل حرام باشد چه متلازمين باشند جارى است و در هر فعل واجبى مستلزم ارتكاب حرامى باشد مثل واجب شدن شستن مسجد به سبب نذر يا اجاره بر حائض و يا جنب كه امكان غسل و تيمم را ندارد كه اگر بخواهد مسجد را جاروب و يا بشويد بايد در مسجد مكث كند و اين فعل مكث كه  لازمه شستن است حرام است و در اين جا مسلك هايى كه در مقدمه مطرح شده را هم نياز نداريم چون مكث، مقدمه شستن نيست حال اگر واجب، اهم بود وجوبش مطلق است و حرمت از حصه توام با انجام واجب رفع مى شود واين حصه ديگر مقدور مكلف نيست اما حصه ديگرى از مكث كه مقرون با واجب نيست يعنى مسجد را شستشو نكند ولى در مسجد مكث كند بر حرمت خودش باقى مى ماند و متعلق حرمت است و حرمت آن هم مطلق است نه مشروط و ترتبى.  پس در اينجا هم در حرام دو حصه دارد يكى توام با انجام واجب است و يك حصه غير توام است كه اولى حرام نيست و خارج از اطلاق متعلق نهى است چون كه مقدور نيست و حصه غير مقرون حرام است و حرمتش مطلق است و اين حرمت مطلقه نه معارض با وجوب است و نه مزاحم با آن زيرا همين كه متعلق حرمت قيد مى خورد كافى است و تنافى رفع مى شود.  همچنين است دو حرامى كه با هم تزاحم دارند مثلاً در احرام هم تظليل حرام است و هم پوشاندن سر، حال اگر چنين شد كه اگر تظليل نكند بايد سرش را بپوشاند چون طاقت ندارد و اگر سرش را نپوشاند مجبور است تظليل را انجام دهد و چون مريض است بالاجبار يكى از اين دو حرام را مرتكب مى شود و وضعش به اين گونه است اين تزاحم دوران بين احدالحرامين است و در اين جا چه احدالحرامين اهم باشد و چه متساويين، حرمت ترتبى و مشروط نخواهيم داشت بلكه هر كدام كه انجام بگيرد اگر مقرون به ترك حرام ديگرى باشد آن حصه ديگر حرام نيست مگر اينكه حرمتش اهم باشد كه مطلقا حرام است اما اگر مقرون به عدم امتثال ديگرى يعنى ارتكاب حرام ديگر باشد حرام است و هر دو حرمت على كل حال موجود هست يعنى سرپوشاندن با تظليل حرام است و بالعكس، اضافه بر آن لازم نيست قيدى را در حرمت اخذ كنيم.  پس هر جا تكليف تحريمى بود و مزاحم شد با واجب و يا حرام ديگرى از باب تعارض و تزاحم هر دو خارج مى باشد زيرا حرمتش مطلق خواهد بود و تنها متعلق آن ـ يعنى حرام ـ اگر اهم نباشد مقيد به حصه غير مقرونه مى شود و وجهى براى تقييد حرمت علاوه بر آن نيست .  نكته ديگرى كه اين جا هست اين است كه كأنه مرحوم عراقى(رحمه الله) اين خصوصيتى كه در حرام است را متوجه شده و خواسته آن را به باب امر و وجوب هم بكشاند و ايشان بعد از اين كه امكان ترتب را ـ بر خلاف استادش صاحب كفايه ـ قبول كرده از باب اين كه حمايتى از استاد كرده باشد گفته ما نيازى به امر ترتبى نداريم بلكه اين خلاف ظاهر ادله اوامر است كه مطلق و فعلى هستند نسبت به ضدين در موارد تزاحم و اين كه يكى را مشروط به ترك ديگرى كنيم خلاف ظاهر امر است و اين قيد در آن نيامده است و قيد در متعلق امر است يعنى  در اين موارد اين گونه از دو دليل استفاده مى كنيم كه اگر چه مقتضاى اولى امر اين است كه سد ابواب عدم آن مامور به را از جميع جهات مى طلبد ولى حال كه ميان آن دو تزاحم شده است مفاد امر به مهم اين مى شود كه سد ابواب عدم فعل مهم از غير ناحيه فعل اهم شود يعنى متعلق در مثال أمر به صلاة و ازاله، سد باب عدم صلاة كه غير مقرون به ازاله است مى باشد نه عدم صلاتى كه مقرون با ازاله باشد و به سبب آن باشد و اين چنين امرى مى تواند مطلق و فعلى باشد و با امر اهم به ازاله تنافى ندارد و بدين ترتيب ميان فعليت و اطلاق هر دو امر به ضدين جمع مى كند.  به اين ترتيب تنافى و تطارد ميان آن ها از بين مى رود و حاجتى به امر ترتبى مشروط نداريم و مى فرمايد اين از ترتب اولى است و آنها امر را مشروط كرده اند ولى ما مى گوئيم امر ها مطلق است .  اين مطلب فوق ثبوتاً صحيح است ولى از نظر اثباتى عكس حرف ايشان صحيح است چون ايشان با اين بيان امر رابه نهى بر مى گرداند و در حقيقت از ترك ـ كه گفت حصصى دارد ـ نهى مى كند و اين خلاف مدلول وضعى و لغوى امر است و عنايت و مخالفتش بيش از تقييد اطلاق امر به نحو ترتب است و ترتب مونه كمترى از آن دارد بلكه اصلاً مؤنه ندارد زيرا شرط مذكور داخل در قيد است كه لبّا در هر خطابى اخذ شده است.  بنابراين مطلب مذكور در نواهى و محرمات صحيح است وليكن مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)يك مورد را استثنا كرده اند و آن جائى است كه عدم ارتكاب واجب شرط در اتصاف آن حرام به ملاك حرمت باشد كه با اشتغال به تكليف ديگر ملاك حرمت هم مرتفع مى شود و مى فرمايد در آنجا بايد عدم آن را در حرمت هم شرط بگيريم چون معنايش اين است كه اگر امتثال تكليف ديگر شود ملاكى از براى حرمت نيست كه در اين صورت خود نهى هم قيد مى خورد وليكن اين مطلب خلاف اطلاق نهى است و تا دليلى بر آن نيايد آن را اثباتاً نفى مى كنيم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (390)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 390  ـ    شنبه 6/7/1392**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در باب تزاحم حرام با يك واجب يا حرام ديگر بود در صورتى كه آن تكليف ديگر اهم يا مساوى باشد تا لازم باشد حرام قيد بخورد مثل اين كه نجات مومن متوقف بر مقدمه محرمه اى باشد يا تطهير مسجد ملازم با مكث حائض در مسجد باشد كه اهم يا مساوى با حرمت مكث است چون در مساويين هم همين طور است كه حرام مطلق نخواهد بود پس كلاً در تزاحم واجب با حرام ديگر كه آن تكليف ديگر اهم يا مساوى است گفتيم كه حرام مقيد مى شود به حصه غير مقرون به آن واجب وليكن حرمت آن فعلى بوده و مطلق است و ترتبى و مشروط به عدم اشتغال به آن واجب اهم يا مساوى نمى باشد بلكه از ناحيه اين قيد مطلق و فعلى است و اين بدان معناست كه هيچ گاه حرمت ترتبى و مشروط نخواهيم داشت و در موارد تزاحم حرام مقيد داريم و اين بالدقه از باب تزاحم خارج است كه يكى و يا هر دو تكليف در آن، مشروط به عدم اشتغال به ديگرى مى باشد زيرا كه وقتى متعلق نهى، به حصه غير مقرونه به امتثال آن واجب ديگر مقيد مى شود لازم نيست حرمت آن حرام مقيد را هم مشروط و مقيد به آن كنيم بلكه حرمت آن مطلق و فعلى است و تنها حرام مقيد است كه با همين مقدار تقييد ديگر منافات ميان دو حكم مرتفع مى شود و نيازى به تقييد حرمت نيست و اطلاق مدلول نهى اين قيد اضافى را نفى مى كند و لذا در همه موارد تزاحم حرام با واجب اهم يا مساوى، نه تنها تعارض ندارند بلكه تزاحم هم ندارند و اين مطلب بر خلاف باب واجبات است كه در آنها اين گونه نيست زيرا گرچه متعلق مقيد شده است لكن قيود حكم، قيد متعلق نيز هست و بنابراين بايد اطلاق خود وجوب هم قيد بخورد زيرا اگر وجوبش مشروط نباشد و مطلق باشد و تنها قيد واجب باشد تحصيل قيد واجب، واجب مى شود يعنى ترك اهم، واجب مى شود و با أمر به اهم تعارض حاصل مى شود و لذا بايد آن را قيد وجوب هم قرار دهيم تا تحصيلش واجب نشود زيرا كه شرط وجوب واجب التحصيل نيست و اين مطلب در مبحث گذشته روشن شد.  شهيد صدر(رحمه الله) در ذيل اين بحث يك مورد را استثنا كرده است و فرموده است در جايى كه ترك آن واجب شرط اتصاف ملاك حرام باشد كه اگر واجب را امتثال كرد فعل مفسده اى ندارد در اين صورت عدم اشتغال به آن واجب شرط حرمت هم خواهد بود و حرمت ترتبى و مشروط به ترك واجب مى شود كه از باب تزاحم است.  در مثال غصب، ترك واجب أهم ـ نجات غريق ـ در ملاك مفسده دخيل نيست يعنى بازهم مفسده غصب در فعل غصب محفوظ است ليكن چون كه مصلحت نجات غريق اهم است حصه موصله از آن حرمت ندارد ليكن در جايى كه فعل حرامى كه مزاحم يا واجب است از قبيل اهانت و عدم احترام به مومن باشد و گفته شود كه اگر مكلف مشغول به امتثال آن واجب شود اصلاً اهانت به مومن حاصل نمى شود در اين صورت ترك آن واجب شرط اتصاف مى شود كه اگر نماز نخواند و بلند نشود اهانت كرده است اما اگر مشغول به نماز خواندن است كه فريضه و واجب است اصلاً اهانت از آن متنزع نمى شود.  پس جايى كه ترك واجب سبب اتصاف فعلى به مفسده باشد حرمت ترتبى است كه اگر مكلف به آن واجب اشتغال پيدا كند ملاك حرمت هم ديگر نيست و حرمت فعلى نمى شود مانند جايى كه خمر در خارج نباشد كه حرمتش ديگر فعلى نيست نه اينكه خمر موجود است ليكن مكلف آن را نخورده است كه حرمت شرب خمر فعلى است ليكن حرام شكل نگرفته است.  بنابراين هرجا كه فعل آن واجب اهم يا مساوى رافع ملاك حرمت باشد و تركش شرط اتصاف حرام به ملاك باشد در اين جا حرمت هم مقيد مى شود چون وقتى فعل واجب شكل مى گيرد ديگر موضوع و ملاك حرمت هم نيست و حرمت اصلاً فعلى نشده است.  ايشان مى گويد در نتيجه حرمت ترتبى ثبوتاً معقول بوده  و داخل در باب تزاحم مى شود ليكن اين خلاف عالم اثبات است و نياز به دليل خاص دارد زيرا اگر ما باشيم و اطلاق دليل حرمت و نهى چون علم نداريم كه ترك آن واجب دخيل در اتصاف هست يا نيست لهذا به اطلاق نهى اخذ مى كنيم و اطلاق نهى تام است و حرمت ترتبى را در عالم اثبات نفى مى كند مگر اين كه دليلى بيايد كه بر آن دلالت كند.  در اين جا بحثى است در رابطه با اين كه ايشان ثبوتاً حرمت ترتبى را قبول كرد و فرمود فقط اثباتاً نيازمند دليل هستيم و حال آن كه ممكن است گفته شود ثبوتا هم معقول نيست و حتى در موردى كه اشتغال به واجب رافع ملاك باشد و عدم آن شرط اتصاف حرام به مفسده و ملاك باشد باز هم حرمت حصه مقرونه به ترك واجب ـ كه قيد حرام است ـ مطلق است و حرمت قابل تقييد نيست و دو بيان براى اين مطلب قابل ذكر است.  **بيان اول:** كه اين بيان مبنى بر نكته اى است كه ايشان در باب واجب مشروط گفتند كه آيا واجب مشروط معقول است يا نيست و برگشت به واجب مقيد مى كند و شرط قيد مراد است نه اراده ـ چنانچه مرحوم شيخ انصارى(رحمه الله) و برخى ديگر گفته اند ـ در آن جا شهيد صدر(رحمه الله)بيانى داشتند كه در عالم جعل و اعتبار، مجعول اعتبارى مى تواند مشروط باشد و مُنشا كه امرى اعتبارى است ـ نه انشاء كه فعل حقيقى است ـ مى تواند مشروط باشد و اگر آن شرط در خارج فعلى شد مجعول هم فعلى مى شود و شارع قضيه شرطيه را جعل مى كند وليكن روح حكم كه اراده و كراهت و حب و بغض است و مبادى حقيقى احكام را تشكيل مى دهند امور تكوينى هستند و مشروط و تعليقى بودن نسبت به آنها معنى ندارد و شارع يا اراده دارد كه اراده وى فعلى است و اگر ندارد كه نيست و حال آن كه وجدانا اين اراده را دارد ولهذا حكم را قبل از تحقق شرط آن در خارج جعل و انشاء مى كند و اصلاً در زمان تحقق شرط در خارج ممكن است غافل يا جاهل به آن باشد و اراده ديگرى در نفس شارع يا قانونگذار ايجاد نمى شود پس شارع مثلاً از مستطيع حج را مى خواهد و همين الان اراده وى به آن تعلق دارد و اين بدان معناست كه به لحاظ روح حكم واجب مشروط به واجب مقيد بر مى گردد و شرط قيد در مراد است نه در اراده چنانچه مرحوم شيخ(رحمه الله) و برخى ديگر آن را اختيار كردند.  ليكن شهيد صدر(رحمه الله)اين مطلب فوق را آنجا قبول نكردند و اشكالاتى كردند و ايشان وجه ديگرى را ذكر كرده و فرمودند چون ما وجداناً در موارد تكاليف مشروط اراده فعلى داريم و مولا وجداناً حج را على تقدير استطاعت دوست دارد و مى خواهد، ايشان اين را به اراده جامع برگردانده و گفتند اراده فعلى كه وجدانى است متعلق به جامع بين فعل جزاء يا عدم شرط است يعنى اراده مولا اين گونه است كه مكلف يا مستطيع نشود يا اگر مستطيع شد حج انجام دهد يعنى جامع بين عدم شرط يا فعل جزاء على تقدير تحقق شرط را مى خواهد و اين اراده اى كه وجداناً فعلى است اراده اى است كه متعلق به جامع است كه اين اراده قبل از تحقق شرط ـ يعنى استطاعت ـ فعلى است كه بعد از اين كه شرط در خارج محقق شد و شارع توجه كند در آن وقت اراده روى جزاء مى رود و الا اين محبوبيت و اراده بر جامع باقى مى ماند و بدين ترتيب هم وجوب مشروط نسبت به جزاء على تقدير تحقق شرط درست مى شود و هم فعلى بودن اراده شارع كه منشأ جعل واجب مشروط است توجيه مى شود  حال در اين جا مى گوييم كراهت و بغض نيز همين گونه است يعنى همچنان كه در واجب مشروط اراده مولا فعلى است در حرمت مشروط هم كراهتش ـ كه امر تكوينى است ـ فعلى است ليكن جامع در بغض و كراهت مبغوض نيست بلكه مجموع و مقيد مبغوض است يعنى مبغوض فعل حرام مقرون به تحقق شرط است كه همان حصه مقيده است و تصرف در غصب كه مقرون با نجات غريق نيست مبغوض مولا است و اين بدان معناست كه در كراهت و مبغوضيت كه مبادى و روح حرمت است شرط حرمت قيد مبغوض و حرام است و متعلق كراهت و مبغوضيت مقيد است و در مانحن فيه مولا، حصه غير مقرونه به واجب اهم يا مساوى را مبغوض مى دارد و بغضش هم فعلى است و قيدى ندارد نه اين كه فعل حرام على تقدير تحقق شرط مبغوض مى شود زيرا كه اين به معناى نبودن كراهت و بغض است كه خلاف وجدان است بلكه مانند اراده و محبوبيت كراهت و مبغوضيت هم در نفس شارع فعلى است وليكن خود فعل مقرون به تحقق شرط مبغوض است.  بنابراين حرمت مشروط به لحاظ مبادى و روح حكم معقول نيست ولى در اراده تصوير دارد به اين نحو كه اراده فعلى به جامع تعلق بگيرد و وقتى بخواهد به جزاء بالخصوص تعلق بگيرد بايد شرطش فعلى شده باشد تا از جامع به فرد سرايت كند ولى در حرمت اين گونه نيست چون كه بغض به مجموع و فعل مقيد تعلق گرفته و بغض و كراهت مشروط معقول نمى باشد و ديگر اطلاق اثباتى نهى به لحاظ مُنشأ و مجعول اعتبارى حرمت اثر و نقشى ندارد زيرا كه مى دانيم روح و مبادى حرمت مطلق است .  اين بيان صحيح نيست زيرا كه: **اولاً:** ما در آن بحث گفتيم كه درست است كه در باب واجب مشروط اگر هم اراده به جامع خورده باشد ولى جامع منجز نيست چون تا كه روح حكم توسط انشا و يا اخبار مورد تصدى و محركيت مولاقرار نگيرد بر عهده مكلف ثابت و واجب نمى شود و اين جزء دوم ركن تحقق حكم است كه مولا آن مراد را بر عهده عبد گذاشته باشد و تصدى به تحصيل آن داشته باشد و جايى كه مولا اين تصدى و محركيت را نكرده باشد هر چند محبوبيت هم در نفس مولى باشد، عقل نمى گويد كه بايد عبد آن را انجام بدهد و جايى حكم شكل مى گيرد و مورد حكم عقل به لزوم اطاعت است كه تصدى به تحصيل آن مراد شده باشد البته در حدود تصدى نه بيشتر از آن; لذا گفته شد جامعى كه متعلق اراده فعلى است مورد تنجز نيست چون آنچه كه مولا به آن امر كرده و تصدى تحصيل آن را نموده است امر به جزاء در فرض تحقق شرط و به نحو قضيه تعليقى است و امر به جامع نكرده است پس مقدار تحريك و تصدى مولا به اندازه امر به جزا بر فرض ترك شرط است و لذا گفتند مقدارى كه منجز مى شود انجام جزا على تقدير تحقق شرط است نه آن جامع ولذا اگر مقدمات مفوته قبل از تحقق شرط وجوب وجود داشته باشد و شرط، در اتصاف دخيل باشد واجب التحصيل نمى باشد با اين كه اگر جامع منجز باشد واجب مى شود همچنين اگر جامع مذكور واجب و منجز باشد لازم است مكلفى كه نمى تواند جزا را على تقدير تحقق شرط انجام داده و امتثال كند وليكن مى تواند شرط را منتفى كند بر او لازم است مانع از تحقق آن شود مثلاً مى توانند نگذارد استطاعت در مثال حج حاصل شود ليكن با اين كه قطعاً واجب نيست كه ترك استطاعت كند و اين دليل بر آن است كه مجرد اراده در تحقق حكم و وجوب اطاعت كافى نيست.  ايشان آنجا، اين مطلب فوق را گفتند و توضيح دادند و اين توضيح در اين جا هم مى آيد كه اگر شارع زجر و حرمت مولوى را مشروط كند محركيت و تصدى را مشروط به تحقق آن شرط كرده است و حرمت تعليقى و ترتبى مشروط قرار داده است كه تنها در صورت تحقق شرط ترك فعل حرام را مى خواهد هر چند مبغوضيت آن مطلق باشد و لازمه اش آن است كه ترك قيد و شرط را قبل از تحقق آن حتى نسبت به كسى كه بعد از تحقق آن شرط قادر بر ترك آن حرام نيست نمى خواهد و اين معقول است يعنى همانگونه كه در واجب مشروط جامع را اراده كرده وليكن محركيت مولوى مشروط است نه مطلق در حرمت مشروط به تحقق شرط نيز مجموع را مبغوض و كراهت دارد تنها در فرض تحقق شرط، ترك آن را طلب مى كند و مولا در فرض عدم تحقق آن شرط تصدى و تحريك به ترك نكرده است مانند جايى كه اصلاً موضوع حرمت ـ مانند خمر ـ در خارج وجود نداشته باشد و مولا از ايجاد آن منع نمى كند هر چند على تقدير وجودش كسى او را به خوردن آن مجبور كند و اين معقول است.  **ثانياً:** قبلاً در اصل برگشت دادن اراده مشروط به اراده جامع هم اشكال كرديم و گفتيم آن وجدان هم درست نيست كه مولا بالفعل به جامع اراده داشته باشد بلكه علم به اراده دارد كه اگر بعداً تشنه شد آب را مى خواهد و به آن شوق پيدا مى كند و در مبغوضيت هم همين طور است و واقعاً فرق هست بين شرائط اتصاف به ملاك حرمت و مفسده و شرائط تحقق يعنى فرق است بين جايى كه حصه مقرونه به واجب مفسده داشته باشد ليكن به جهت اهميت مصلحت واجب حرام نباشد و بين جايى كه آن حصه اصلاً مفسده نداشته باشد بنابراين اشكال مذكور وارد نمى باشد.  **بيان دوم:** اين است كه ممكن است كسى بگويد جعل حرمت ترتبى مشروط در اينجا لغو است يعنى شارع هر چند مى تواند نهى و حرمتش را مشروط به عدم اشتغال به واجب كند ولى اين كار لغو محض است و وجهى ندارد كه محركيتش را مشروط كند و حال اين كه آنچه كه حرام و مبغوض است، حصه غير مقرونه است كه تحريم و مبغوضيت مطلق اين حصه هيچ منافاتى با واجب ندارد بنابراين كسى مى تواند بگويد از باب لغويت ثبوتاً حرمت مشروط به ترك واجب حتى در موردى كه ترك آن واجب شرط اتصاف باشد معقول نيست .  پاسخ اين بيان ـ كه ظاهرش دخل قدرت در ملاك است كه محركيت را محدود و مشروط مى كند همان گونه كه گفته شد  و با حرمت مطلقه آن حصه فرق عملى دارد چنانچه كه اشاره شد ـ اين است كه چنين حرمت ترتبى و مشروطى لغو نيست و يكى از آثارش تعدد نيز عقاب است كه اگر حرمت مشروط باشد و ترك واجب شرط اتصاف حرام به ملاك باشد و مكلف واجب را ترك كرد و حرام را انجام داد در اين جا دو عقاب مى شود چون دو ملاك را بر مولا تفويت كرده است هم واجب را انجام نداده و ملاكش تفويت شده است و هم حرام را انجام داده و مفسده اش را ايجاد كرده است; كه قادر بوده هر دو ملاك را براى مولا تحصيل كند زيرا اگر واجب را انجام مى داد هم مصلحت آن حاصل بود و هم مفسده حرمت نبود اما جايى كه ترك واجب شرط اتصاف نباشد و تنها قيد حرام باشد و از باب عدم قدرت بر حصه مقرونه به واجب حرام نباشد در اين صورت احدالملاكين على كل حال بر مولا فائت است به جهت تضاد ميان آنها و ربطى به مكلف ندارد و در آنجا به لحاظ عالم انشا اگر چه باز هم هر دو تكليف را عصيان كرده است ولى يك عقاب بيشتر ندارد چون عقاب، به لحاظ عصيان و تفويت ملاكات است ـ چنانچه قبلاً گذشت ـ و فائده دوم اين است كه اگر ترك تكليف ديگر شرط اتصاف حرام باشد در اين صورت قدرت در حرام قدرت شرعى خواهد بود كه قابل مزاحمت با تكليف ديگرى كه قدرت در آن عقلى است نمى باشد حتى اگر آن حرام اهم باشد و در نتيجه آن تكليف ديگر مطلق خواهد بود و حرمت مشروط و ترتبى مى شود و به عبارت ديگر اگر ترك اشتغال به واجب شرط اتصاف حرام به ملاك باشد و قدرت در آن واجب عقلى باشد قبلاً ذكر شد كه تكليف مشروط به قدرت عقلى مقدم است بر مشروط به قدرت شرعى هر چند اهم باشد .  بنابراين حرمت ترتبى مى تواند ثمرات اين گونه داشته باشد و لغو نمى باشد و حق با شهيد صدر(رحمه الله)است كه فرموده است در صورت دخالت ترك واجب در اتصاف حرام به مفسده حرمت ترتبى و مشروط مى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (391)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 391  ـ   دو شنبه 8/7/1392**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مورد چهارم بود كه آيا داخل در تزاحم است و ترتب و امر ترتبى در او معقول است موارد و اجتماع امر و نهى است بنابر جواز اجتماع و نبودن مندوحه مثل نماز در مكان مغصوب كه هم به عنوان غصب حرام است و هم به عنوان نماز واجب است و اين بحث به تفصيل مى آيد كه اجتماع امر و نهى محال است يا ممكن است كه يك فعل مجمع دو عنوان باشد كه به يك عنوان واجب باشد و به عنوان ديگر حرام، و اين دو عنوان در يكجا جمع شود.  برخى قائل به جواز شده اند و برخى قائل به امتناع شده اند اگر قائل به امتناع شديم و گفتيم نمى شود يك فعل به يك عنوان واجب باشد و به يك عنوان حرام قهراً دليل وجوب و دليل حرمت تعارض مى كنند و واجب غير حصه حرام مى شود و غصب مثلاً از موانع صحت صلاة مى شود اما اگر كسى قائل به جواز شد و گفت در مبادى امر و نهى تعارض نيست و مى شود مولا عنوانى را اراده و واجب كند و عنوان ديگرى را نهى كند و هر دو در يكجا جمع شوند مثلاً عنوان صلاة به نحو صرف الوجود واجب مى شود هر چند كه مصداق آن كه در مكان مغصوب است به عنوان غصب حرام باشد لهذا برخى قائل به جواز اجتماع شده اند و مى گويند امر و نهى هر كدام به يك عنوان خورده و در مبادى حكم ميان آنها تعارضى نيست.  حال اگر مندوحه هم در كار باشد نه تعارض است و نه تزاحم، چون تعارض در مبادى است و بنابر جواز در مبادى تنافى نيست و تزاحم هم نيست چون امر به نماز امر به صرف الوجود است و صرف وجود هم با وجود مندوحه ومصداق ديگر در غير غصب مقدور خواهد بود و مكلف مى تواند برود بيرون غصب و نماز بخواند پس امر به صلاة مطلق هم مى باشد و لازم نيست آن را به نحو ترتب مشروط به عصيان حرمت غصب بكنيم چون قادر به امتثال هر دو مى باشد و چون قادر است پس امر قيدى نمى خورد و همچنين نهى هم قيدى نمى خورد چون تقييد آنها در باب تزاحم از باب عدم قدرت و عدم امكان امتثال هر دو بود و لذا اگر خارج از مكان مغصوب نماز خواند هم واجب را امتثال كرده و هم از حرام اجتناب كرده و اگر در مكان مغصوب نماز خواند حرمت را عصيان كرده ولى واجب را امتثال كرده است ـ بنابر جواز اجمتاع ـ پس با وجود مندوحه نه تزاحم است و نه تعارض .  اما اگر مندوحه در كار نبود و جاى ديگرى براى نماز خواندن نداشت اين جا بحث شده است كه وقتى مكلف مندوحه نداشت و جوازى هم باشيم قطعاً اين حرمت اگر اهم باشد موجب مى شود كه دليل واجب اطلاقش ساقط باشد چون اگر هر دو مطلق باشند اين طلب دو كارى است كه مكلف قادر بر هر دو آن ها نيست و به لحاظ منتهى تنافى ايجاد مى شود و تعارض مى شود و لذا اطلاق امر قطعا ساقط است مانند ساير موارد تزاحم اما آيا اصل امر هم ساقط مى شود؟ يا نحو مشروط و مترتب بر عصيان حرمت مى تواند امر به صلاة باقى باشد و عمل مجزى و صحيح باشد؟ يعنى مى تواند امر مقيد و مشروط داشته باشد كه از باب تزاحم مى شود و يا نمى تواند; البته اگر حرمت مساوى هم باشد و قدرت در آن عقلى باشد يعنى ملاك آن فعلى باشد على كل حال باز هم همين گونه است كه امر به آن واجب مساوى بايد مشروط و ترتبى باشد.  حاصل بحث اين است كه در جايى كه مندوحه نيست و خارج از فعلى كه مصداق عنوان حرام است نمى توان واجب را انجام داد و حرمت هم اهم است آيا امر به صلاة ساقط مى شود يا به نحو مشروط و ترتبى باقى است و نماز از باب تزاحم صحيح است بنابر جواز اجتماع نه امتناع آن، چون كه معناى امتناع تنافى در مبادى و مستلزم تعارض است.  مرحوم ميرزا(رحمه الله) گفته است اين جا هم تزاحم معقول نيست و از باب تزاحم خارج است و نه فقط اطلاق امر ساقط مى شود بلكه اصل امر هم ساقط مى شود و تعارض مى شود و در مقابل، ديگران گفته اند تزاحم و امر ترتبى معقول است به اين نحو كه مولا بگويد اگر فعل غصب را انجام مى دهى و عصيان مى كنى با حركت صلاتى آن را انجام بده و مى تواند صلاة در غصب ماموربه باشد و صحيح واقع شود.  دليل مرحوم ميرزا(رحمه الله) همان وجهى است كه در مورد دوم در تزاحم واجبى  مقدم با واجب اهمى كه زماناً مؤخر است ذكر كرد در آنجا فرمود كه امر ترتبى به واجب مقدم بر فرض ترك واجب موخر ممكن نيست چون با وجوب حفظ قدرت براى اهم منافات دارد و ترتب ميان وجوب حفظ قدرت و واجب غير اهم ممكن نيست و آن نكته را اين جا مى آورد و در اين جا هم مى گويد امر به صلاة كه مطلق نمى شود و روشن است و به نحو مشروط هم امر به عصيان حرمت غصب نمى شود چون كه عصيان غصب يا با خود حركت صلاتى مى شود و يا با ضدش مانند مشى در معضوب حال اگر بخواهد وجوب مشروط شود به اين نحو كه اگر غصب كردى صلاة را انجام بده اين غصب يا به خود حركت صلاتى است يا به  ضدش است و أولى تحصيل حاصل است  و دومى هم طلب ضدين مى شود و جامع غصب را هم اگر شرط وجوب كند هر دو محذور را دارد و اين همان نكته اى است كه در باب حفظ قدرت فرمود و گفت حفظ قدرت براى تكليف دوم با واجب متقدم منافات دارد چون حفظ قدرت يا به خود آن واجب از بين مى رود كه اخذش تحصيل حاصل است يا با ضدش كه طلب جمع ضدين است و جامع را هم اگر شرط كند هر دو محذور را دارد .  پس بنابر جواز هم در صورت عدم مندوحه تزاحم و امر ترتبى به صلاة ممكن نيست اين وجهى است كه ايشان در تقريرات ذكر مى كند كه جوابش روشن است زيرا كه **اولاً:** در بحث جواز دو مبنى است يك دسته قائل به جوازند چون تعدد عنوان را موجب تعدد معنون مى دانند كه بنابر اين مبنا در حقيقت ما دو فعل داريم; يكى حركت صلاتى است و ديگرى غصب است و مثل نماز و نگاه به اجنبيه در حال نماز است و اين جا هم در باب اجتماع امر و نهى گفته شده است كه تعدد عنوان موجب تعدد معنون است هر چند در يكجا با هم جمع شده و متلازمين باشند حال اگر فعل حرام مستلزم تحقق واجب باشد كه از بحث خارج است و امر ترتبى به آن واجب هم نمى شود كه قبلاً گذشت اما اگر مستلزم نبود مانند فعل غصب كه مى شود بدون نماز انجام گيرد مولا مى تواند بگويد اگر غصب كردى نماز بخوان و امر به حصه خاصى از لازم مى كند يعنى اگر يكى از متلازمين حرام باشد مى تواند امر ترتبى به لازم فعل حرام بخورد اگر اعم باشد و اين مانند امر به ازاله على تقدير ترك نماز است كه ترك نماز لازم أعم از ازاله است و چون كه معنونها يعنى متعلق امر و نهى دو شيىء هستند مانند ساير موارد تزاحم مى شود البته كه هر گاه دو عمل باشد مثلا مكث در مكان غصب است و حركات صلاتى لازمه مكث است و اين ها متلازم با هم هستند و مكث كه غصب است ممكن است با غير حركت صلاتى هم باشد و لازم اعم است.  پس اگر دو عنوان را دو چيز و داراى دو معنون متلازم دانستيم مانند ساير موارد تزاحم مى شود و مشروط شدن امر به صلاة به ارتكاب غصب نه محذور امتناع را دارد و نه محذور تحصيل حاصل يا جمع بين ضدين و اين مطلب طبق اين مبنا در جواز اجتماع روشن است.  بعضى ديگر كه قائل به جواز هستند گفته اند تعدد عنوان حتى اگر موجب تعدد معنون هم نشود باز هم اجتماع امر و نهى بر آنها جايز است چون متعلق تكاليف عناوين است و در عالم جعل تكليف دو عنوان هر كدام معروض يك حكم خواهند شد و نفس تعدد عنوان كه يكى به نحو صرف الوجود مامور به باشد و ديگرى منهى عنه كافى است از براى جواز اجتماع و طبق اين مبنا چون معنون يكى است ممكن است مرحوم ميرزا(رحمه الله)بگويد كه غصب يا به خود نماز است كه امر به آن مشروط به غصب تحصيل حاصل است و يا به ضدش اش كه جمع بين ضدين است.  **ثانياً:** بنابر وحدت معنون هم مطلب ايشان تمام نيست زيرا كه اگر شرط چنين باشد كه اگر نماز خواندى نماز بخوان اين تحصيل حاصل است يا اگر مشى كردى نماز بخوان اين جمع بين ضدين است اما امر به نماز مشروط به جامع غصب ممكن است ـ همانگونه كه در مورد دوم گذشت ـ يعنى امر مى كند كه اگر جامع غصب را خواستى بياورى در ضمن نماز بياور و جامع غصب كه شرط مى شود صرف الوجود است نه مطلق الوجود لهذا شرط شدن آن مستلزم شرط شدن هر دو حصه آن نيست تا تحصيل حاصل و يا جمع بين ضدين لازم آيد همانگونه كه در مورد دوم گذشت و در اينجا ديگر محذور اجتماع امر و نهى را هم نداريم زيرا كه قائل به جواز هستيم البته در اينجا بحث قصد قربت اگر واجب عبادى باشد مطرح مى شود كه با انجام فعل مبغوض و محرم نمى توان قصد قربت كرد و اين بحث ديگرى است كه در جايى كه واجب توصلى باشد قصد قرب لازم نيست و يا اگر مكلف غافل يا جاهل به حرمت باشد قصد قربت هم از او مى آيد، .  پس اگر جامع غصب شرط شد قيديت جامع موجب قيد شرط فرد نماز نمى شود تا تحصيل حاصل لازم آيد و محذور اجتماع امر و نهى هم در كار نيست زيرا كه فرض جواز اجتماع و كفايت تعدد عنوان شده است.  بنابراين بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله) در اينجا تمام نمى شود حتى اگر در مورد دوم تمام باشد زيرا كه در آنجا قائل به امتناع اجتماع بوديم كه اگر عم حفظ قدرت و تعجيز بنفس فعل واجب متقدم محقق شود از آنجا كه حرمت انحلالى است آن فعل حرام مى شود و ديگر نمى شود واجب باشد حتى به نحو ترتب بر مشروط بر خلاف اينجا كه بحث در فرض قول به جواز اجتماع است و حرمت غصب هر چند انحلالى است و حركت صلاتى حرام مى شود وليكن امر چون به عنوان صرف وجود صلاة تعلق گرفته كه عنوان ديگرى است تعدد آن از براى جواز كافى است و به فرد سرايت نمى كند ولهذا در مورد دوم هم گفتيم كه محذور امتناع اجتماع محذور ديگرى است و مبنى بر امتناع اجتماع و سرايت حرمت و وجود به يك شيىء است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (392)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 392  ـ   سه شنبه 9/7/1392**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مورد چهارم از مواردى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) در آن قائل به عدم امكان ترتب و تزاحم شده اند، بود ـ كه موارد اجتماع امر و نهى است بنابر جواز اجتماع ـ ايشان وجهى را براى عدم امكان تزاحم و امر ترتبى ذكر كرده بودند كه آن را رد كرديم و گفتيم كه تعدد عنوان چنانچه موجب تعدد معنون است، در اين صورت مثل باقى موارد تزاحم است و اين جا قطعا ترتب ممكن است چون دو عنوان و دو معنون داريم كه با هم تلازم دارند و يكى كه حرام است أعم است يعنى وقتى حركت صلاتى را انجام مى دهد غصب هم مى شود ولى غصب با غير صلاة هم تحقق مى يابد و مى شود مولا به ملازم امر كند على تقدير ارتكاب آن حرام مانند ساير موارد تزاحم.  اما اگر مبناى جواز اجتماع كفايت تعدد عنوان باشد كه مبناى ديگر جواز است زيرا عنوان متعلق امر و نهى است نه معنون و در رفع تنافى و امتناع چون احكام كه روى عنوان است در مبادى، امتناعى نيست و مى ماند محركيت امر و نهى كه با ترتبى بودن أمر آن هم رفع مى شود ولى ايشان مى گويد امر ترتبى در اينجا ممكن نيست چون معنون واحد است كه اگر غصب بخواهد شرط امر به صلاة قرار بگيرد يا به خود حركت صلاتى است ـ كه تحصيل حاصل است ـ و يا به ضدش كه جمع بين ضدين است ـ و هر دو محال است و جامع هم اگر باشد هر دو اشكال را داراست و عرض شد اين نكته اى كه ايشان آن را در مورد دوم ذكر كرد در اين جا نمى آيد زيرا كه شرطيت جامع به نحو صرف وجود است و به افراد آن سرايت نمى كند و تحقق جامع مستلزم تحقق فرد ماموربه نيست تا تحصيل حاصل باشد پس قابل امر است بله اجتماع امر و نهى و واجب و حرام در يك فعل مى شود ليكن فرض اين است كه ما جوازى شديم و تعدد عنوان را براى جواز اجتماع كافى دانستيم البته در ذيل مورد دوم اشكال مى كرديم و مى گفتيم كه عدم حفظ قدرت اگر عين فعل واجب متقدم باشد اشكال مى شود كه فعل واجب حرام مى شود چون حرام انحلالى است و آنجا گفتيم اگر كسى امتناعى باشد اين مشكل كه اشكال ديگرى است وارد مى شود در اين جا فرض بر اين است كه ما جوازى شديم پس از آن نظر هم اشكالى نيست و شرطيت جامع غصب انحلالى نيست و وقتى جامع را به نحو صرف وجود شرط كرد معنايش اين نيست كه آن حصه مامور به را شرط كرده باشد تا تحصيل حاصل لازم آيد و اين روشن است .  شهيد صدر(رحمه الله) بيان ديگرى را اضافه مى كند نصرتاً للميرزا و آن اين كه امر به صلاة بر تقدير غصب دو شكل تصوير دارد; شكل اول اين است كه مثلاً وقتى گفته مى شود **(اذا غصبت فصل)** يعنى مشروط به تحقق غصب به مركب صلاة امر مى كند كه مشتمل بر اصل و جامع حركت در غصب هم مى باشد و شكل دوم اين است كه يك وقت امر به مركب صلاة نمى كند بلكه به خصوصيت صلاتيت آن حركت امر مى كند يعنى به تقيد حركت به صلاة بودن امر مى كند و مى گويد **(اذا غصبت قيّده بالصلاتية)** يعنى به جزء دوم مركب صلاة كه خصوصيت و تقيد است امر مى كند.  تصوير دوم، اشكال تحصيل حاصل را ندارد چون تقيد غير از مقيد است و تقيدش خارج از غصب است كه شرط شده است ولى اين خلاف ظاهر دليل صلاة است زيرا صلاة اسم تقيد نيست بلكه اسم مجموع مركب و مقيد است پس نمى شود از دليل امر چنين امر ترتبى را استفاده كرد و مدلول دليل واجب عنوان صلاة است كه شامل ذات حركت غصب نيز مى باشد البته نه به عنوان غصب بلكه با عنوان صلاة و صلاة اسم مركب از آن حركت و خصوصيت صلاتيت است و اين بدان معناست كه يك امر ضمنى هم به ذات حركت غصب تعلق بگيرد در صورتى كه تحقق آن شرط اين امر است پس بلحاظ شرط امر ضمنى تحصيل حاصل خواهد بود كه محال است و به لحاظ جزئش تحصيل حاصل مى شود و اينجا جزئش جامع است چون وقتى مركب صلاة ماموربه شد صلاة هم شد قيام، قعود و سجود و جامع، جزء صلاة هم مى شود پس امر ضمنى به جامع هم خواهد خورد و چون شرط است، جامع را هم در وجوب صلاة شرط كردى كه وجوب ضمنى در ضمن آن دارد .  پس اگر امر و وجوب فقط متعلق به تقيد باشد خلاف ظاهر است و قابل استفاه از دليل امر نيست و اگر بخواهد ظاهر حفظ شود بايد امر به مركب باشد كه ضمن آن امر به ذات حركت غصب است  و اين چنين امر ضمنى تحصيل حاصل مى شود و اين محال است.  جواب اين مطلب را هم به دو شكل مى دهند.  جواب اول اين است كه امر ضمنى متعلق به جامع ضمنى است كه محركيتش هم ضمنى است ولى جامعى كه شرط شده است جامع استقلالى است و تحققش مستلزم تحقق جامع ضمنى نيست پس تحصيل حاصل لازم نمى آيد.  جواب دوم اين است كه اساساً در باب اوامر نكته اخذ مقدوريت در تكاليف عرفاً و استظهاراً دفع لغويت است زيرا كه تكليف به غير مقدور و يا تحصيل حاصل لغو است و اين لغويت در امر به مركب مشروط به تحقق يك جزء آن نيست و اين لغويت در جايى است كه كل آن مركب ماموربه حاصل باشد تا لغو باشد اما اگر كل ماموربه موجود نبود هر چند جزئش موجود بود امر به ايجاد آن مركب لغو نيست نه عرفاً و نه عقلاً پس اصل نكته شرطيت مقدوريت بيش از اين مقدار نيست و اطلاق دليل واجب، شامل امر ترتبى به صلاة مشروط به غصب مى شود و محذورى ندارد .  بنابراين تزاحم در موارد اجتماع امر نهى بنابر جواز اجتماع معقول است البته اگر واجب عبادى باشد و قصد قربت در آن لازم باشد در صورت جهل يا غفلت از حرمت، ممكن خواهد بود كه آن بحث ديگرى است و عرفا از نظر امتناع ـ كه امتناعى نشديم ـ مشكلى ندارد و از نظر محركيت هم لغويتى در كارنيست چه به تقيد امر كند و چه به مقيد، و هر دو يكى است و هيچ كدام نزد عرف لغو نيست پس امر مشروط به مقيد صلاتى كه حركت در مغصوب جزئش است لغويتى ندارد و تزاحم بنابرجواز معقول است و اين يكى از وجوه فتوايى مشهور است كه فتوا داده اند نماز در مكان مغصوب جهلاً صحيح است چنانچه خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (393)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 393  ـ   شنبه 1392/7/13**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تنبيه سوم در اين مورد بود كه آيا باب تزاحم كه خارج از باب تعارض بوده و على القاعده است در واجبات ضمنى هم جارى است يا خير؟ يعنى اگر دو تكليف ضمنى با هم قابل جمع نبودند مثل دو تكليف استقلالى خواهند بود و بين دو دليل آن دو واجب ضمنى تعارض نخواهد بود و هريك مشروط به ترك ديگرى يا يكى مطلق و ديگرى مشروط و فعلى خواهد بود مانند تزاحم اهم در دو واجب استقلالى و يا در واجبات ضمنى تزاحم جارى نيست و ميان دو دليل تعارض مى شود؟ مثلاً مكلف در نماز يا بايد قيام كند و ركوع و سجود ايمائى انجام دهد و يا بنشيند و ركوع و سجود كند كه در اين جا قادر نيست بر جمع بين اين دو جزء نماز حال در اينجا هم مثل موارد تزاحم، تخيير و دو وجوب ضمنى مشروط به ترك ديگرى على القاعده ثابت مى شود يا اينكه امر ساقط مى شود؟  ظاهر كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله) اين است كه در اين جا هم تزاحم جارى است و مثال هايى از همين واجبات ضمنى را ذكر مى كند ولى صحيح اين است كه در واجبات ضمنى تزاحم معقول نيست و اگر بين دو واجب ضمنى تمانع بوجود آمد، بين دليل امر به اين جزء با آن جزء تعارض خواهد شد و بايد قواعد باب تعارض را اجرا كرد و اين كه چرا تزاحم در واجب ضمنى معقول نيست بيانات مختلفى دارد كه به چهار بيان بر مى گردد.  **بيان اول:** اين است كه وجوب ضمنى وجوب مستقلى نيست و ضمن وجوب استقلالى جعل مى شود و لذا بعضى اصل وجوب ضمنى را انكار كرده اند يعنى وجوب ضمنى وجوب تحليلى است و وقتى امر به مركب مى شود عقلاً مى گويند هر جزء هم يك امر ضمنى دارد و اين تحليل عقل است كه مى گويد امر به مركب منحل مى شود به اوامر ضمنى به اجزاء ، ولى اين امر ديگرى غير از همان امر واحد استقلالى به مركب ـ كه مجموع الاجزاء است ـ نيست و شارع وجوب مركب را بر مجموع قرار داده است كه اگر مقدور نباشد ـ  چه همه اجزائش و چه بعض اجزائش معيناً يا مخيراً ـ در اين صورت آن مركب مقدور نيست و قهراً وجوبش ساقط مى شود و مجالى براى امر ترتبى و تزاحم ميان وجوبات ضمنى ديگر نخواهد بود و اگر بخواهد وجوبى باقى باشد امر استقلالى ديگرى مى خواهد كه دليل ديگرى لازم دارد و از امر به مركب قابل استفاده نمى باشد ولذا در بحث فقه به اين نكته توجه مى دهند: كه هر جا شارع به مركبى امر كرد و آن مركب ممكن نبود امر به مركب ساقط است بله، در بحث نماز چون آمده است كه «الصلاة لاتترك بحال» مى گويند امر ديگرى به ساير اجزاء ثابت مى شود اما در روزه اگر مثلاً تا ظهر مى تواند روزه بگيرد نمى گويند بايد تاظهر بگيرد پس امر به باقى، تكليف ديگرى مى خواهد و تا دليل خاص بر آن نيايد امر به مركب ساقط است و از باب تزاحم خارج است.  اين بيان فوق به روشنى ثابت مى كند در باب واجبات ضمنى تزاحم معقول نيست و وقتى مكلف قادر نبود هر دو جزء را انجام دهد يعنى مكلف قادر به انجام مركب نيست و امر به مركب امر به غير مقدور است و مثل جائى كه همه اجزاء غير مقدور است آن وجوب ساقط است.  **بيان دوم:** نظر به ملاك مى كند و مى گويد اين دو جزئى را كه نمى تواند هر دو را جمع كند قهراً در تحقق ملاك آن مركب واجب دخيل مى باشند حال اين دو جزء يا هر دو مطلقاً دخيل در ملاكند حتى در حال عجز از انجام آنها يعنى قدرت در آن ها عقلى است پس تا انجام نگرفته ملاك مركب انجام نمى گيرد و يا يكى از اين دو در حال عجز در ملاك دخيل نيست و ديگرى دخيل مى باشد و يا هر دو اين گونه اند كه در حال عجز و عدم قدرت هيچكدام دخيل نيستند و يا جامع و احدهما دخيل در ملاك مى باشند; اگر هر دو در ملاك دخيل هستند مطلقاً، قهراً امر به مركب ساقط مى شود چون ملاك امر قابل تحصيل نيست زيرا دخالت جزء مشروط به حال قدرت نيست بلكه اگر در حال عجز هم نباشد ملاك حاصل نيست و اين جا درست است كه بر احدهما قادر است ولى با احدهما ملاك حاصل نمى شود پس اصل وجوب ساقط مى شود و اما اگر يكى مطلقا دخيل است بايد معيناً به آن جزء با اجزاء ديگر امر بخورد و در اين صورت باز هم تزاحم نيست و يك امر است به مابقى اجزاء با جزئى كه دخالتش در ملاك مطلق است و اگر هر دو مشروطند به اين كه مقدور باشند و در فرض تزاحم هيچكدام در ملاك دخيل نمى باشد و در غير اين صورت در ملاك دخيل هستند در اين صورت هر دو وجوب ضمنى ساقط مى شوند و امر به خصوص ما بقى از اجزاء تعلق مى گيرد و اگر جامع موثر در ملاك باشد باز يك امر به مابقى اجزا و جامع بين آن دو جزء تعلق مى گيرد پس در هيچ فرضى تزاحم و دو امر ترتبى در كار نيست بلكه اصل وجوب مركب ساقط مى شود و يا اگر باشد يك وجوب است كه به يكى از آن دو جزء معيناً و يا به جامع تعلق گرفته است و از باب تزاحم خارج است.  **بيان سوم:** وقتى در باب تزاحم دو تكليف مشروط به ترك ديگرى مى شوند يا هر دو يا يكى مشروط مى شود اگر ديگرى اهم باشد و آن يكى مطلق، اين مطلب در باب واجبات ضمنى تالى فاسدى دارد و آن اين است كه اگر امر ضمنى را مشروط نكنيم كه تزاحم نمى شود و مكلف نمى تواند هر دو را انجام دهد و محال است و اگر آنها را مشروط به ترك ديگرى كرديم معنايش اين مى شود كه اين شرط در امر ضمنى به قيام و امر ضمنى به ركوع اخذ شده است كه اگر در نماز قيام نكردى ركوع واجب مى شود و اگر ترك  سجود يا ركوع اختيارى كردى قيام واجب مى شود و چون كه بايد شرط امر ضمنى در امر استقلالى هم شرط شود چرا كه امر ضمنى جعل مستقلى ندارد در نتيجه بايد ترك هر يك از قيام، ركوع و سجود اختيارى را در امر استقلالى به مركب اخذ كنيم و اين معنايش اين است كه در امر استقلالى هر دو شرط را اخذ كنيم و نتيجه اين مى شود كه اگر ترك كردى قيام و يا ركوع و سجود اختيارى را، مركب واجب است يعنى در امر ضمنى به قيام ترك قيام هم شرط خواهد شد و در امر ضمنى به ركوع و سجود ترك ركوع و سجود اخذ خواهد شد كه اين تناقض و محال است ـ عكس تحصيل حاصل ـ زيرا كه محال است مشروطاً به ترك فعلى، به آن فعل امر بشود.  **بيان چهارم:**  در باب تزاحم نكته صحت تزاحم همان بحث امكان ترتب است كه سبب مى شود دو امر هريك مشروط به ترك ضد ديگر باشند و اين طلب جمع بين ضدين نخواهد بود بلكه جمع بين ضدين نيست و جمع بين طلبين مشروطين است يعنى حتى اگر مكلف هر دو را ترك كرد و هر دو وجوب ترتبى فعلى شوند باز هم چون هر دو مشروط به ترك ديگرى هستند اقتضاى جمع بين ضدين را ندارند و فرق است بين جمع طلبين مشروطين كه ممكن است و طلب جمع بين ضدين كه محال است و مشروط شدن هر امرى به ترك ديگرى، جمع بين ضدين نخواهد بود و اين مطلب در اوامر ضمنى معقول نيست بلكه در آن هميشه به طلب الجمع بين ضدين بر مى گردد چون اگر امر ضمنى هم مشروط شود به ترك جزء ديگر در فرض ترك هر دو جزء امر به مركب فعلى خواهد شد كه طلب جمع بين آن دو جزء را در بردارد و اين محال است و از باب جمع بين طلبين نيست بلكه طلب مركب و جمع بين آن دو جزء متضاد است.  پس نكته عدم تعارض بنابر امكان ترتب، عدم استلزام طلب جمع بين ضدين است كه در اوامر ضمنى به طلب جمع بين ضدين برگشت مى كند و محال است و تعارض مى شود اين ها بيانات چهارگانه اى است براى اثبات اين كه در اوامر ضمنى تزاحم معقول نيست چون ترتب ميان آنها معقول است.  باقى مى ماند شبهه اى كه در اينجا مطرح شده است و آن اين كه كسى بگويد اين اشكالات يعنى عدم جريان تزاحم در واجبات ضمنى در صورتى است كه متعلق امر را ذات مركب قرار دهيم ولى اگر بياييم قيد قدرت را كه در خطابات هم اخذ شده است قيد اجزاء قرار دهيم و بگوئيم المقدور من الاجزاء ماموربه است نه مركب از همه اجزاء پس ما يكون مقدوراً ماموربه خواهد بود و هر قدر از آن كه مقدور باشد واجب است و در نتيجه در جايى كه بين دو جزء از اجزاء مركب تضاد ايجاد شود همان امر متعلق به المقدور من اجزاء المركب باقى مى ماند و ديگر ساقط نمى شود تا تعارض باشد و در اين صورت نياز به امر ديگر نداريم زيرا كه اگر همه اجزاء و قيود مركب مقدور باشد به همه امر تعلق گرفته و واجب مى شود و اگر مثلاً نه جزء از ده جزء مركب مقدور بود امر، به آن نه جزء تعلق گرفته است چون المقدور من الاجزاء منطبق بر آن نه تا است و اگر بين دو جزء يا قيد، تزاحم و تضاد شكل بگيرد هر يكى مشروط به ترك ديگرى مقدور خواهد بود يعنى ساير اجزاء با احد الجزئين المقدور است كه واجب خواهد بود و در نتيجه تزاحم را خواهيم داشت و بدين ترتيب نيازى به امر ديگر و دليل خاص نخواهيم داشت و بيانات چهارگانه گذشته هم دفع مى شود زيرا:  بيان اول كه مى گفت بايد وجوب مركب ساقط شود در صورتى است كه متعلق مركب از ذات اجزا باشد اما اگر متعلق ما هو المقدور از اجزاء مركب باشد هميشه يك امر بر اين عنوان است كه حتى اگر يك جزء از مركب مقدور باشد همان امر و وجوب باقى خواهد ماند.  بيان دوم هم دفع مى شود چون معنايش اين است كه ملاك در مقدور از اجزاء است به هر اندازه كه باشد پس همان مقدار مامور به است.  بيان سوم هم دفع مى شود كه مى گفت تناقض پيش مى آيد و امر به جزء، مشروط به ترك آن لازم مى آيد كه محال است زيرا كه ذوات اجزاء مركب مامور به نمى باشد بلكه مامور به مقدار مقدور از آنها است كه اين واجب مطلق است و مشروط به شرطى به جزء مقدور بودن اجزاء نيست و جامع احدالجزئين چون كه مقدور است مصداق المقدور من الاجزاء قرار گرفته و واجب مى شود و امر ديگرى لازم نمى باشد .  بيان چهارم نيز دفع مى شود يعنى طلب جمع بين ضدين هم لازم نمى آيد زيرا كه آن در صورتى است كه امر به ذوات جزئين تعلق گرفته باشد و در اين فرض امر به ماهوالمقدور خورده است كه منطبق بر جامع واحدهما است پس كليه بيانات گذشته دفع مى شود و نتيجةً مكلف هر كدام از دو واجب ضمنى را انجام دهد مامور به است ـ همانند موارد تزاحم ـ اين شبهه هم جواب هاى روشنى دارد.  **جواب اول:** اينكه دليل مركب، امر را به ذات مركب از اجزاء زده است نه المقدار المقدور  من المركب واين تغيير متعلق امر و واجب مركب است و اين دليل خاصى مى خواهد و اگر اين تصرف نشود بيانات قبلى وارد مى شود و اخذ قيد قدرت در تكليف به معناى تقييد اجزاء مركب و تغيير آن نيست بلكه به معناى عدم ثبوت وجوب در موردى است كه مجموع آن مركب مقدور نباشد و سقوط تكليف در آن مورد و اختصاص تكليف به جايى است كه كل آن مركب مقدور باشد نه اين كه وجوب مطلق باشد و متعلق تغيير كند و عنوان المقدور من المركب باشد كه عنوان بسيطى است و بر يك جزء هم صادق است چنانچه همه اجزاء ديگر غير مقدور شود.  به عبارت ديگر اين چنين تصرفى تغيير واجب است نه وجوب به شرط قدرت و بر خلاف صريح متعلق امر و وجوب است و دليل خاصى مى خواهد زيرا آنچه كه متعلق امر است مركب از ذات اجزاء و مجموع آنها است نه جامع مقدور از آن ها كه عنوان ديگرى است و آن مركب با غير مقدور شدن هر جزء غير مقدور شده و امر و وجوبش ساقط خواهد شد و تعلق امر به جامع مقدور از اجزاء هم مانند امر به باقى وجوب ديگرى است و دليل خاصى مى خواهد.  **جواب دوم:** اين است كه اساساً ادله اوامر ضمنيه ارشادى بوده و ظهور در امر تكليفى ندارد بلكه ظهور در امر وضعى دارد و مدلولش ارشاد به جزئيت يا شرطيت است و شرطيت و جزئيت احكام وضعى هستند كه مى توانند اطلاق داشته و در صورت عجز هم ثابت باشند  و اين موجب تعارض مى شود چنانچه توضيح خواهيم داد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (394)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 394  ـ  دوشنبه 1392/7/15**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در عدم جريان تزاحم در واجبات ضمنى بود و تقريباتى  براى عدم جريان تزاحم در آنها ذكر شد چون واجب ضمنى در ضمن واجب استقلالى جعل شده است و يك وجوب بيشتر نيست كه متعلق مركب است و مركب وقتى مقدور نشد چه همه اجزائش مقدور نباشد و چه بعض اجزائش على التعيين مقدور نباشد و چه برخى اجزائش على التخيير مقدور نباشد امرش ساقط است و مابقى، امر و دليل ديگرى مى خواهد و مجالى براى تزاحم نخواهد بود و سه تقريب ديگر هم گذشت.  گفتيم ممكن است در اين جا شبهه اى ايراد شود كه قدرت را كه شرط در تكليف گرفتيم بياييم واجب ضمنى را هم مقيد به مقدور از مجموع اجزاء كنيم و بگوئيم قدرت كه شرط عام در تكاليف است در باب مركبات المقدور من الاجزاء ماموربه مى شود يعنى اگر قدرت را به ذات مركب بزنيم ذات مركب مقدور نيست و امرش ساقط مى شود ولى بگوئيم همان امر اول كه به مركب خورده است به المقدور من الاجزاء تعلق مى گيرد و يا از ادله اوامر ضمنى اين را بفهميم كه ناظربه فرض قدرت و مقدوريت است و نسبت به موارد عجز و عدم قدرت اطلاق ندارد مثلاً كسى بگويد كه ظاهر اوامر ضمنى و مدلول مطابقى آنها تكليف است نه ارشاد به جزئيت و تكليف مخصوص به موارد مقدوريت است بنابراين جزئيت را مخصوص كنيم به فرض قدرت و در فرض عدم قدرت به اطلاق امر به مركب اخذ كنيم پس اگر جزئى مقدور نشد جزئيتش ساقط مى شود  و اگر احدهما مقدور باشد جامع چون مقدور است جزئيت براى احدهما على تقدير  ترك ديگر باقى مى ماند كه همان نتيجه تزاحم خواهد بود و باز همان امر اول باقى مى ماند به ماهو المقدور و در نتيجه گفته مى شود كه تزاحم در باب واجبات ضمنيه هم درست مى شود.  عرض شد كه اين شبهه تمام نيست زيرا كه اولاً: اين نوع تقييد نيز دليل خاص مى خواهد و اين هم بدون دليل خاص ثابت نمى شود و على القاعده نيست چون قدرت كه شرط تكليف شد معنايش اين است كه جائى كه مركب مقدور نيست امر و وجوب نيست و مفاد شرطيت قدرت در تكاليف اين است اما اين كه متعلق امر را تغيير دهيم و از ذات مركب به المقدور من اجزاء مركب تغيير دهيم اين تبديل دليل خاص مى خواهد و اين كه قبلا گفتيم كه وقتى قيدى در وجوب اخذ مى شود در واجب هم ثابت مى شود چون كه قيود حكم قيود متعلق آن هم مى شود به اين معناست كه متعلق و واجب هم در صورت عجز اطلاق ندارد نه اين كه در مدلول لفظ مركب مقدور اضافه شود و مركب از اجزاء به مركب از ماهو المقدور من الاجزاء عوض شود يعنى نمى توانيم قبل از تركيب و توحيد اجزاء در مركب المقدور من مجموعها را اخذ كنيم بلكه قدرت بعد از تركيب مركب از اجزاء به آن اضافه مى شود كه مى گويد اگر آن مركب مقدور باشد واجب است و الا واجب نيست و وجوبش ساقط است و اين روشن است پس شرطيت قدرت در تكاليف اقتضاى چنين تغييرى در متعلق را ندارد.  بيان دوم هم كه گفته شده است اوامر ضمنى  مخصوص صورت قدرت است اين هم صحيح نيست زيرا كه مدلول اول مطابقى آنها أمر ارشادى است كه نسبت به فرض عجز هم اطلاق دارد و در فرض عجز هم اوامر ارشادى يعنى جزئيت و شرطيت ثابت است و در نتيجه امر به مركب ساقط است ثانياً: اوامر ضمنى ارشادى هستند و ارشاد به جزئيت و شرطيت است و شرطيت و جزئيت در فرض عجز نيز قابل ثبوت است و بحث تزاحم و ترتب در آنها جارى نيست  و اين ها قابل اطلاق هستند حتى در صورت عجز و مثل اوامر تكليفى نيستند كه بگوئيم نسبت به صورت عجز اطلاق ندارند تا قواعد باب تزاحم اعمال شود و در حال عجز هم مى تواند باشد و امر به مركب ساقط مى شود و وجوب ماعدا ، دليل ديگر مى خواهد و چنانچه كسى دو امر ضمنى را مخصوص به فرض مقدوريت كند بازهم در جائى كه يكى از دو جزء مقدور است تعارض است چون اطلاق دليل جزئيت و شرطيت هر يك مى گويد كه آن مطلق است زيرا هريك فى نفسه مقدور است و ميان آنها تعارض و تساقط مى شود .  اين كه بگوئيم احدهما جزء مى شود اين هم دليل خاص مى خواهد چون قدرتى كه اخذ شده است قدرت فى نفسه است لذا در اين جا تعارض مى شود و اگر كسى هم جمع عرفى كند كه جامع جزء مى شود اين هم بعد از فرض تعارض است و ربطى به باب تزاحم ندارد.  ثالثاً: چنانچه قبول كنيم امكان استفاده جزئيت جامع يا امر به مركب المقدور من مجموع الاجزاء را علاوه بر اين كه اين جمع عرفى در باب تعارض است نتيجه اش اين است كه شما يك امر وحدانى تصوير كرديد به المقدور من مجموع الاجزاء و خواسته ايد بدون احتياج به دليل خاص بر وجوب مابقى از دليل امر به مركب و يا اوامر ضمنى اين چنين جامعى را استفاه كنيد و بگوئيد اجزاء و قيود مركب در جائى كه مقدور هستند جزء هستند و در جائى كه يكى مقدور است مابقى مقدور و واجب است و در جايى كه مجموع دو جزء مقدور نباشد ولى احدهما مقدور باشد جامع  آنها مقدور و جزء است و اين يك امر واحد است كه مصداقش عوض مى شود و ليكن نتيجه اش جريان تزاحم در اوامر ضمنى نيست بلكه وحدت امر و واجب را درست كرده ايم و امر مركب به عنوانى خورده است كه هم بر تمام مركب براى قادر صدق مى كند و هم براى عاجز بر باقى صدق كند و هم براى كسى كه براحدهما و سائر اجزاء قادر است بر آن هم صدق كند و نياز به تعدد جعل نداريم و با يك جعل واحد هم معقول است ليكن اين مطلب  به تزاحم ربطى ندارد زيرا كه: اولاً: اين تزاحم نيست بلكه وحدت امر است و در تزاحم دو امر داريم يكى امر به ازاله مثلاً ديگرى امر به صلاة منتها يكى يا هر دو مشروط به ترك ديگرى به نحو ترتب است اما در اين جا يك امر است كه به عنوان واحدى خورده است كه مصاديقش متغير مى شود مانند نماز در خانه و مسجد و بازار و ثانياً : احكام و مرجحات باب تزاحم در آن جارى نيست چون جريان آنها متفرع بر وجود دو امر است كه بگوئيم مثلاً اگر در احدهما قدرت عقلى باشد و در ديگرى شرعى وجوبش ارجح و مطلق مى باشد و همچنين احكام و مرجحات ديگر مثل تقديم اهم يا ماليس له البدل و يا اسبق زمانا و هيچ يك از اين احكام در اين جا جارى نيست اما ترجيح مشروط به قدرت عقلى بر شرعى در اين جا جارى نيست به خاطر اين است كه در آن فرض شده قدرت در ملاك دخيل است و در فرض عجز ديگر آن جزء لازم نيست و الا اگر قدرت در هر دو جزء عقلى باشد و عجز رافع ملاك نباشد امر ساقط مى شود و اگر در احدهما چنين باشد امر به آن جزء مى شد تعييناً و جزء ديگر مامور به نخواهد بود اصلاً ضس امر به جامع معنايش اين است كه قدرت در هر دو شرعى است و وقتى شرعى شد ترجيح به اهميت هم ديگر معنى ندارد چون مرجح اهميت در جائى است كه هر دو ملاك فعلى باشند و قدرت در آنها عقلى باشد و ترجيح به ماليس له البدل همه جا ندارد چون قبلاً گفتيم كه اين مرجح برگشت مى كند يا به ترجيح مشروط به قدرت عقلى كه در اينجا نيست و يا ترجيح به احتمال اهميت كه آن هم در اينجا نيست و ترجيح به اسبق زماني هم در اينجا معنى ندارد چون اگر منظور اسبق زمانى خود وجوب است در اينجا يك واجب و وجوب بيشتر نيست و تعدد وجوب نداريم و اگر مقصود اسبقيت فعل واجب باشد اگر چه در اينجا ممكن است واجب ضمنى قيام مثلاً قبل از سجود باشد ولى اسبقيت از نظر فعل هم مرجح نيست چنانچه گذشت و كسى هم آن را قبول كند در اين جا به درد نمى خورد چون فرض اين است كه جامع احدالجزئين جزء شده است و مقدوريت به جامع اضافه شده است نه به احدالجزئين و در ترجيح و اسبقيت فعل واجب گفته مى شود كه چون فعل متقدم هميشه مقدور است لهذا امرش مطلق خواهد و اين خلف است و لازمه اش در اينجا تعيين جزء اسبق و تعلق امر به مركب مشتمل بر آن است و جزء متأخر اصلاً ديگر امرى ندارد حتى اگر اسبق قيام را - در مثال- ترك كند.  بنابراين احكام باب تزاحم در واجبات ضمنى به هيچ وجه درست نيست و عدم قدرت بر بعضى از واجبات ضمنى داخل در باب تعارض است و ربطى به باب تزاحم ندارد نه موضوعاً و نه حكماً. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (395)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 395  ـ  سه شنبه 1392/7/16**  بسم الله الرحمن الرحيم  تنبيه چهارم در مساله و نزاع معروف بين محقق ثانى (رحمه الله) و بعضى از اصوليين است با اين توضيح: در جائى كه تزاحم بين واجب موسع و مضيق شود مثل ازاله نجاست و تطهير مسجد و وجوب نماز اگر اول وقت باشد كه وقت نماز موسع است ولى ازاله فورى بوده و وقتش مضيق است در اين جا بحث شده است كه اگر مكلف واجب فورى را ترك كرد و مشغول نماز شد و حال اين كه اول وقت است و مى توانست ازاله كند و بعد نماز بخواند آيا صحت اين نماز به امر ترتبى نياز دارد و در باب تزاحم داخل است يا خير؟ زيرا كه براى مكلف امر به ازاله بصورت مطلق است ولى اگر عصيان كرد و نماز خواند و نماز با امر ترتبى درست مى شود؟ يا مى توانيم بگوييم كه به امر ترتبى نيازى نيست و همان امر به جامع نماز موسع شامل فرد نماز در زمان وجوب فورى ازاله هم مى شود و به عبارت ديگر آيا اين جا هم از باب تزاحم است كه در زمان ازاله به امر ترتبى نيازمند باشيم يا اين كه همان امر مطلق كافى است و هيچ كدام از دو امر در اين جا مشروط نمى شوند و هر دو مطلق باقى مى مانند و همانگونه كه تعارض نيست ـ چون مى تواند هر دو را امتثال كند ـ تزاحم هم نيست چون هر دو مطلق هستند.  محقق ثانى (رحمه الله) اين مطلب را انتخاب كرده است كه اين نماز صحيح است و مشمول اطلاق امر موسع اول است و چنين دو امر مطلقى با هم تنافى ندارند ولى مرحوم ميرزا (رحمه الله) فرموده است كه اين امر موسع، مقيد مى شود به جامع بين افراد واقع در غير زمان واجب مضيق و شامل فرد مزاحم با واجب مضيق نمى شود و فردى كه در اين زمان بخواهد انجام شود مشمول امر مطلق نيست بلكه امر ترتبى مى خواهد و نمى شود امرش مطلق باشد چون اين فرد از نماز كه در زمان واجب مضيق است با واجب مضيق تضاد دارد و اگر امر به آن مطلق باشد مستلزم طلب ضدين است لهذا نيازمند امر ترتبى هستيم كه اگر قائل به امتناع ترتب شديم اثرش در اين جا ظاهر مى شود كه آن نماز صحيح نخواهد بود.  براى مطلب مرحوم ميرزا (رحمه الله) وجوهى ذكر شده است كه چرا امر موسع نمى تواند اين فرد را شامل شود و بايد مقيد به ماعداى فرد مزاحم با واجب معلق باشد و بياناتى وجود دارد با توجه به مبانى مختلف در باب اطلاق و تقييد و در باب واجب معلق و در باب وجوب تخييرى كه همه آن وجوه به تفصيل در آخرين جهت از جهات بحث ترتب گذشت و تمامى آن تقريبات در آنجا آمد و پاسخ داده شد كه هيچ يك از آنها درست نبود و صحيح مطلب مرحوم محقق ثانى(رحمه الله) است لذا به آنجا مراجعه شود.  **تنبيه پنجم:** مطلبى را مرحوم ميرزا (رحمه الله) در باب تزاحم گفته است و خواسته موردى را از باب تزاحم خارج كند و داخل در باب تعارض كند و آن جايى است كه امر به اهم غير منجز باشد و مكلف به آن علم نداشته باشد مثلاً به نجاست مسجد علم نداشته باشد يا به وجوب تطهير و ازاله نجاست ـ كه مثلاً اهم است ـ  علم نداشته باشد و نماز بخواند و سپس كشف شود كه مسجد نجس بوده وازاله و تطهير آن واجب اهم بوده است در اين صورت نماز باطل خواهد بود و از تزاحم خارج شده و در باب تعارض داخل مى شود مانند موارد اجتماع امر و نهى بنابر امتناع و جهل به غصبيت يا حرمت كه نماز باطل بوده و اعاده و يا قضا لازم دارد مرحوم ميرزا (رحمه الله) در اين جا مى فرمايد حتى بنابر امكان ترتب، نماز باطل است اما بنابر عدم امكان ترتب روشن است كه نماز باطل است چون امر ندارد اما چرا بنابر امكان ترتب نماز باطل است و امر ترتبى معقول نيست؟ چون امر ترتبى مشروط به عصيان امر به اهم است و عصيان اهم موضوع و مشروط فعليت امر ترتبى است در صورتى كه **اولاً:** با فرض جهل به اهم و جود اصل مؤمّن عصيان آن محقق نمى شود يعنى با فرض جهل معذّر به اهم عصيان آن ديگر ممكن نيست بنابراين شرط امر ترتبى حاصل نمى شود و چون شرطش حاصل نمى شود جعل امر ترتبى هم ـ كه شرطش ممكن نيست ـ لغو و محال است و **ثانياً:** چون كه مكلف عالم به امر اهم نمى باشد احراز موضوع امر ترتبى كه عصيان اهم است ممكن نيست در نتيجه فعلى شدن امر ترتبى قابل احراز نيست و جعل خطابى كه قابل احراز نيست لغو است  لذا بعد از آن كه كشف شد كه امر اهمى فعلى بوده است نماز كه غير أهم بوده و انجام گرفته ماموربه نبوده و باطل است زيرا كه فاقد امر مطلق بوده چون كه با امر مطلق به اهم ـ كه واقعاً بوده است ـ قابل جمع نيست و امر مشروط و ترتبى  هم نبوده چون در حق جاهل امر مشروط ترتبى هم لغو است پس مى شود مثل موارد اجتماع امر و نهى بعد از كشف حرمت مانند كسى كه جهلاً در جاى غصبى نماز خوانده باشد و بعد علم به غصبيت پيدا كند كه بنابرامتناع، نمازش باطل است و در باب تزاحم داخل نبوده بلكه از موارد تعارض و ارتفاع امر است پس بايد هر دو امر در باب تزاحم داخل باشند تا ترتب و تزاحم ممكن باشد.  **اشكال:** اين بيان مرحوم ميرزا (رحمه الله) تمام نيست بلكه صحيح آن است كه **اولاً:** در اين جا امر مطلق به مهم نيز ثابت است بنابراين نه تعارض است و نه تزاحم، يعنى حتى بنابر امتناع و استحاله ترتب هم ـ تا چه رسد به امكان ترتب ـ مى گوييم امر به نماز در صورت عدم علم به وجوب ازاله فعلى و مطلق است و **ثانياً:** اگر از مطلب اول هم تنزل كرده و فرض كنيم كه امر مطلق به مهم ممكن نيست، امر ترتبى به آن بنابر امكان ترتب بى اشكال است.  پس دو مطلب داريم يكى اين كه در اين جا امر مطلق ممكن است و نيازى به ترتب و مشروط كردن امر نيست و لذا قائلين به استحاله ترتب هم مى توانند در اين جا بگويند كه امر هست و از تعارض و تزاحم هر دو خارج است و ديگر اينكه بر فرض عدم امكان امر مطلق به هر دو، امر ترتبى به مهم معقول و ممكن است.  **اما مطلب اول:** نكته آن، مطلبى است كه قبلاً عرض شد كه تنافى بين احكام يا به لحاظ مبدأ و عالم اراده و كراهت است يا به لحاظ منتهى و محركيت به امتثال، زيرا كه در عالم مبادى تكاليف مبدأ امر و نهى با هم در يك فعل جمع نمى شوند و اجتماع ضدين است لهذا مولا نمى تواند فى نفسه و با قطع نظر از امتثال مكلف به يك فعل، هم امر كند و هم از آن نهى كند ولهذا باب اجتماع امر و نهى بنابر امتناع از اين باب است يعنى امتناع در مبادى دو حكم است و اين تنافى در مبادى است كه موجب تعارض دليل امر و نهى مى شود و در جائى كه اين تنافى است دو حكم، جعل نمى شود چه مكلف عالم به حرمت باشد و چه جاهل به آن، يعنى در تنافى در مبادى علم و جهل مكلف نقشى در رفع تنافى و تعارض ندارد زيرا كه تنافى و محذور امتناع در خود تكوين و شكل گيرى آن دو حكم در نفس مولى است و ربطى به مكلف و عالم امتثال وى ندارد.  اما نوع ديگر از تنافى، كه در مبادى نيست و در منتها است در جايى است كه متعلق دو حكم جداى از هم و متعدد باشند مانند موارد وجوب  ازاله و نماز كه در يك موضوع و يك فعل نيستند ليكن از آنجا كه غرض از جعل حكم محركيت و امتثال است  اگر مكلف نتواند در مرحله امتثال هر دو حكم را امتثال كند جعل آن دو حكم لغو و يا قبيح خواهد شد يعنى قدرت و امكان انبعاث شرط در جعل حكم است و لهذا گفته مى شود بنابر امتناع ترتب به لحاظ منتهى در جائى كه امتثال هر دو تكليف براى مكلف مقدور نباشد اين جا هم تنافى و تعارض ميان آنها شكل مى گيرد ليكن اگر قائل به امكان ترتب شديم اين تنافى به لحاظ منتهى رفع مى شود كه همان موارد تزاحم است ولهذا تنافى به لحاظ مبادى در اينجا نيست و قياس آن به باب اجتماع امر و نهى وجهى ندارد.  حال مى گوييم كه با تحليل روشن مى شود كه اصلا اين تنافى در منتهى در جايى است كه هر دو حكم متزاحم و اصل و منجز باشد اما  اگر يكى از آنها واصل و منجز نباشد امر به ديگرى به شكل مطلق ممكن مى شود چون نكته تنافى در منتهى اخذ قدرت در تكليف است كه اگر قدرت در تكليف شرط نبود و تنها عقلاً شرط در تنجز تكليف بود در اين صورت هر دو حكم مطلق بودند لهذا مثل مرحوم امام(رحمه الله) در باب تزاحم قائل به اطلاق هر دو امر هستند اما كسانى كه قدرت را در تكليف شرط مى دانند اگر كه دو ضد به شكل مطلق واجب باشند تكليف به غير مقدور است اما اگر يكى از آن دو و يا هر دو مشروط به عصيان يا ترك ديگر شود و بنابر امتناع ترتب بازهم محال و تعارض است وليكن بنابر امكان ترتب امر ترتبى مقدور و از تعارض خارج مى شود و ـ به بياناتى كه در شرح ترتب و تزاحم گذشت ـ تنافى در منتهى ميان آن دو رفع مى شود لهذا بايد به اين نكته رجوع كنيم و ببينيم اين نكته به چه اندازه اقتضا دارد شرطيت قدرت و امكان انبعاث را و در اين رابطه دو بيان بود:  **بيان اول:** حكم عقل به لزوم قدرت و امكان انبعاث است زيرا كه عقل به قبح امر به غير مقدور حكم مى كند.  **بيان دوم:** كه اين بيان يك نكته استظهارى بود كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى فرمود كه اوامر ظهور دارند در محركيت و اين مخصوص به مورد امكان انبعاث است.  حال مى گوييم كه در موارد عدم وصول اهم هيچ يك از اين دو بيان فوق تمام نيست زيرا امر به اهم چون منجز نيست اقتضاى امتثال را ندارد و مكلف به طرف آن نمى رود لهذا مانعى ندارد كه امر به مهم فعلى و مطلق باشد و همچنين قبحى ندارد بلكه داراى كمال حسن هم مى باشد كه منشأ مى شود واجب مهم تفويت نشود.  و بيان دوم هم كه نكته استظهارى است در اينجا جارى نمى شود زيرا كه مقصود از بعث و تحريك در باب تكاليف تحريك بالفعل نيست و الا نبايد تكاليف در موارد عصيان و يا نسيان و يا جهل فعلى باشند كه قطعاً چنين نيست بلكه مقصود تحريك اقتضايى است كه در فرض عدم تنجز هم محفوظ است وليكن چون اقتضاى امتثال اهم را ندارد امر به مهم مى تواند فعلى و مطلق باشد زيرا كه مى تواند محرك به امتثال واجب مهم باشد ولغو نبوده بلكه لازم است يعنى در مرحله امتثال، تنافى ميان آن دو رفع شده است بنابر اين نه حكم عقل و نه استظهار عرفى اقتضا ندارد كه امر به مهم در فرض عدم وصول واجب مزاحم مطلق نيست لهذا بنابر امتناع ترتب هم مى تواند امر به مهم مطلق باشد تا چه رسد بنابر امكان ترتب و وجهى ندارد كه از اطلاق امر به مهم در فرض عدم تنجز اهم دست بكشيم ولذا برخى از قائلين به امتناع ترتب مثل صاحب كفايه نيز در فقه به اينجا كه مى رسند حكم به صحت نماز در صورت جهل به وجوب اهم مى كنند.  **أما مطلب دوم:** اين كه در اينجا امر ترتبى نيز ممكن است و ممتنع نيست چون كه در بحث ترتب گفتيم كه در امر ترتبى لازم نيست عصيان اهم را شرط قرار دهيم بلكه مى شود امر ترتبى مشروط به ترك واجب اهم يا مساوى باشد بلكه صحيح همين است كه شرط، ترك واجب مزاحم باشد نه عنوان عصيان آن و ترك فعلى كه محتمل است واجب اهم باشد قابل احراز است و مشكلى ندارد و از آنچه گذشت موارد ذيل مشخص مى شود.  1ـ  در موارد عدم وصول يكى از دو تكليف متزاحم وجوب تكليف ديگر ـ حتى اگر غير اهم باشد ـ مطلق است و مشروط و ترتبى نيست.  2ـ  بنابر امتناع ترتب نيز در موارد عدم وصول يكى از دو تكليف متزاحم تكليف ديگر فعلى است و با هم تعارض ندارند بلكه تعارض بنابر امتناع ترتب مخصوص به فرض وصول هر دو تكليف است.  3ـ امر ترتبى به تكليف غير اهم نيز در اين موارد معقول است و محال يا لغو نيست زيرا كه شرط، ترك واجب اهم است نه عصيان آن وليكن به جهت عدم احتياج به آن امر به مهم مطلق است يعنى آنچه كه به مقتضاى شرطيت قدرت شرط در تكليف است عدم وصول تكليف مزاحم و يا ترك آن در فرض وصول است نه مطلقا.  4ـ آنچه كه در احكام تزاحم گفته شد از مرجحات مخصوص به جايى است كه هر دو تكليف و اصل و منجز باشند اما اگر يكى واصل و منجز نبود تكليف ديگر كه واصل است مطلق خواهد بود و موضوع ترجيح با اهميت و غير آن ديگر محقق نمى شود و مرجحات مذكور كه مستلزم ورود تكليف اهم يا مساوى با امتثالش بر ديگرى مى شود مخصوص به موارد وصول و تنجز هر دو تكليف است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (396)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 396  ـ  شنبه 1392/7/27**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه ششم:** بحث در يك تطبيق فقهى است كه تطبيق معروفى است و در بين فقها محل بحث  واقع شده است و از تطبيقات مهم باب تزاحم است مرحوم سيد (رحمه الله) و در عروه در يكى، دو فرع در كتاب الحج از آن بحث كرده است و آن مسئله تزاحم بين وجوب حج با وجوب وفاء به نذر است در صورتى كه فعل منذور با حج منافات داشته باشد و نمى تواند هم به حج برود و در مكه در عرفات باشد و هم فعل منذور را انجام دهد مانند نذر زيارت كربلا در عرفه كه اگر چنين نذرى كرده باشد و استطاعت هم حاصل شود تزاحم ميان اين دو واجب شكل مى گيرد حال، حكم اين تزاحم چيست و طبق قواعد باب تزاحم مرجحى براى وجوب حج هست يا بالعكس يا ميان آن دو مخير است و يا تفصيلى در كار است و مسأله از مستحدثات و محل ابتلاء شده است.  شايد مشهور متأخرين قائل به تقديم وجوب حج شده اند و برخى هم عكس اين مطالب را قائل شده اند ولو به نحو تفصيل ـ مثل خود مرحوم سيد (رحمه الله) كه تفصيلى دارند كه ذكر مى شود ـ ولى شايد اكثر متاخرين قائل به اين نكته شده اند كه وجوب حج مقدم است حتى اگر استطاعت بعد از نذر حاصل شده باشد يعنى وقتى مستطيع نبود كارى را كه با حج تنافى دارد نذر كرده است و بعد از آن مستطيع شده باز هم مى گويند يا نذر باطل مى شود مطلقا و با فعليت استطاعت، وجوب وفاى به نذر مشروط مى شود به عصيان وجوب حج و وجوب حج مطلق و راجح است.  وجه اين فتواى مشهور كه قائل به ترجيح وجوب حج شده اند چيست؟ در اين رابطه وجوهى ذكر شده يا قابل ذكر است كه در ذيل به اهم آنها اشاره مى كنيم.  **وجه اول:** ممكن است كسى بگويد وقتى استطاعت حاصل شد حج  واجب مى شود و ترك حج حرام مى شود چون كه در وجوب وفاى به نذر اخذ شده است كه بايد متعلقش راجح باشد نه مرجوح و با فعلى شدن وجوب حج، فعل منذور كه موجب ترك حج است ممنوع و مرجوح مى شود پس نذر باطل مى شود زيرا عدم مرجوحيت فعل منذور در صحت نذر شرط است حتى اگر ممنوعيت بعد از انعقاد نذر باشد ـ مانند نهى پدر ـ پس با فعلى شدن وجوب حج، نذر باطل مى شود.  **پاسخ وجه اول:** جواب اين وجه روشن است زيرا كه در اين جا فعل منذور حرام يا مرجوح نمى شود بلكه حج واجب مى شود كه يك فعل ديگرى است و مضاد است با فعل منذور مانند زيارت كربلا زيرا كه دو فعلى هستند كه هر دو در يك زمان قابل جمع نيستند و با هم تضاد دارند و وقتى احدالضدين واجب شود ضد ديگر حرام و مرجوح نمى شود چون امر به شى مقتضى نهى از ضد نيست بله، اگر امر به شى مقتضى نهى از ضد بود و نهى هم نفسى بود نه غيرى، موجب مرجوحيت مى شد ولى اين جا اين گونه نيست ولذا در اينجا تمسك به ادله شرطيت رجحان يا عدم مرجوحيت فعل منذور مفيد فايده نيست لهذا محققين در اينجا از راه هاى ديگرى فتواى مشهور را توجيه كرده اند كه در ادامه به دو وجه آن اشاره مى كنيم .  **وجه دوم:** يكى از اين وجوه ترجيح به اهميت است كه از مرجحات باب تزاحم بود كه قبلاً گفته شد علم به اهميت يا احتمال اهميت و يا قوت احتمال اهميت در يك طرف موجب ترجيح و مطلق بودن آن واجب و مشروط و ترتبى شدن واجب ديگر مى شود و دليلش گذشت كه اگر يكى از دو واجب اين گونه بود، اطلاق در دليل آن واجب تمام است و وجوب آن ديگرى اطلاق ندارد و ترتبى و مشروط است ولى اين در جائى بود كه قدرت در هر دو تكليف متزاحم عقلى باشد و الا اگر در يكى شرعى باشد ديگر اهميت آن مرجح نيست يعنى ولو اين كه مشروط به قدرت شرعى اهم باشد اگر غير اهم مشروط به قدرت شرعى نباشد وجوب غير اهم مطلق است و وجوب اهم مشروط و ترتبى است تا اين كه هر دو ملاك حفظ شود ـ چنانچه به تفصيل گذشت ـ حال مى خواهيم اين مطلب را در اين جا تطبيق بدهيم و بگوييم حتى اگر قدرت در وجوب نذر عقلى باشد و ملاكش فعلى باشد و همچنين وجوب مطلق باشد در عين حال دليل وجوب حج بر آن مقدم مى شود و مى توان به اطلاق دليل وجوب حج تمسك كرد و وجوب وفا به نذر مشروط مى شود به ترك حج چون حج اهم است و واجب غير اهم مقيد است به عدم امتثال اهم و اين وجه نياز به اثبات دو مقدمه دارد.  **مقدمه اول:** قدرت در وجوب حج عقلى باشد و شرعى نباشد .  **مقدمه دوم:** صغراى اهميت حج را به يكى از سه شق آن ـ كه يا معلوم الاهميه يا مظنون الاهميه و يا محتمل الاهميه در طرف حج باشد ـ اثبات كنيم نه نذر و اين دو مقدمه هر دو قابل اثبات است .  اما مقدمه دوم كه ملاك حج اهم است قطعاً يا احتمالا ـ احتمالى كه در ديگرى نيست ـ اين مطلب از ادله وجوب حج فهميده مى شود چون كه هم از آيه كه در ذيلش از ترك حج به كفر تعبير شده است اهميت آن استفاده مى شود و هم در روايات آمده كه حج از اركان دين است و كسى كه عمداً حج را ترك كند نصرانى يا يهودى از دنيا مى رود و يكى از ادله اثبات اهميت، همين لسان ادله وجوب بود و اين موجب اطمينان يا علم به اهميت يا لااقل قوت احتمال اهميت در طرف وجوب حج نسبت به وجوب وفاى به نذر خواهد شد پس صغراى اين مرجح با رجوع به آيه وجوب حج و روايات محرز است.  اما مقدمه اول كه ممكن است گفته شود كه شايد قدرت در وجوب حج شرعى باشد و اگر شرعى بود واجب غير اهم كه قدرت در آن شرعى نيست نيز بر آن مقدم مى شود اين مقدمه را در بحث مرجحات باب تزاحم و ترجيح به اهميت اثبات كرديم و گفتيم هر دليلى نسبت به حال اشتغال به واجب مزاحم اطلاق دارد مگر اين كه واجب مزاحم يا معلوم الاهميه باشد يا احتمال اهميت تنها در آن باشد يا اگر در هر دو باشد مساوى باشد اما اگر اين گونه نبود يعنى معلوم بود عدم اهميت آن يا احتمال اهميت در آن اضعف است در اين جا اطلاق در دليل واجب تمام است و اثبات مى كند كه ملاك آن مطلق و فعلى است حتى در حال اشتغال به آن واجب ديگر غير اهم چون ما با مقيد لبى باب تزاحم را از تعارض خارج كرديم و آن مقيد لبى نسبت به واجبى كه احتمال اهميت آن نمى رود و يا موهوم و مرجوح است نمى آيد و در اين موارد دليل واجب اهم اطلاقش تمام است و اين نكته به تفصيل در ترجيح به محتمل الاهميه گذشت و اين را مفصل بحث كرديم و قبول كرديم و ما نحن فيه از آن قبيل مى شود زيرا كه حج يا معلوم و يا مظنون الاهميه است و يا تنها آن محتمل الاهميه است و وجوب نذر معلوم است كه اهم نيست.  بنابراين طبق نكته اى كه در ترجيح به محتمل الاهميه گفته شد اطلاق در وجوب حج ثابت است و آن مقيد لبى شامل آن نمى باشد بر خلاف دليل وجوب و وفاء به نذر كه مشمول مقيد لبى است و خلاصه مقيد لبى شامل وجوب وفاء به نذر است و مقيد آن است وليكن شامل وجوب حج نيست لهذا وجوب حج مطلق است و وجوب وفاى به نذر مشروط و ترتبى است و اين همان ترجيح است.  **اشكال:** ممكن است اشكال شود كه شما چرا از دليل وجوب حج، قدرت شرعى را استفاده نمى كنيد با اين كه در آيه شرط قدرت و استطاعت ذكر شده است و در وجوب وضو از خود آيه وجوب وضوء به جهت ذكر عدم وجدان آب در آن استفاده قدرت شرعى كرده بوديد .  **پاسخ:** اين اشكال آن است كه **اولاً:** در آنجا هم ما استظهار قدرت شرعى را قبول نكرديم و **ثانياً:** در آيه وضوء چون كه مرض هم ذكر شده و بر سفر عطف شده است ممكن است استفاده شود كه موضوع، عدم وجدان آب نيست بلكه مطلق مقدور بودن ولو به جهت وجوب حفظ نفس و واجب ديگرى اهم باشد بر خلاف آيه وجوب حج كه در موضوع آن عنوان استطاعت آمده است كه ظاهر استطاعت همان قدرت عقلى است و به معناى قدرت شرعى نيست مخصوصاً اين كه در روايات هم تفسير شده است به (تملّك زاد و راحله) كه همان قدرت تكوينى عرفى است و يا استطاعت مالى است يعنى توشه و مركب داشته باشد و راه هم مسدود نباشد و تكوينا بتواند به مكه برود و در مشقت و عسر و حرج نيافتد و از دليل استطاعت بيش از اين استفاده نمى شود كه اين قدرت شرعى نيست بلكه همان قدرت عقلى است.  اين وجه دوم تمام است و فرقى نمى كند كه استطاعت قبل از انعقاد نذر باشد يا بعد از آن چون مقيد لبى مذكور از ابتدا در خطاب وجوب وفاء به نذر ثابت است و تحقق استطاعت و وجوب حج، مصداق آن را ايجاد مى كند و وجوب ترتبى و مشروط و مقيد را در هر جايى كه مصداقش محقق باشد جعل مى كند و اين وجه دوم وجوب نذر را باطل نمى كند بلكه وجوبش را مشروط مى كند بدين ترتيب كه اگر مكلف حج را ترك يا عصيان كرد وجوب وفاء به نذر فعلى مى شود مثل هر دو واجب متزاحمى كه يكى اهم باشد.  **وجه سوم:** ترجيح وجوب حج بر وجوب وفاء به نذر از باب ترجيح مشروط به قدرت عقلى بر مشروط به قدرت شرعى است به اين نحو كه از ادله وجوب وفاء به نذر استفاده مى شود كه قدرت در آن شرعى است و اين واجب و ملاكش در جائى است كه مكلف به واجب ديگرى اشتغال نداشته باشد البته در ترجيح مشروط به قدرت عقلى بر قدرت شرعى گذشت كه قدرت شرعى دو معنى دارد 1) يك معنى اين بود كه اگر به واجب ديگرى اشتغال نداشتى اين را انجام بده يعنى اشتغال به واجب ديگر رافع ملاك باشد كه اين معناى اول از قدرت شرعى بود كه وجوب را مشروط مى كند به عدم اشتغال به واجب ديگر و اشتغال به هر واجب ديگرى رافع ملاك آن مى شود و وقتى قدرت در لسان دليل يكى از دو واجب به اين معنا شرعى شد ديگر در صورت اشتغال به ديگرى ملاك ندارد و وجوبش مشروط مى شود به عدم اشتغال به آن واجب ديگرى كه فاقد چنين شرطى است و وجوبش مطلق مى شود و اين هم يك وجه بود و از اين معنا تعبير مى كرديم به ترجيح مشروط به قدرت عقلى بر مشروط به قدرت شرعى به معناى عدم اشتغال به واجب ديگر.  2) يك معناى ديگرى نيز از اين قدرت شرعى بود كه نبودن عجز شرعى و تكوينى است كه از آن به قدرت شرعى تعبير شده است و اين كه الممنوع شرعاً كالممنوع عقلا است و اين يك معناى ديگرى از قدرت شرعى بود كه طبق آن نفس وجود امر و الزام ديگرى رافع قدرت مى شود چون ممنوعيت و عجز شرعى حاصل مى شود چه مشغول شود به امتثال واجب ديگر و چه آن را امتثال نكند زيرا كه منع شرعى فعلى است و اگر اين معناى دوم استفاده شد معنايش اين است كه ديگر واجب مشروط به قدرت شرعى به معناى دوم به نحو مشروط و ترتبى هم ثابت نمى شود و اين معناى دوم اوسع از معناى اول قدرت شرعى است و مستلزم عدم امر به واجب ديگر مى شود حتى به نحو ترتب .  اين وجه سوم مى خواهد از ادله وجوب وفاء به نذر معناى اول را استفاده كند يعنى استفاده شود كه قدرت در آن به معناى عدم اشتغال به هر واجب ديگرى اخذ شده است ولى در دليل وجوب حج قدرت به اين معنا اخذ نشده است و مبناى اين مطلب روايات **(شرط الله قبل شرطكم)** است كه از آن استفاده مى شود شرط ـ يعنى الزام و امر خدا ـ أسبق از التزامات و تعهدات خود شما بر خودتان است كه به وسيله نذر و امثال آن قرار مى دهيد چه در باب شروط و معاملات و چه در باب عهود و نذور و اين دليل شبيه همان شرطى است كه مى گويد اين واجب است اگر مشغول بواجب ديگرى نشوى و لازمه اين مطلب اين است كه هر واجب ديگرى كه در لسان دليلش قدرت شرعى اخذ نشده باشد بر وجوب وفاى به نذر مقدم مى شود.  به عبارت ديگر از قبليت استفاده مى شود كه وجوب وفاء به نذر يا غير نذر ـ از تعهدات مكلف بر خودش ـ مشروط به اين است كه منافاتى با امتثال تكليفى از جانب خدا نداشته باشد و الا آن تكليف الهى مقدم است و اين همان مشروط بودن به قدرت شرعى به معناى اول است كه از ادله شروط و تعهدات استفاده مى شود و اما وجوب حج، قدرت در آن مشروط به چنين شرطى نيست و عقلى است پس ترجيح وجوب حج از اين باب است كه قدرت در آن عقلى است و در وجوب وفاء به نذر و امثال آن شرعى است و در اين ترجيح هم فرقى نمى كند كه انعقاد نذر قبل از استطاعت باشد يا بعد از استطاعت همچنين  وجوب وفاء به نذر در فرض عصيان حج فعلى مى شود زيرا كه امر مشروط و ترتبى دارد.  طبق دو وجه اخير اصل نذر باطل نمى شود بلكه وجوب وفائش مشروط مى شود به فرض عصيان و ترك حج و تنها وجوب حج مطلق و ارجح خواهد بود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (397)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 397  ـ  يكشنبه 1392/7/28**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اين مساله معروف بود كه اگر جائى وجوب حج تعارض پيدا كرد با وجوب وفاء به يك نذرى مثلاً نذر كرده است كه در روز عرفه به زيارتى برود و اين نذر با مناسك حج منافات دارد، آيا در اين جا وجوب حج مقدم است يا وجوب وفاء به نذر؟ در اين مسئله وجوهى را براى تقديم وجوب حج قابل ذكر است كه سه وجه آن ذكر شد.  **وجه چهارم:** اين است كه اگر كسى از روايات **(شرط الله قبل شرطكم)** قدرت شرعى را به معناى عدم مانع شرعى استفاده كند ـ زيرا كه عرض شد قدرت شرعى دو معنا دارد يك معنا اين است كه اشتغال به واجب ديگر رافع ملاك واجب مشروط به قدرت شرعى است ـ دراين فرض وجوب واجب مشروط به قدرت شرعى در صورت عدم اشتغال به واجب ديگر، فعلى است و به مجرد وجود واجب ديگر وجوب اين واجب مشروط رفع نمى شود بلكه به امتثال آن وجوب واجب مشروط رفع مى شود چون امتثال آن واجب ديگر شرطى است كه رافع ملاكش و در نتيجه وجوبش است .  معناى دوم قدرت شرعى اين بود كه الزام و ممنوعيت شرعى هم در كار نباشد يعنى الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً معناى قدرت شرعى باشد كه در واجب مشروط اخذ شده است پس جائى كه اين ممنوعيت شرعى باشد حتى اگر آن را امتثال هم نكند وجوب واجب مشروط، فعلى نيست چون مشروط شده است به عدم وجود ممنوعيت شرعى و با خود آمدن وجوب واجب غير مشروط، وجوب مشروط رفع مى شود و اين معنا از قدرت شرعى تقييد بيشترى در اطلاق دليل وجوب است و عدم قدرت را اوسع مى كند.  اين معناى دوم على القاعده قابل استفاده نيست و دليل خاص مى خواهد و يكى از آثارش اين بود كه ديگر مشروط به اين قدرت شرعى در موارد تزاحم، امر ترتبى هم نخواهد داشت و نفس وجوب واجب غير مشروط وارد بر چنين واجب مشروطى مى شود و رافع قدرت شرعى به اين معنا است.  حال اگر كسى اين را از **(شرط الله قبل شرطكم)** استفاده كند اين معناى ديگرى است و اين به اين معناست كه شرط و نذر شما در جايى نافذ است كه الزام ديگرى از جانب خدا كه با آن منافات داشته باشد موجود نباشد و الا اگر شرط ديگرى وجود داشته باشد نفس وجود الزام و شرط خدا رافع شرط و نذر شما است يعنى به مجرد فعليتش رافع شرط شماست و اين همان قدرت شرعى به معناى دوم است و در اين صورت دليل وجوب وفاى نذر مشروط مى شود به قدرت شرعى به معناى دوم و دليل وجوب حج از اين جهت وجوبش مطلق است و وارد و رافع وجوب وفاى به نذر خواهد شد.  نتيجه اين وجه هم ـ مانند دو وجه اخير  گذشته ـ اين مى شود كه وجوب وفاء به نذر در اين جا فعلى نيست حتى اگر سببش قبل از سبب استطاعت حاصل شده باشد چون كه وجوب وفاى به نذر مشروط به عدم مانع شرعى حتى بقاءً و در زمان وجوب وفاء مى باشد لذا فرقى نمى كند كه سبب نذر قبل باشد يا بعد و اگر اول هم صيغه نذر را خوانده است و بعد مستطيع شده باشد با حصول استطاعت آن وجوب هم وارد بر وجوب وفاء به نذر مى شود و كشف مى شود كه قدرت شرعى نبوده است ولى با دو وجه أخير فرق دارد از اين جهت كه اگر حج را عصيان كرد باز هم نذر منعقد و صحيح نيست برخلاف دو وجه مذكور كه در صورت عصيان، وجوب وفاى به نذر مى تواند فعلى شود لذا اگر اين وجه را كسى قبول كند بايد به بطلان نذر و شرط حكم بكند باتوجه به اين كه شرط در روايت عام است و شامل همه نوع شروط و تعهدات بلكه عقود هم مى شود ولذا اگر اجاره هم واقع شود كه با حج منافات داشته باشد در اين صورت آن اجاره هم باطل مى شود كه البته بعضى از نظر فقهى در اجاره و امثال آن قائل به صحت هستند. ولى به هر حال بنابراين برداشت نذر يا شرط در اين صورت باطل مى شود.  حال آيا مى شود از روايت **(شرط الله قبل شرطكم)** اين را استفاده كرد و اين گونه استظهار نمود كه اگر الزام و شرط خدا بود ديگر نذر و شرط شما مطلقا صحيح نيست و از اين تعبير در روايت قدرت شرعى به معناى دوم استفاده مى شود؟ يا اين كه تعبير به قبليت به اين معنا است كه در مقام امتثال، شرط خدا بر شرط شما مقدم است و شرط شما نمى تواند شرط خدا را بردارد بلكه بر عكس است كه در مقام امتثال شرط خدا مطلق و مقدم است و اين در حدود تزاحم و تطارد بين دو شرط است نه بيشتر از آن كه در اين صورت همان قدرت شرعى به معناى اول از آن استفاده شده كه وجه سوم است.  **وجه پنجم:**  اين كه حتى اگر در وجوب حج هم قدرت شرعى به معناى دوم شرط باشد ـ چنان كه مشهور همين را استفاده كرده اند ـ در اين صورت قدرت شرعى به معناى دوم در هر دو واجب اخذ شده است ولى در عين حال مى گوئيم وجوب حج مقدم است بر وجوب وفاى به نذر و وجه تقديم اين است كه از روايت **(شرط الله قبل شرطكم)** به قرينه ذكر قبليت استفاده مى شود كه قدرت شرعى در آن به معناى عدم وجود مانع شرعى فى نفسه و با قطع نظر او وجوب وفاء به نذر است نه عدم مانع شرعى بالفعل زيرا كه قبلا گفتيم: قدرت شرعى به معناى دوم دو معنا دارد 1) اين كه هر كدام از دو تكليف مشروط به عدم فعليت ديگرى باشد كه در اين صورت اگر دو واجب اين گونه باشد اين دور و محال است و منشأ تعارض بين دو دليل آنها مى شود 2) با توجه به اين معناى دوم مى شود كه هر دو مشروط باشند به قدرت شرعى به معناى دوم و آن بدين شكل است كه يكى مشروط به عدم فعليت تكليف ديگرى باشد و ديگرى مشروط به عدم لولائى و فى نفسه اولى باشد يعنى اگر دومى هم نبود نبايد اولى هم باشد و اين عدم مانع لولائى و به قطع نظر از وجوب ديگر تقييد بيشتر و اوسعى است از عدم مانع فعلى و دور را رفع مى كند چون احدهما متوقف بر عدم فعلى ديگرى است و ديگرى متوقف بر صدق قضيه شرطيه است كه متوقف بر صدق طرفين آن نيست تا اين كه دور پيش بيايد و ممكن است هر دو مشروط به عدم لولائى ديگر شود كه در نتيجه هيچ كدام فعلى نمى شوند.  بنابراين از قبليت در روايت **(شرط الله قبل شرطكم)** استفاده مى شود كه وجوب وفاء به نذر مشروط به عدم الزام و شرط الهى فى نفسه و با قطع نظر از نذر است بر خلاف وجوب حج كه مى گويد استطاعت فعلى لازم است يعنى بالفعل هم نبايد مانع شرعى باشد نه اين كه بايد لولا وجوب الحج هم آن مانع نباشد و اين توسعه از مجرد اخذ استطاعت در موضوع وجوب حج استفاده نمى شود بلكه ظاهرش همان عدم ممنوعيت و استطاعت بالفعل است به اين معنا كه بالفعل منع شرعى نباشد ولى اين توسعه در وجوب نذر ـ چون قبليت آمده است ـ استفاده مى شود وليكن از قبليت كه در ادله وفاى به شروط و تعهدات آمده است استفاده مى شود كه نبايد الزام و شرط الله فى نفسه باشد و اگر هم بود ديگر تعهد و شرط شما نافذ و واجب الوفا نيست و اين همان عدم المانع لولائى را مى رساند كه نبايد فى نفسه باشد و وارد و رافع وجوب وفاى به نذر مى شود دون العكس .  اين مطلب به تفصيل در بحث مرجحات گذشت و براساس آن هر جا دو واجب مشروط به قدرت شرعى داشتيم و يكى مشروط به عدم مانع شرعى فى نفسه بود و ديگرى مشروط به عدم مانع بالفعل، واجبى كه مشروط به عدم مانع شرعى بالفعل است مقدم مى شود چون آن كه مشروط به عدم مانع فى نفسه و لولائى است تقييد بيشترى دارد و محكوم و مورود اطلاق دليل واجب ديگر مى شود حتى اگر آن هم مشروط به عدم المانع الشرعى بالفعل باشد و ما نحن فيه از مصاديق اين ترجيح قرار مى گيرد .  اين وجه هم مثل وجه چهارم است كه ميان تقدم سبب وجوب وفاى به نذر يا تأخر آن بر استطاعت فرقى ندارد و همچنين مخصوص به وجوب وفاى به نذر نبوده بلكه در ساير شروط از عهود و عقود هم اگر منافى با وجوب حج شود باز هم **(شرط الله قبل شرطكم)** ثابت است و آن تعهد را باطل مى كند حتى اگر وجوب حج هم مشروط به قدرت شرعى به معناى دوم باشد.  شهيد صدر(رحمه الله) اين وجوه را قبول كرده است و گفته است كه هر كدام از اين 4 وجه اخير فى حد نفسه صحيح است و هريك از آنها مى تواند فتواى متأخرين كه قائل به تقدم وجوب حج بر وجوب وفاى به نذر شده اند را توجيه كند وليكن فتواى مشهور سابق مانند صاحب جواهر و صاحب عروه و ديگران غير از اين اعلام است.  مرحوم صاحب عروه(رحمه الله) در مساله 22 و 23 از كتاب الحج اين مسأله را مطرح كرده است و از ادله وجوب حج قدرت شرعى را استفاده كرده يعنى گفته است كه بايد مكلف هم تكوينا استطاعت داشته باشد و هم منع شرعى نداشته باشد و اما دليل وجوب وفاء به نذر مشروط به استطاعت و قدرت شرعى نيست چون در آن نيامده است **(ان استطعت)** بلكه امر به وفا شده است و يا گفته شده **(المومنون عند شروطهم)** بنابر اين وجوب وفاى به نذر و عهد و امثال آن مشروط به قدرت عقلى است نه شرعى ولذا تفصيلى را قائل شده اند و گفته اند اگر نذر قبل از استطاعت باشد چون قدرت در وجوب حج شرعى است وجوب وفاى نذرى كه منعقد شده است رافع استطاعت و قدرت شرعى بر حج است چون كه ممنوع شرعى مثل ممنوع عقلى است و رافع استطاعت اخذ شده در لسان دليل حج است و ديگر اهميت ميان آن دو لحاظ نمى شود چون قدرت در حج شرعى است و با تحقق نذر موضوع وجوب حج منتفى مى شود.  اگر موضوع مسئله برعكس شد به اين نحو كه اول استطاعت حاصل شد و بعد نذر منعقد شد و يا نذر معلق بر سببى بود كه بعد از استطاعت حاصل شده است مثل جايى كه بگويد اگر مسافرم برگشت نذر زيارت عرفه مى كنم در اين صورت ابتدا وجوب حج فعلى مى شود چون قدرت تكوينى را داراست و مانع شرعى هم در زمان استطاعت در كار نيست ولذا وجوب حج فعلى مى شود بعد كه وجوب وفاى به نذر مى آيد ـ يعنى نذر زيارت در روز عرفه مى كند ـ يا شرط نذر تعليقى اش حاصل مى شود در اين فرض شرط هر دو واجب محقق شده و در باب تزاحم داخل مى شود كه بايد ديد كدام اهم است تا ترجيح داده شود و اگر متساويين باشند تخيير ثابت مى شود و بعد مى فرمايد تنها وجوب وفاى به نذر نيست كه با وجوب حج اين چنين مى شود بلكه اين تفصيل در هر واجب ديگرى هم كه مزاحم با وجوب حج شود جارى است و در اين جا اشكالات متعددى بر ايشان ايراد شده است كه بحث آينده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (398)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 398  ـ  دوشنبه 1392/7/29**  بسم الله الرحمن الرحيم  گفتيم كه امثال صاحب جواهر(رحمه الله) و صاحب عروه(رحمه الله) در تزاحم بين وجوب حج و نذر اولا فرض كرده اند قدرت در وجوب حج شرعى و به معناى عدم المانع الشرعى است ولى در وجوب وفاء به نذر چنين قدرتى شرط نشده است ولهذا فرموده اند كه اگر سبب وجوب وفاء به نذر قبل از استطاعت شد در اين صورت وجوب وفاى به نذر فعلى شده و بعد اگر استطاعت آمد وجوب حج فعلى نمى شود چون ممنوعيت شرعى در كار است و قدرت و تمكن شرعى ندارد پس استطاعت شرعى شكل نمى گيرد تا اصلاً حج واجب بشود ولى اگر اول استطاعت آمد و بعد نذر كرد يا شرط نذر مشروط و معلق بعد از استطاعت محقق شد در اين صورت چون حج فعلى شده و بعد وجوب وفاء به نذر آمده است به مانند دو واجب متزاحم مى شوند و مثل هر واجب ديگرى غير از وجوب وفاء به نذر است كه بايد ديد كدام اهم است و ممكن است كسى بگويد وجوب حج اهم است و مقدم مى شود اين تفصيل اشكالات متعددى بر آن شده است.  **اشكال اول:** همان بحثى بود كه گذشت كه قدرت در وجوب حج شرعى نيست و به معناى عدم مانع شرعى و اين معنا از قدرت شرعى خلاف ظاهر است و دليل خاص مى خواهد و قبلاً گفتيم كه از اخذ قدرت و استطاعت در لسان دليل ممكن است استفاده شود كه اشتغال به واجب ديگر و عجز رافع ملاك باشد أما اين كه منع شرعى هم رافع باشد دليل خاص مى طلبد و نمى شود به مجرد اخذ عنوان (استطاعت) در لسان دليل وجوب حج آن را استفاده كرد و ظاهر روايات هم خلاف آن است زيرا تنها ملك زاد و راحله را استطاعت معنا كرده است و اين يك اشكال صحيح است همانگونه كه گذشت.  **اشكال دوم:** اين است كه اگر فرض شد كه قدرت در وجوب حج شرعى به اين معناى مذكور است و در وجوب وفاى به نذر عقلى است در اين صورت تفصيل مذكور بلكه فرض تزاحم درست نيست زيرا اگر قدرت در حج شرعى است و اضافه بر تمكن تكوينى عدم مانع شرعى هم شرط است در اين صورت بايد مطلقا قائل شويد به تقدم وجوب نذر و عدم تحقق استطاعت زيرا كه وجوب وفاى به نذر از آنجا كه مشروط به قدرت شرعى نيست چه قبل فعلى شود و چه بعد از استطاعت فعلى شود رافع قدرت شرعى بر حج است لهذا بعد هم اگر شكل گرفت باز هم رافع وجوب حج خواهد شد چون استطاعتى كه در موضوع وجوب حج اخذ شده حدوثا و بقاء شرط شده است و لذا اگر كسى در اول اشهر حج مستطيع شد و بعد پولش از دست رفت حج بر او واجب نيست و در اين جا با آمدن وجوب وفاى به نذر ولو متاخراً قدرت شرعى بر حج را بقاءً مرتفع مى سازد زيرا استطاعتى موضوع وجوب حج است كه تا زمان اداى حج بماند و شما استطاعتى كه در وجوب حج اخذ شده يا به معناى شرعى مى گيريد يا عقلى كه اگر عقلى بگيريد اصل حرفتان درست نيست و اگر شرعى بگيريد حدوثا و بقاء شرعى است نه اين كه داخل در باب تزاحم شود بلكه كشف مى شود از اول وجوب حج اصلاً فعلى نشده است و اين كه حدوثش را شرعى مى گيريد و بقائش را عقلى، مئونه زيادى مى خواهد و قابل قبول نيست.  **اشكال سوم:** هم اشكالى بود كه ما وارد كرديم و گفتيم كه مطلب بر عكس است و قدرت در وجوب وفاء به نذر شرعى است ـ يا به معناى اول و يا دوم ـ و آن از **(شرط الله قبل شرطكم)** استفاده كرديم و اين كه هر واجب ديگرى بر وجوب وفاى به نذر مقدم است پس وجوب حج رافع وجوب وفاى به نذر است و وارد بر آن است ـ يا به امتثالش و يا به نفس فعليتش.  4 ـ اشكال چهارمى هم بر ايشان شده است ـ كه اشكال اثباتى است ـ و گفته شده كه طبق اين تفصيل هر مكلفى مى تواند خودش را از حج معاف كند و از قبل از استطاعت نذر كند كه مثلا فلان امام زاده برود و يا در روز عرفه فلان كارى كه مضاد با حج است انجام دهد و در اين صورت مستطيع مالى هم بشود حج بر او واجب نيست و اين مطلب فقهيا محتمل نيست و شايد مرحوم سيد(رحمه الله) به آن ملتزم بشود از اين بيانات روشن شد كسانى كه قدرت را در وجوب حج عقلى مى دانند مثل اكثر محشين بر عروه وجوب حج را مطلق دانسته و وجوب وفاى به نذر را به جهت عدم اهميت ـ وجه اول از چهار وجه سابق ـ و يا به جهت مشروط به قدرت شرعى بودن ساقط مى دانند ولى برخى وجوه ديگرى را براى ترجيح وجوب حج غير از اهميت و يا مشروط به وجوب عقلى بودن آن و مشروط به قدرت شرعى بودن وجوب وفاى به نذر ذكر كرده اند كه به برخى از آنها ذيلاً اشاره مى شود.  وجهى را مرحوم ميرزا(رحمه الله) فرموده است با اين كه ايشان در وجوب حج قدرت را به معناى شرعى گرفته است مثل مرحوم صاحب عروه(رحمه الله)ولى با اين حال تفصيل صاحب عروه(رحمه الله) را قبول نكرده است و قائل به تقديم وجوب حج بر وجوب وفاى به نذر شده است مطلقا مثل كسانى كه قدرت را در وجوب حج عقلى گرفته اند و مطلب ايشان دو مقدمه دارد.  **مقدمه اول:** اين كه قدرت در هر دو واجب مذكور شرعى است پس وجوب وفاء به نذر نمى تواند مقدم باشد از باب اين كه قدرت در آن عقلى است و ايشان در مقدمه اول مى گويد درست است كه قدرت در وجوب حج شرعى است و عدم مانع شرعى هم لازم است و لذا اگر دينى داشت حج از او ساقط است وليكن در وجوب وفاء به نذر هم قدرت شرعى است و عقلى نيست و لذا وجوب وفاء به نذر از اين جهت ترجيحى بر وجوب حج ندارد چون ناذر فعل مقدور را نذر مى كند نه فعل غير مقدور و همان نكته اى كه ايشان مى گويد كه خطابات مشروط به قدرت است لبا در نذر ناذر هم هست و حصه مقدوره متعلق نذر انسان عاقل ملتفت است پس وجوب وفا هم متعلق به حصه مقدوره است و ملاك در اين حصه مقدوره است و نه بيشتر و از اين راه در اين مقدمه اول خواسته وجوب وفا را هم مشروط به قدرت شرعى كند.  **مقدمه دوم:** اين است كه در تزاحم دو واجبى كه هر دو مشروط به قدرت شرعى هستند ايشان در بحث مرجحات تقديم به اقدميت و سبق زمانى را قائل هستند و گفتند كه اگر هر دو واجب متزاحم مشروط به قدرت عقلى هستند اسبقيت مرجح نيست همچنين اگر يكى مشروط به قدرت عقلى است و ديگرى شرعى، مشروط به قدرت عقلى مقدم است چه اسبق باشد و چه نباشد اما اگر قدرت در هر دو شرعى باشد و ملاكشان مطلق نباشد در اين جا اسبقيت زمانى موثر و مرجح است زيرا كه أسبق هم عقلاً و هم شرعا هم مقدور است چون واجب متأخر هنوز فعلى نشده است پس هم قدرت شرعيه هست و هم قدرت تكوينيه نسبت به اسبق محفوظ است و اين را به عنوان وجهى ـ ولو استظهارى ـ براى ترجيح به اسبقيت ذكر كرده اند يعنى مى شود كسى استظهار كند كه ظاهر خطابى كه مشروط به قدرت شرعى شده است اين باشد كه در اين زمان فعليتش مانع شرعى هم نباشد نه حتى به لحاظ آينده و اسبقيت در اين صورت مرجح و موجب اطلاق مى شود. حال بايد ايشان در اين جا ـ كه هر دو مشروط به قدرت شرعى هستند ـ قائل شود كه اسبق مقدم است و سبب اسبق وجوبش فعلى مى شود و ديگر واجب متأخر و بعدى موضوع ندارد ليكن ايشان مى فرمايد در اينجا بالخصوص  ما اين حرف را نمى زنيم و مى گوئيم وجوب حج مقدم است مطلقا با اين كه مشروط به قدرت شرعى است يعنى حتى اگر سبب آن ـ كه استطاعت است ـ اسبق نباشد و سبب وجوب وفاى به نذر أسبق باشد باز هم وجوب حج مقدم است نه وجوب وفاى به نذر و اين نكته اى دارد كه مستلزم تقدم غير اسبق مى باشد.  نكته آن است كه در شرائط صحت نذر خصوصيتى اخذ شده است و گفته شده نذرى صحيح است كه يحلل الحرام نباشد كه اگر تحليل حرام شود نذر و شرط و امثال آن ديگر صحيح نيست و اين در شرائط صحت نذر و عهد و شرط آمده است كه از آنها تحليل حرام لازم نيايد و اين نكته شامل اين جا مى شود زيرا كه اگر نذر را بخواهد انجام دهد بايد واجبى را ترك كند يعنى نذر موجب شود واجبى را كه لولا النذر واجب مى باشد و تركش حرام است مخالفت كند البته ايشان اول بحث مرجوحيت اين نذر را مى آورد و بعد مى گويد اگر كسى بگويد عدم مرجوحيت در زمان نذر كافى است و قبل از استطاعت نذر مرجوح نبوده است مى گوييم در تحليل حرام لولاالنذر فرقى نمى كند آن حرام قبل يا مقارن يا بعد از سبب نذر باشد زيرا كه مى خواهند به وسيله نذر حرمت لولا النذر را از بين ببرند در صورتى كه نذر نمايد محلل حرام باشد و اين شامل فرض تأخر استطاعت هم مى شود و اين جا لولا النذر ترك هم حرام بوده است بنابراين ادله شرطيت عدم تحليل حرام لولا النذر مى گويد اين نذر صحيح نيست و اين سبب مى شود كه وجوب حج بر وجوب وفاى به نذر مقدم شود با اين كه هر دو مشروط به قدرت شرعى هستند و اسبقيت ديگر نقشى ندارد لهذا ايشان در حاشيه عروه هم فتوا داده مطلقا وجوب حج مقدم است مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) اشكالاتى بر ايشان وارد كرده اند.  **اشكال اول:**  اين كه قدرت در حج شرعى نيست و استطاعت در آيه به معناى استطاعت تكوينى است و روايات نيز شاهد بر آن است كه اين اشكال صحيح است و قبلاً گذشت.  **اشكال دوم:** اين كه مى گوئيد قدرت در نذر شرعى است چون كه متعلق نذر ناذر حصه مقدوره و اختياريه است ـ به مقدمه اول مرحوم ميرزا(رحمه الله)ـ اين نكته هم درست نيست زيرا كه اين نكته اقتضاى اخذ قدرت شرعى را در متعلق نذر نمى كند بلكه همان مقدور تكوينى متعلق نذر است زيرا كه ناذر در نذرش نگاه به تكاليف ديگر ندارد و اصلا شايد بخواهد برخى آنها را امتثال نكند. اين اشكال نيز صحيح است علاوه بر اين كه اين بيان تنها دخل قدرت تكوينى را در موضوع وجوب وفا و ملاك آن ثابت مى كند نه قدرت شرعى حتى به معناى اول ليكن مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) مقدمه دوم ايشان را قبول مى كند كه وجوب وفاء مشروط به قدرت شرعى است نه به اين نكته كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) در مقدمه اول گفته است بلكه به نكته اى كه ايشان در مقدمه دوم فرموده است كه در دليل شرط و نذر و عهد اخذ شده است كه نبايد محلل حرام باشد و اين معنايش اخذ قدرت شرعى در آنها است ولذا ايشان قائل به ترجيح وجوب حج مى شود مطلقا از باب اين كه وجوب حج مشروط به قدرت عقلى است وليكن وجوب وفاى به نذر مشروط به قدرت شرعى به معناى دوم است و اين هم وجه ديگرى براى تقديم وجوب حج مطلقا مى باشد غير از وجه مرحوم ميرزا(رحمه الله) و غير از چهار وجهى كه شهيد صدر(رحمه الله) ذكر نمود.  ما بر اين دوجه ـ وجه مرحوم ميرزا(رحمه الله) و وجه آقاى خويى(رحمه الله) ـ دو اشكال داريم يك اشكال مشترك بر هر دو وجه است و يك اشكال مختص به وجه مرحوم ميرزا(رحمه الله).  **اشكال مشترك:** كه مربوط به همان مقدمه دوم مرحوم ميرزا(رحمه الله) است كه آقاى خويى(رحمه الله) آن را قبول فرموده است كه از دليل (الا شرطاً حرم حلالاً) و اين كه شرط و عهد و نذر نبايد تحليل حرام كند استفاده قدرت شرعى به معناى عدم مانع شرعى شود يعنى شرطيت عدم وجود امر به ضد فعل منذور شود با اين كه مطلب تمام نيست زيرا كه ظاهر اين تعبير آن است كه متعلق شرط و نذر حرام نباشد و اما واجبات ديگر و تروك آنها كه مقارن با ملازم فعل مشروط يا منذور است ربطى به شرط و نذر ندارد و حرمت آنها به متعلق شرط سرايت نمى كند تا صدق كند كه شرط تحليل حرام كرده است همچنين عنوان (الاشرطاً خالف الكتاب) كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) در اينجا به آن هم تمسك كرده است و اين استظهار بر خلاف آنچه كه در فقه در مكاسب و اجاره گفته شده است مى باشد بنابراين قدرت شرعى به معناى نبودن امرى به ضد متعلق شرط يا نذر از (شرطيت عدم تحليل حرام) يا (شرطيت عدم مخالفت با كتاب) استفاده نمى شود و ادله بطلان شرط مخالف كتاب يا محلل حرام ناظر به خود متعلق شرط و نذر است كه بايد مخالف كتاب يا محلل حرام نباشد نه لوازم مشروط و لوازم شرط زيرا كه آنها منذور و مشروط نيستند.  **اشكال مختص:** كه به وجه مرحوم ميرزا(رحمه الله) وارد است آن است كه تحليل حرام اگر به معناى عدم مانع شرعى هم باشد از براى ترجيح وجوب حج بر وجوب وفاى به نذر كافى نيست چون كه در حج هم قدرت شرعى است به همين معنا اخذ شده است و اين مقدار براى ترجيح كافى نيست زيرا اگر هر دو به معناى عدم مانع شرعى بالفعل باشد دور لازم مى آيد و تعارض مى شود و اگر هر دو به معناى عدم فى نفسه ديگرى يعنى عدم لولائى باشد هيچ كدام فعلى نمى شوند و اين كه از دليل لزوم عدم تحليل حرام قدرت شرعى لولائى را استفاده كنيم و از دليل عدم مانع شرعى در حج قدرت شرعى بالفعل را توجيهى ندارد زيرا همانگونه كه عدم المانع الشرعى حمل بر فعليت مى شود تحليل الحرام نيز به معناى تحليل حرام فعلى است نه لولائى و وجه اين تفكيك همان است كه در بيانات شهيد صدر(رحمه الله) ذكر شده است كه از عنوان (شرط الله قبل شرطكم) قابل استفاده است و نه از شرطيت عدم تحليل الحرام و در حقيقت مرحوم ميرزا(رحمه الله)مخصوصاً در تقريرات كاظمى به نكته تقديم وجوب حج بر وجوب وفاى به نذر مطلقا رسيده است ليكن ملاك و مبنايى كه از براى آن ذكر مى كند صحيح نيست زيرا كه عنوان (عدم تحليل الحرام) اگر به معناى اعم هم گرفته شود و شامل وجود امر به ضد فعل منذور هم بشود وجهى ندارد كه حمل بر عدم المانع الشرعى لولا النذر شود بلكه ظاهرش عدم المانع بالفعل است همانگونه كه در وجوب حج است بنابر مبناى ايشان.  بنابراين نكته تقديم وجوب حج شرعى بودن وجوب وفاى به نذر نيست چون در طرف ديگر هم هست و در استطاعت بر حج هم نبايد محلل حرام باشد و لذا اگر دينى باشد نبايد به حج برود پس لب مساله و وجه فنى آن كه شايد در ذهن آقايان هم بوده همان نكته (شرط الله قبل شرطكم) است كه در ادله وجوب وفاء به شرط و تعهدات آمده است و قبليت يعنى أسبقيت و تقدم هر واجب و شرط الهى بر تعهدات مكلفين و اين عنوان (شرط الله) شامل امر به ضد فعل مشروط و منذور هم مى باشد و هر دو اشكال را دفع مى كند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (399)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 399  ـ  سه شنبه 1392/7/30**  بسم الله الرحمن الرحيم  در بحث تزاحم بين وجوب حج و وجوب وفاء به نذر مبانى فتاوى مختلف مشخص شد و دو مبنا باقى ماند و آن صورتى است كه وجوب حج را از اين باب كه زمانش اسبق است ترجيح داده اند چون خروج مع الرفقه قبل از عرفات واجب است بخلاف وفاء به نذر كه وجوبش بنابر امتناع واجب معلق در همان زمان فعل منذور فعلى مى شود ولذا حج از باب ترجيح به اسبقيت مقدم است يا مطلقا بگوئيم هر كدام از اين دو سبب اسبق شد وجوبش مقدم است اگر استطاعت قبل از نذر بود حج مقدم مى شود و اگر حصول شرط نذر قبل از استطاعت بود نذر مقدم است.  برخى اين ترجيح به اسبقيت را قبول كرده اند اين دو بيان هم در كلمات آمده است كه اشكالاتش مشخص شد.  **اولاً:** اين كه قبلا گفتيم اگر قائل به مرجيحت اسبقيت هم باشيم در مشروطين به قدرت شرعى است نه مشروطين به قدرت عقلى يا اين كه يكى مشروط به قدرت عقلى باشد چون در فرض دوم مشروط به قدرت عقلى مطلق خواهد بود و در صورت اول ترجيح به اهميت يا تساوى و تخيير ثابت مى شود و اين مباحث مفصلاً گذشت و در مانحن فيه ثابت كرديم كه وجوب حج مشروط به قدرت شرعى نيست.  **ثانياً**: اگر كسى هر دو را مشروط به قدرت شرعى فرض كند قبلا گفتيم از روايات (شرط الله قبل شرطكم) استفاده مى شود كه هر واجبى بر شرط و نذر مقدم است و ظاهر (شرط الله) مثل تحليل حرام نيست كه بگوئيم منظور تحليل حرامى است كه متعلق شرط يا نذر باشد و اين جا هم بگوئيم قبل از الزام الهى است كه در خود متعلق نذر باشد و شامل جائى كه الزام شرعى به يك فعل مضادى است نمى شود زيرا كه اين اشكال در اين جا نمى آيد و عنوان (شرط الله قبل شرطكم) اعم از اين است كه شرط خدا كه در عمل منافات با شرط شما دارد در متعلق نذر باشد يا در يك موضوع ملازمى كه در مرحله امتثال با شرط شما قابل جمع نباشد به خلاف عنوان (النذر او الشرط الذى خالف كتاب الله) و يا (احلّ حرام الله) كه مخالفت با كتاب يا تحليل حرام به خود شرط و نذر نسبت داده شده است و گفته شده شرط مخالف كتاب نباشد يا محلل حرام نباشد و اين نكته در آنجا درست است ولى در روايات (شرط الله قبل شرطكم) جارى نيست.  حاصل اين كه اسبقيت اگر فى نفسه هم مرجح باشد از (شرط الله قبل شرطكم) استفاده مى شود كه نذر نبايد موجب القاء هيچ تكليف الهى ديگرى شود و هر حكمى كه مضاد با نذر و شرط است بر آن مقدم است پس اين قبليت اقتضا دارد كه اسبقيت اثرى نداشته باشد.  **ثالثاً:** در نكته ترجيح به اسبقيت عرض شد ما باشيم و مر عقل در مشروطين به قدرت شرعى كه در دو زمان هستند اسبقيت هم مرجح نيست ولى يك نكته استظهارى ادعا شده است و آن اين كه واجبى كه مشروط به قدرت شرعى شده است و قدرت شرعى در دليلش اخذ شده است ظاهرش اين است كه اشتغال به واجبى كه زمانش فعلى است در كار نباشد ـ معناى اول از قدرت شرعى ـ نه اين كه اشتغال به واجبى كه هنوز نيامده و بعد خواهد آمد يعنى ظاهرش اين است كه در زمانى كه مى خواهى اين واجب را انجام دهى مانع شرعى كه اشتغال به واجب ديگر شرعى است نباشد و اين ملاك ترجيح به اسبقيت بود و لذا مى گفتند قدرت شرعى و واجب اسبق فعليت دارد چون فعلا آن واجب ديگر هنوز در وقتش نيامده است.  ليكن اين نكته استظهارى جائى است كه زمان دو واجب مختلف باشد ولى در جائى كه فعل دو واجب همزمان است و تنها وجوب يكى اسبق است در اين صورت ديگر اين نكته نيست و در واقع ترجيح به اسبقيت زمان واجب است در آنجا كه قدرت شرعى به معناى اول است مثل اين كه اگر امروز روزه بگيرد فردا قادر به گرفتن روزه نيست بديهى است در اين صورت در روز اول به واجب ديگر اشتغال ندارد تا روزه اش واجب نباشد پس وجوبش فعلى و مطلق است و در محل كلام زمان دو واجب يكى است و نذر كرده روز عرفه اين كار را انجام دهد و فعل حج هم در روز عرفه است و وقتى زمان دو واجب يكى شد حتى اگر هر دو مشروط به قدرت شرعى به معناى عدم اشتغال به واجب ديگر باشد اين مرجح وجود ندارد.  اين كه گفته شود چون در باب حج خروج با رفقه از قبل واجب است پس اشتغال به آن از زمان خروج رفقه است و فعل حج اسبق زمانى مى شود ولذا مقدم مى شود، مطلب صحيحى نيست، زيرا كه:  **اولاً:** اگر وجوب خروج مع الرفقه هم باشد وجوب غيرى است و ظاهر دليلى كه قدرت شرعى در ان اخذ مى شود عدم المانع يا اشتغال به واجب نفسى است نه واجبات غيرى.  **ثانياً**: ممكن است كه آن واجب ديگر هم مقدمات داشته باشد مثلاً مكان و محل نذر كننده هم از كربلا دور است و مانند حج نياز به خروج از قبل دارد.  **ثالثاً:** اگر واجب معلق ممكن نباشد وجوب مقدمى و اشتغال به آن قبل از زمان واجب از باب مقدمه مفوته است و در صورتى مقدمه مفوته واجب است كه در زمان واجب ملاك واجب فعلى باشد و اين خلف مشروط بودن آن به قدرت شرعى و عدم اشتغال به واجب ديگر است و اگر ملاك مشروط باشد ديگر مقدمات مفوته واجب نخواهد بود زيرا كه ترك آنها رافع وجوب و ملاك خواهد بود.  به عبارت ديگر وجوب مقدمات قبل از وقت حج ـ اگر ملاك حج مشروط به قدرت شرعى باشد ـ بدين معنا كه اشتغال به وفاى به نذر رافع آن باشد محال است كه رافع وجوب وفاى به نذر باشد البته اين در فرضى است كه قدرت شرعى به معناى اول باشد ولى اگر قدرت شرعى به معناى دوم باشد يعنى عدم مانع و امر شرعى بر خلاف و استظهار كرديم كه شرط عدم مانع شرعى مقارن يا متقدم است نه متأخر، در اين صورت اسبقيت زمانى وجوب معقول است كه مرجح باشد كه طبق اين معنا از قدرت شرعى چنانچه قائل به امكان واجب معلق شديم در اين صورت هر كدام از دو وجوب قبل از ديگرى فعلى شود مقدم است و تفصيل منسوب به مشهور صحيح مى شود نه ترجيح وجوب حج بر وجوب وفاى نذر.  اگر گفتيم كه واجب معلق ممكن نيست در اين صورت سبق وجوب هم نخواهيم داشت و وجوب هر دو واجب على حد سواء خواهند بود بنابر اين ترجيح به اسبقيت زمانى اگر هم قبول شود در مانحن فيه موضوع ندارد و تفصيل بين تقدم استطاعت بر نذر يا بالعكس كه در عروة الوثقى و جواهر و يا كتابهاى ديگر هر كدام به نحوى آمده است مطلب فنى و صحيحى نيست و صحيح همان است كه مشهور معلقين بر عروه مى گويند كه وجوب حج مقدم بر وجوب وفاى به نذر است مطلقا البته بعضى آن را اختصاص به تزاحم بين نذر و حج داده اند در صورتى كه اين تخصيص وجهى ندارد و اين تقديم در همه واجباتى كه با تعهد انسان و در طول التزام او به عنوان وفاى به شرط و عهد واجب مى شود جارى است يعنى در همه اين ها طبق بياناتى كه گذشت (شرط الله قبل شرطكم) موجب تقديم وجوب حج است همچنين كسانى كه به شرطيت عدم تحليل حرام يا عدم مخالفت با كتاب تمسك كرده زيرا كه اين شرط شامل همه شروط و تعهدات و عقود مى شود و مخصوص به باب نذر نمى باشد مثلاً اگر كسى خود را در كارى در ايام دهه اول ذيحجه اجير كند وليكن بعداً مستطيع شود بازهم حج مقدم بر وجوب وفاى به عقد اجاره است و بدين ترتيب روشن مى شود كه تنقيح نكات باب تزاحم چه قدر در فقه كاربرد و تأثير دارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (400)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 400  ـ   شنبه  1392/8/4**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه هفتم:** در بيان انواع تزاحم هاست، كلمه تزاحم در كلمات اصوليون به معانى مختلفى اطلاق مى شود، و مى توان معانى تزاحم را به سه معنا برگشت داد.  **معناى اول:** تزاحم امتثالى است كه اين اصطلاح مرحوم ميرزا(رحمه الله) مى باشد كه البته شايد قبل از ايشان هم بوده است ولى تعريف دقيق و قواعد و احكام و معناى آن را ايشان منقح كرده و شرح داده.  **معناى دوم:** تزاحم ملاكى است كه اصطلاح صاحب كفايه(رحمه الله) مى باشد و ايشان در بحث اجتماع امر و نهى اصطلاح تزاحم را مطرح كرده اند و تزاحم در كفايه به اين اصطلاح دوم معروف است.  **معناى سوم:** تزاحم به اصطلاح شهيد صدر(رحمه الله) است و آن تزاحم حفظى است و اين سه نوع تزاحم را در اين تنبيه شرح مى دهيم.  **الف ـ تزاحم امتثالى:** اين نوع تزاحم در جايى است كه دو حكم فى نفسه با هم تنافى ندارند ولى چون مكلف بر امتثال هر دو قادر نيست مى گويند اين دو تكليف در مرحله امتثال يا به تعبير ديگر در مرحله فعليت مجعول آنها با هم تنافى پيدا كرده و قابل جمع نيستند ولذا برخى آن را به تزاحم دو حكم در مرحله امتثال تعريف كرده اند و شهيد صدر(رحمه الله) به طور دقيق تر آن را به تزاحم دو حكم در مرحله فعليت مجعول تعريف و تعبير كرده است يعنى نمى تواند مجعول هر دو جعل با هم فعلى شوند، بلكه يا فعليت هر دو مشروط به ترك ديگرى است و يا يكى مطلق بوده و ديگرى مشروط، و اين نوع تزاحم از باب تعارض خارج است زيرا كه در مرحله جعل و مبادى آن ميان آنها تنافى نيست و هر كدام به فعلى و متعلقى غير از متعلق ديگرى تعلق دارد و فقط هر دو با هم مقدور و قابل امتثال نيستند و چون كه ادله ناظر هستند به جعل ـ نه فعليت مجعول و تحقق موضوع و شرط آن ـ بنابر اين تكاذب در دو دليل ـ كه همان تعارض است ـ ايجاد نمى شود يعنى بنابر اين كه قدرت در تكاليف اخذ نشده باشد اصلاً تعارض با هم ندارند و اگر قدرت در تكليف اخذ شده باشد اگر قدرت تكوينى اخذ و قيد باشد و ترتب امكان داشته باشد اطلاق دو دليل تعارض دارد ولى اصلش تعارض ندارد اما اگر قدرت اخذ شده به معناى اعم شامل عدم اشتغال به واجب اهم يا مساوى باشد و ترتب هم ممكن باشد اصلاً تعارضى در كار نيست ولى اگر قدرت اخذ شود و ترتب هم ممكن نباشد در اين صورت بازگشت دو دليل مطلقا به تعارض است و بين دو جعل تنافى ايجاد مى شود ـ تنافى به دو جعل سرايت مى كند ـ چون اگر هر دو را طلب كند طلب جمع بين ضدين بوده كه محال است و اگر يكى يا هر دو را به نحو مشروط طلب كند اين ترتب است كه آن نيز محال است پس تزاحم امتثالى بنابر امكان ترتب يا مطلقا از باب تعارض خارج است و يا اگر تعارض دارد اطلاقش تعارض دارد ليكن بنابر مبناى صاحب كفايه(رحمه الله) كه قدرت را شرط در تكليف مى داند و ترتب را هم محال مى داند داخل در تعارض مى شود.  پس اين كه تنافى در جعل نباشد متوقف است بر اين كه يا اصلاً قدرت در تكليف شرط نباشد و تنها عقل به عدم تنجز در موارد عجز حكم كند يا اگر قدرت در تكاليف شرط است ترتب ممكن باشد كه اگر ترتب ممكن باشد يا اصلا تعارض نيست در صورتى كه قدرت را به معناى اعم گرفتيم و اشتغال به واجب اهم را هم عجز محسوب كرديم ـ كه مختار ما اين بود ـ و اگر فقط قدرت تكوينى را قيد لبى گرفتيم اطلاق دو دليل با هم تعارض مى كنند ولى اصل وجوب در فرض ترك ديگر محفوظ خواهد بود و لذا گفته شده است كه تزاحم امتثالى از باب تعارض در جعل نيست ـ كه تفصيل اين بحث قبلاً گذشت ـ شايد از آنجا كه صاحب كفايه(رحمه الله)ترتب را محال مى داند و قدرت را هم شرط در تكليف مى داند تزاحم امتثالى را نياورده و تزاحم را همان تزاحم ملاكى قرارداده است.  حاصل اين كه تنافى بين دو حكم در مرحله فعليت مجعولين يا مرحله امتثال تزاحم امتثالى است و اين تنافى به جعل سرايت نمى كند و لذا از باب تعارض نيست مگر بر مبناى كسى كه قدرت را قيد تكليف دانسته و ترتب را محال مى داند كه تنافى به جعلين سرايت مى كند زيرا كه مدلول كبراى جعل مى باشد و فعليت مجعول مربوط به تحقق موضوع وشروط جعل است.  **ب ـ تزاحم ملاكى:** كه اين نوع تزاحم را صاحب كفايه(رحمه الله) در بحث اجتماع امر و نهى بيان كرده است و فرموده بنابر امتناع اجتماع امر و نهى اين دو حكم با هم تزاحم مى كنند مقصود آن است كه ملاك دو حكم در مرحله تاثير در جعل حكم با هم تزاحم مى كنند ولذا بايد تزاحم ملاكى را اين چنين تعريف كرد: (تزاحم بين مقتضيات و ملاكات احكام در مقام تاثير در جعل حكم) و اين دو ملاك كه مصلحت امر و مفسده حرمت است از آنجا كه در يك موضوع قابل جمع هستند در تأثير و اقتضاى جعل حكم با هم تنافى پيدا مى كنند زيرا كه فعل واحد ثبوتاً و در مبادى نمى تواند بيش از يك حكم داشته باشد و مولى يا بايد فعل واحد را بخواهد يا نخواهد و ثبوتاً اين كه هم بخواهد و هم نخواهد ممكن نيست پس جعلشان با هم ممكن نيست و در مبادى ميان دو حكم تنافى پيش مى آيد و در نتيجه مقام جعل وجوب يا حرمت دو ملاك و دو مقتضى با هم كسر و انكسار مى كنند و شارع مى بيند كدام اقوى و غالب است  و طبق آن حكم را جعل مى كند پس اگر مصلحت غالب بود، وجوب را جعل مى كند و چنانچه مفسده غالب بود يا ترك با مصلحت واجب قابل جمع بود ـ مانند موارد مندوحه ـ حرمت را جعل مى كند و اگر متساويين باشند نه وجوب را جعل مى كند و نه حرمت، پس تزاحم ملاكى مربوط به فعليت مجعول نيست بلكه مربوط به اصل حكم و جعل مولاست و مولا نمى تواند هر دو را جعل كند از آن به تزاحم ملاكى تعبير مى كنند چون ملاك اين جعل با آن جعل در مقام تأثير در جعل تكليف با هم تزاحم مى كنند و اين تزاحم در ميان مقتضيات جعل احكام مربوط به مبادى جعل است كه نتيجةً موجب تنافى بين دو دليل و تكاذب  ميان آنها مى شود زيرا اگر هر دو قابل جعل نباشند دليل دو حكم با يكديگر تكاذب مى كنند و اين نوع از تزاحم در باب تعارض داخل مى شود و موارد اين تنافى ميان دو جعل سه مورد است.  **مورد اول:** موارد اجتماع امر و نهى بنابر امتناع.  **مورد دوم:** جائيكه ضدين لا ثالث لهما است يعنى ضدينى كه ترك احدهما موجب تحقق قهرى ديگرى است كه قبلاً گفته شد در آن ترتب ممكن نيست و باز جعل ممكن نمى شود و  تنافى به دو جعل سرايت مى كند زيرا كه ديگر نه مى شود هر دو را مطلقا جعل كرد و نه مشروط و نه به نحو ترتب چون كه تحصيل حاصل است مثل امر به حركت و به سكون يا امر به جهر در قرائت و اخفات در آن كه امر به هريك مشروط به ترك ديگرى هم محال است چون تحصيل حاصل است در اين جا هم دو جعل با هم تنافى پيدا مى كنند و بايد يكى يا هر دو ساقط شوند يعنى دو مقتضى در مقام جعل با هم تنافى مى كنند و اگر يكى غالب باشد مقتضاى آن جعل مى شود و اگر مساوى باشند هيچ كدام جعل نمى شود.  **مورد سوم:** مورد ضدينى است كه ثالث دارند ولى تضادشان دائمى است بنابر مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه در تضاد دائمى مى گفت بين دو دليل تعارض مى شود و نمى شود دليل را بر امر ترتبى و مشروط حمل كرد پس اين مورد هم به تزاحم ملاكى ملحق مى شود كه اگر بتوانيم ملاك يكى را احراز كنيم همان حكم ثابت خواهد شد.  **فرق هاى تزاحم امتثالى با ملاكى**  1) تزاحم امتثالى تنافى دو جعل نيست بلكه تنافى دو مجعول فعلى است به خلاف تزاحم ملاكى كه مربوط به جعل است و جعل دو حكم ممكن نيست.  2) اين فرق دوم مترتب بر فرق قبلى است و آن اين است كه تزاحم ملاكى از نظر خطابات در باب تعارض داخل مى شود يعنى اگر دو خطاب داشتيم اين دو خطاب با هم در مورد تزاحم ملاكى تعارض مى كند و بايد يكى از دو جعل نباشد و چون مدلول خطاب جعل است تكاذب بين دو خطاب مى شود و تعارض هم تكاذب و تنافى دو دليل است.  بنابراين فرق دوم اين است كه تزاحم امتثالى داخل در باب تعارض نيست وليكن تزاحم ملاكى در باب تعارض داخل است.  3) سومين فرق اين است كه تزاحم امتثالى چون مربوط به فعليت مجعول است ربطى به شارع ندارد و مربوط به تشخيص موضوع و يا شرط حكم است كه كار عقل مى باشد و كسانى كه مرجحات باب تزاحم را در مرحله امتثال عقلى مى دانند آن را به نكته قيد لبى به ورود و رفع موضوع بر مى گردانند ـ كه صحيح نيز همين است ـ و تشخيص اين كه كدام فعلى است مربوط به مكلف است و مكلف آن را تشخيص مى دهد مثل تشخيص همه قيود ديگر مثلا اين كه استطاعت از براى حج دارد يا ندارد برخلاف تزاحم ملاكى كه مربوط به شارع است و مكلف نمى تواند تشخيص دهد كه كدام مصلحت يا مفسده موجود است با نيست و يا غالب و اهم است يا نيست و تشخيص اين كه كدام ملاك در موارد تزاحم موجود و يا غالب و اهم است دست مكلف نيست و كار مولا است.  **ج ـ تزاحم حفظى:**  تعريف آن به اين صورت است كه: تزاحم احكام الزامى ـ وجوب يا حرمت ـ با احكام ترخيصى و اباحه اقتضايى در موارد جهل و اشتباه مى باشد; يعنى احكام واقعى مثل وجوب صلاه و حج با مباحاتى كه اباحه آن ها اقتضايى است و براساس مصلحت در تسهيل و اباحه باشد نه لا اقتضائى و به جهت عدم ملاك لزومى باشد در صورتى كه مكلف جاهل به مورد آنها باشد ـ چه به نحو شبهه حكمى و چه موضوعى ـ در مقام حفظ ظاهرى و وظيفه عملى با هم تزاحم خواهند كرد يعنى اگر موارد اين احكام واقعى مباح اقتضايى با احكام واقعى لزومى معلوم باشد در مقام حفظ هم تزاحمى با هم ندارند ولى خيلى از اوقات براى مكلف ـ به جهت عدم علم و اشتباه چه به نحو شبهه حكمى و چه مصداقى و موضوعى ـ مورد اين احكام مشتبه مى شود و شك مى كند كه اين فعل واجب است يا مستحب است يا حرام است يا مباح است و شارع وقتى مجموع اين موارد شك و اشتباه و التباس را ملاحظه مى كند و يا بايد حكم ظاهرى به ايجاب احتياط جعل كند تا ملاكات واقعى احكام الزامى را حفظ كند و مصلحت تسهيل و اباحه اقتضايى را هدر دهد و بالعكس حكم ظاهرى برائت و ترخيصى را جعل كند و احكام الزامى واقعى و ملاكاتشان را هدر دهد و اين تزاحم دو نوع حكم واقعى ـ الزامى و ترخيصى  اقتضائى ـ در مقام حفظ ظاهرى و مقام وظيفه عملى مكلفين است كه نوع سوم تزاحم در اصطلاح شهيد صدر(رحمه الله)است.  اين نوع تزاحم با هر دو تزاحم گذشته فرق مى كند از اين جهت كه تزاحم بين جعلين نيست چون هر كدام از احكام واقعى الزامى و ترخيصى اقتضايى در موضوع خودش قرار دارد و تصويب هم كه درست نيست و جهل رافع آنها نيست و از اين نظر شبيه تزاحم امتثالى است يعنى ميان دو جعل واقعى تنافى در كار نيست و از طرفى مانند تزاحم ملاكى است از اين جهت كه ميان حفظ ملاكات الزامى و ملاك تسهيل واباحه اقتضايى در مرحله شك و اشتباه و حفظ ظاهرى تزاحم شكل مى گيرد و شارع نمى تواند طبق هر دو حكم ظاهرى حافظ قرار دهد و بايد يكى را فداى ديگرى كند و اين كار شارع است كه كدام را اهميت بدهد و عقل مكلف در ترجيح يكى از آن دو بر ديگرى در مقام حفظ ظاهرى نقشى ندارد و مربوط به شارع است و عقل نمى تواند بگويد كدام مصلحت و ملاكش مهم تر است يعنى اين جا هم تزاحم بين دو نوع ملاك و حكم واقعى است منتها در طول جهل ـ حكم عقل به وجوب احتياط عقلى با برائت عقلى ربطى به حكم ظاهرى ندارد و مربوط به مرحله تنجز و حسن عقوبت و يا قبح آن است و در طول عدم جعل حكم ظاهرى از طرف شارع مى باشد ـ و اين نوع از تزاحم با هر دو نوع اول و دوم فرق مى كند كه آن دو تزاحم در خود احكام واقعى جارى است به لحاظ مرحله فعليت مجعول يا مبادى و ملاكات جعل وليكن اين تزاحم حفظى در مرحله احكام ظاهرى و جعل وجوب احتياط يا جعل برائت است كه حكم ظاهرى به طريقى است نه واقعى و اين تزاحم در مرحله طولى نسبت به احكام واقعى و در موارد جهل و اشتباه موارد احكام واقعى است و لذا از آن تعبير مى شود به تزاحم حفظى كه مراد حفظ ظاهرى و تزاحم در مرحله حكم ظاهرى است.  هر كدام از اين سه نوع تزاحم، احكام خودش را دارد تزاحم حفظى در بحث جمع بين حكم ظاهرى و واقعى به كار مى آيد و تزاحم امتثالى هم با احكامش بحث شد; تزاحم ملاكى هم در بحث اجتماع امر و نهى از آن بحث مى شود، و در آنجا در دو جهت از تزاحم ملاكى بحث مى شود:  **جهت اول:** در امكان و اثبات ملاكين بعد از اسقاط دو دليل بحث مى شود.  **جهت دوم:** در اين نكته بحث مى شود كه اگر فرض كنيم ملاك را احراز كرديم آيا مرجحات باب تزاحم در آن جارى است يا خير و برخى اشتباهاً مرجحات باب تزاحم امتثالى را در آن جارى مى كنند و آيا اگر جارى نيست احكام تعارض و تساقط در آن حاكم است يا بايد تفصيل داده شود و اين دو جهت را ما در يكى از تنبيهات باب اجتماع امر و نهى مفصل بحث خواهيم كرد لهذا در اينجا از آن صرف نظر مى كنيم تا تكرار نشود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (401)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 401  ـ   يكشنبه  1392/8/5**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه هشتم:** در اين تنبيه بحث مى شود كه آيا احكام باب تزاحم و تزاحم امتثالى در اوامر استحبابى و همچنين در مكروهات هم جارى است همچنان كه در اوامر وجوبى جارى مى گردد يا خير؟ خلاصه اينكه آيا در اوامر و نواهى غير لزومى هم كه جائز الترك هستند احكام تزاحم در باب امتثال جارى است يا خير مثلاً در جائى دو تكليف غير لزومى با هم تضاد دارند مانند زيارت امام حسين(عليه السلام) در عرفه و حج استحبابى، بنابر امكان ترتب بايد يكى يا هر دو مشروط باشند و اگر ملاك احدالاستحبابين اهم باشد آن مستحب مثلا مطلق است و ديگرى مشروط، مرحوم شهيد صدر (رحمه الله) از آقاى خوئى (رحمه الله) در خارج از بحثشان نقل مى كند كه ايشان فرموده است تزاحم در اوامر غير لزومى جارى نيست و هر دو مى تواند مطلق باشد چون از اطلاق دو امر استحبابى تكليف به غير مقدور لازم نمى آيد زيرا كه اين تكليف، تكليف لزومى نيست و تركش معصيتى ندارد پس مى شود هر دو بر اطلاق خود باقى باشد يعنى بحث هاى ترجيح شرعى اهم به معناى مطلق بودن امر به اهم يا مشروط به قدرت عقلى در مقابل مشروط به قدرت شرعى در دو امر استحبابى به ضدين جارى نيست زيرا هر دو امر مطلق هستند البته اگر ملاك يكى بيشتر وافضل باشد عقل حكم مى كند كه اولويت دارد و بهتر است آن را انجام دهد.  شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد بايد طبق مبانى مختلف در شرطيت قدرت در تكاليف قائل به تفصيل شد زيرا اگر اصلاً قدرت در تكليف شرط نباشد در اين صورت حتى در اوامر لزومى هم دو امر مطلق است و تزاحمى ميان دو امر نيست پس مبناى تزاحم امتثالى و احكام ذكر شده آن، شرطيت قدرت در تكليف و جعل است يعنى مبناى اين كه باب تزاحم را از باب تعارض خارج كرديم و گفتيم احدالتكليفين و يا هر دو ترتبى و مشروط است آن است كه قدرت را در تكليف شرط بدانيم و منشأ اين كه قدرت در تكليف شرط است چيست؟ سه مبنا از براى آن قابل تصوير بود كه قبلاً به تفصيل گذشت.  **مبناى اول :** آنكه تكليف به غير مقدور عقلاً قبيح است  چون كه تكليف به غير مقدور براى مكلف يك نوع احراج و اجبار به فعلى است كه از آن عاجز است و عقلاً اين گونه تكليف قبيح است حتى اگر بر او منجز هم نباشد يعنى عقل كشف مى كند كه بايد خطاب و امر شارع مشروط به قدرت باشد و بر عاجز قبيح است.  اگر نكته، اين تصوير فوق باشد اين مبنا مخصوص تكاليف الزامى است و در تكاليف غير الزامى اين نكته نيست چون در آن اجبارى نيست و جائز الترك است و تكليف ترجيحى و رجحانى است و مكلف مى تواند آن را ترك كند و بنابراين اطلاق دو امر استحبابى در موارد عدم امكان جمع ميان امتثال هر دو اشكالى ندارد.  فقط اين بحث باقى مى ماند كه اگر يكى افضل بود عقل درك مى كند كه بهتر است افضل انجام شود البته در وجوبات متزاحمه هم اگر قائل به شرطيت قدرت نشديم ممكن است گفته شود كه عقل حكم مى كند كه لازم است ملاك اهم انجام گيرد اگر لزومى باشد و مخالفت آن عصيان و قبيح است ولى اين جا عقل به آن حكم نمى كند چون كه معصيتى در كار نيست.  **مبناى دوم:** آن كه منشأ اخذ قدرت در تكاليف، استظهارى باشد كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) فرموده است كه مولا مى خواهد بوسيله امر مكلف را به انجام كارى تحريك كند اين محركيت مولوى مستلزم اين است كه انبعاث و محركيت به سمت آن فعل ممكن باشد و جائى كه فعل مقدور نباشد انبعاث ممكن نيست و لذا بعث هم ممكن نيست و يا لغو است.  پس ظهور اوامر و خطابات شارع در محركيت و باعثيت اقتضا دارد تكليف شامل عاجزين نباشد اگر اين نكته اثباتى استظهارى مبنا باشد فرقى بين تكاليف لزومى و غير لزومى نيست چون در تكليف غير لزومى هم بعث و تحريك هست ولى نه تحريك لزومى بلكه تحريك غير لزومى كه مخالفتش نيز مأذون فيه است پس در اين جا هم طلب و تصدى مولوى هست و اين محركيت هم مثل محركيت لزومى است از اين جهت كه قابليت انبعاث و تحرك را لازم دارد در جائى كه قابليت انبعاث نيست اوامر غير لزومى هم لغو و غير معقول است و بنابراين مسلك، ديگر دو امر استحبابى مطلق، معقول نيست بلكه بايد يكى از آنها و يا هر دو مشروط به ترك ديگرى باشند همانند دو امر وجوبى و اطلاق امر مشروط لغو است.  **مبناى سوم :** اين كه گفته شود كه خطابات مطلق هستند ولى از آيات و روايات شرعى كه گفته است (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) و يا (ما غلب الله عليه العباد فهو موضوع عنهم) و امثال اين ها، شرطيت قدرت در تكاليف استفاده مى شود اين مبنا از براى اخذ شرط قدرت در تكاليف  نيز شامل مستحبات نمى شود چون ظاهر اين آيات و روايات نفى اطلاق تكاليف الزامى است كه در آن عقاب و مواخذه باشد واساساً (تكليف) لغةً به معناى الزام بر عهده است و الزامات برداشته شده است  و اين هم شامل تكاليف غير الزامى و مستحباب نمى شود.  حاصل بيان اين است كه بايد تفصيل داد كه اگر مبناى شرطيت قدرت حكم عقل به قبح تكليف به غير مقدور باشد اين بنا در تكاليف غير لزومى نيست و اگر مبنا نكته استظهارى لغويت و عدم امكان بعث و انبعاث باشد در اين نكته فرقى نمى كند كه امر، استحبابى باشد يا لزومى و اگر مبنا آيات و روايات مقيده باشد اين هم شامل تكاليف غير الزامى نمى شود و در تكاليف الزامى ظهور دارد نه بيشتر.  سپس شهيد صدر(رحمه الله) مى گويد كه اگرادله مستحباب در أمر و انشاء تحريك ظهور نداشته باشد و فقط محبويت و ملاك داشتن را برساند محبوبيت و ملاك داشتن مى تواند در هر دو امر مستحب مطلق باشد ولى اگر لسان دليل مستحبات لسان تحريك و بعث باشد ولو با جمله خبريه در مقام انشاء بايد تفصيل داد و اين كه به صورت مطلق بگوئيم اوامر غير لزومى از باب تزاحم خارج است صحيح نيست و بايد ديد كه مبناى ما در شرطيت قدرت چيست و چون كه ما قبلاً مسلك مرحوم ميرزا(رحمه الله)را قبول كرديم بنابر اين تزاحم در مستحبات هم جارى خواهد بود و يكى از دو أمر و يا هر دو مشروط به ترك ديگرى خواهد شد و مرجحات باب تزاحم موجب اطلاق و تقييد هر يك از دو امر استحبابى خواهند شد همانگونه كه در اوامر وجوبى مذكور واقع شد.  تا اين جا مساله روشن است سپس شهيد صدر(رحمه الله) اشكالى را به كلام آقاى خوئى(رحمه الله) وارد كرده و خواسته است نقضى را طبق مبانى مرحوم ميرزا(رحمه الله)و آقاى خويى(رحمه الله) در بحث دلالت امر بر وجوب وارد كند كه اگر گفتيم در مستحبات تزاحم جارى نيست و دو امر استحبابى مى تواند مطلق باشد ـ كه آن مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خوئى(رحمه الله)در بحث دلالت امر بر وجوب است و يا به عبارت ديگر از جمع بين اين دو مبنا كه در مستحبات تزاحم جارى نيست و مبنايى كه در دلالت امر بر وجوب اختيار كردند كه دلالت امر بر وجوب در جايى كه ترخيصى در ترك نباشد به سبب حكم عقل است ـ نقض هايى بر اين مبنا وارد مى شود كه به آن ملتزم نمى شوند.  در بحث دلالت امر بر وجوب سه مبنا بود 1) دلالت وضعى امر بر طلب وجوبى بود كه مبناى صاحب كفايه است و 2) دلالت امر بر جامع طلب و استفاده وجوب از اطلاق و مقدمات حكمت صورت مى گيرد كه مبناى محقق عراقى (رحمه الله) بود و 3) مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) بود كه مدلول امر وضعاً و لغةً همان طلب است و دلالت بروجوب وضعى نيست و به اطلاق و مقدمات حكمت هم ـ در جائى كه مولا طلب كرده و ترخيصى در ترك نداده است ـ نمى باشد بلكه اين عقل است كه به وجوب حكم مى كند يعنى در اين جا عقل به وجوب حكم نمى كند اين جا عقل مى گويد بايد اين طلب را امتثال كنى و هر جا طلبى بود و ترخيصى در ترك نبود عقل مى گويد ملزم هستى كه امتثال كنى و از آن وجوب انتزاع مى شود.  اين مسلك را مرحوم ميرزا(رحمه الله)و اتباعش اختيار كرده اند و مفصل در مبحث اوامر گذشت و نقدهائى بر اين مسلك وارد بود كه گذشت مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)در اينجا مى خواهد اين دو مسلك را با هم جمع كند كه اگر اوامر استحبابى مطلق باشند و آنچه در آنجا گفتيد كه مدلول امر ذات طلب است و وجوب به حكم عقل است در جايى كه ترخيصى در ترك نباشد لوازمى دارد كه نمى توانيد به آن ها ملتزم شويد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (402)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 402  ـ   دوشنبه  1392/8/6**    بسم الله الرحمن الرحيم  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) در ذيل بحث تزاحم در اوامر استحبابى و لزومى  نقوضى را به عنوان تالى فاسدهايى كه لايمكن الالتزام بها بر كسى كه بين اين دو مبنا را جمع مى كند وارد نموده است 1) كسى كه اوامر غير لزومى را مطلق دانسته و شامل موارد عجز هم مى داند چون الزام و اجبارى در آنها نيست تا قبح عقلى پيش بيايد و ضمناً مى تواند مطلق هم باشد و 2) كسى كه در باب دلالت امر بر وجوب مدلول وضعى امر را ذات طلب مى داند كه وجوب و استحباب در آن نيست و وجوب را از باب حكم عقل ـ در جايى كه اذن و ترخيص در ترك نيامده باشد ـ مى داند; ايشان مى فرمايد كسى كه اين دو مبنا را قبول كند در بحث تزاحم در اوامر غير مستحبى هم لوازمى دارد كه بعيد است به آن متلزم شوند و بعد سه لازمه يا سه اشكال را ذكر مى كند.  **اشكال اول:** براى اين كه اطلاق اوامر را در مورد تزاحم و تضاد ميان متعلق آنها از تعارض بيرون بياوريم ديگر نيازمند ترتب نيستيم و از همين باب كه مفاد امر چيزى است كه مى تواند مطلق باشد استفاده مى كنيم چون مدلول امر طلب شد نه وجوب و طلب هم يك چيز جامع ميان الزام و غير الزام مى باشد و اين مى تواند مطلق باشد حتى در موارد ضدين ـ بنابر مبناى اول يعنى جريان تزاحم در مستحبات و عدم قبح طلب و تحريك مولوى حتى به غير مقدور در صورتى كه اجبار و الزام در آن نباشد ـ زيرا كه لازمه اطلاق امر در هر يك از اين دو ضد ترخيص در ترك ديگرى در مقابل فعل اولى است زيرا كه نمى شود امر ـ يعنى ذات طلب ـ به ضد بخورد و لازمه اش ـ كه ترك ديگرى است ـ ممنوع باشد پس لازمه اطلاق طلب هر ضد اين است كه ترك ديگرى جائز باشد و طبق مبناى دوم، اين همان ترخيص در ترك امر ديگر است كه موجب عدم حكم عقل به وجوب مى شود.  پس معناى اطلاق مدلول هر كدام از دو امر نسبت به حالت اشتغال به ديگرى تجويز ترك آن است كه مانع از حكم عقل به وجوب اطلاق طلب و مفاد امر است و اجتماعشان مانعى ندارد پس امكان ترتب را نياز نداريم و مى گوييم مدلول دو امر كه ذات طلب است در هر دو مطلق است و ليكن عقل به وجوب امتثال اين دو طلب مطلق در غير موارد تزاحم ـ چون اذن در تركى ندارند ـ حكم مى كند اما در مورد تضاد و تزاحم بين فعلين باز هم اطلاق امر و طلب در هر دو هست و با هم تعارض ندارند وليكن چون كه از اطلاق هر كدام در حال اشتغال به ديگرى جواز ترك آن استفاده مى شود عقل به وجوب حكم نمى كند اما مفاد امر و مدلولش محفوظ است.  البته اين ترخيص در ترك به اندازه خودش است نه بيشتر و آن ترك هريك از دو ضد در مقابل فعل ديگرى است و يا به عبارت بهتر، ترك هريك كه مقرون به فعل ديگرى باشد نه ترك مطلق هريك حتى با ترك ديگرى  زيرا كه جواز اين ترك لازمه اطلاق هريك از دو امر نيست ولذا اشكال اول اين نيست كه مكلف مى تواند هر دو امر را ترك كند بلكه اطلاق دو امر بى مانع مى شود زيرا كه عقل به وجوب نسبت به مقدار دو اطلاق حكم نمى كند به جهت اينكه استفاده ترخيص در ترك هريك به مقدار اشتغال به ديگرى بدون نياز به امكان ترتب و مشروط كردن مدلول امر در يك طرف يا هر دو طرف خلف آنچه در باب تزاحم گذشت ـ كه گفته شد خروج تزاحم از تعارض متوقف بر امكان ترتب است ـ مى باشد.  **اشكال دوم :** اگر مدلول امر ذات طلب است و استظهار را قبول نكرديم و طلب كه جامع بين وجوب و استحباب است مى تواند در موارد عجز هم باشد بنابر اين مدلول مطابقى اوامر مى تواند در موارد عجز تكوينى هم باشد چون كه در ذات طلب، الزامى نيست و اين عقل است كه به وجوب يا الزام حكم مى كند و عقل هم در موارد عجز حكمى به وجوب ندارد چون فعل مقدور نيست حتى اگر ترخيص در ترك هم نباشد.  پس هميشه مى توانيم از اطلاق مدلول اوامر براى موارد عجز، مدلول مطابقى را كه ذات طلب است اثبات كنيم و به تبع آن ملاك را هم در آن اثبات نماييم در صورتى كه ايشان و مشهور ملتزم هستند به عدم امكان آن و مى گويند مدلول مطابقى اوامر در موارد عجز ساقط است و مدلول التزامى آن هم به تبع ساقط مى شود و بايد اين سقوط مدلول مطابقى در موارد عجز يا مبتنى بر دلالت لفظى امر بر وجوب و لزومى بودن طلب مدلول امر باشد نه حكم عقل ـ كه اين بر خلاف مبناى دوم است ـ و يا قائل شويم به اخذ قدرت در طلب حتى اگر لزومى نباشد كه اين بر خلاف مبناى اول است اما اگر گفتيم كه مدلول امر فقط طلب است و در آن لزوم وجود ندارد ليكن اطلاقش در موارد عجز قبيح نيست در اين صورت مى توانيم با اطلاق امر و طلب ملاك را براى عاجز هم ثابت كنيم و اين را شما ملتزم نمى شويد.  اين نقض، نقض درستى است و مناسب است كه آن را اول قرار دهيم و شهيد صدر(رحمه الله)دو نقض ديگر هم وارد مى كند يكى مطلبى كه گفتيم كه عين اين را در باب تزاحم مى گوئيم چون مفاد امر ذات طلب شد و وجوب هم در جائى كه ترخيص در ترك نباشد به حكم عقل است و در تزاحم دو ماموربه كه ضدين هستند به لحاظ عجز از امتثال اطلاق طلب در هر دو مانعى ندارد و امر، به اطلاق خود باقى مى ماند و اين عقل است كه به لزوم حكم نمى كند چون لازمه اطلاق هر كدام اين است كه مى توانى ديگرى را ترك كنى و اولى را انجام دهى ـ كه البته نه ترك مطلق، بلكه ترخيص در ترك هريك مقرون به فعل ديگرى ـ و اين منشأ عدم حكم عقل به وجوب هر كدام براى صورت اشتغال به ديگرى مى شود نه بيشتر پس اطلاق دو امر در موارد تزاحم با يكديگر نه در مرحله جعل تنافى دارد و نه در مجعول تا نياز باشد به امكان ترتب و تقييد يكى يا هر دو امر به ترك ديگرى در حالى كه شما در بحث تزاحم گفتيد اگر قائل شديم به امتناع ترتب باب تزاحم بازگشت مى كند به باب تعارض ولى طبق اين دو مبنا اين گونه نيست و نيازى به امكان ترتب نيست چون از نفس اطلاق هر كدام ترخيص در ترك در صورت اشتغال به ديگرى استفاده مى شود و مفاد دو امر به هيچ تقييد و تصرفى نياز ندارد .  **اشكال سوم:** لازمه ديگر اين است كه باب تزاحم از باب تعارض و تزاحم هر دو خارج شود و احكام ورود را هم ـ كه مرجحات و احكام باب تزاحم مبتنى بر آن است ـ نخواهد داشت چون ورود امر به اهم بر ديگرى به امتثالش بر خلاف عكس آن كه منشأ و معناى ترجيح در باب تزاحم بود در صورتى است كه احدالتكليفين رافع تكليف ديگرى باشد حال يا به امتثالش و يا بنفس فعليتش و همه اين ها در صورتى است كه احدالتكليفين را مشروط بدانيم به قدرت و عدم امتثال ديگرى اما وقتى كه اين تقييد لازم نباشد و مدلول هر دوامر بتوانند مطلق باشد نوبت به ورود و در نتيجه به مرجحات نمى رسد زيرا كه شرط جريان مرجحات احكام باب تزاحم اخذ قيد قدرت در مدلول اوامر است كه بايد يا هر دو امر مقيد به عدم اشتغال به ديگرى باشد تا مقدور باشد يا حداقل يكى مقيد باشد; اما اگر دو امر بتوانند مطلق باشند با هم ديگر تعارض ندارند بنابر اين ديگر ترجيح جا ندارد.  اين بيان سه اشكال يا لازمه اى كه به آن ملتزم نمى شوند است كه از جمع بين اين دو مبنا شكل مى گيرد و لذا بايد از يكى از اين دو مبنا دست كشيد يا بگوييم مفاد امر جامع طلب نيست بلكه خصوص طلب لزومى است كه بايد مقيد به قدرت شود و يا از اين مطلب دست كشيده شود كه امر غير لزومى هم مقيد به قدرت است و چنين امرى نسبت به غير مقدور نيست و اين به معناى جريان تزاحم در باب مستحبات است.  ما در اينجا چند ملاحظه داريم:  **ملاحظه اول:**  اينكه نقض اول ـ كه در تقريرات نقض چهارم قرار داده شده است ـ نقض واردى است و پاسخى ندارد يعنى اگر گفتيم كه وجوب به حكم عقل است و ذات طلب مدلول امر است و اطلاق طلب نسبت به غير مقدور هم ممكن است در اين صورت اطلاق اوامر و طلب در موارد عجز هم ثابت خواهد شد و عقل به جهت عجز است كه به الزام حكم نمى كند نه به جهت ترخيص در ترك ولى مفاد امر كه وجوب نبود تا اطلاق در مدلول مطابقى امر ساقط باشد بلكه جامع طلب بود و در اين جا طلب هم مى تواند باشد پس اطلاق مدلول در موارد عجز ساقط نيست و لازمه اش اين است كه داراى ملاك است و هر جا اثبات ملاك اثر داشت بايستى آثار اين را هم بار كنيم در صورتى كه به آن ملتزم نيستند و اين از لوازم جمع ميان آن دو مبنا است و اين نقض رافعى ندارد و نقض درستى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (403)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 403  ـ   سه شنبه  1392/8/7**   بسم الله الرحمن الرحيم  شهيد صدر(رحمه الله) بعد از نقل عدم جريان تزاحم در مستحبات از مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) نقض هايى را بر ايشان وارد كرده بود; اين نقض ها طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و آقاى خويى(رحمه الله) - كه دلالت امر بر وجوب را به حكم عقل مى دانند و اين كه امر براى ذات طلب وضع شده است كه وجوب در آن اخذ نشده است و وجوب، بعد از عدم ورود ترخيص در ترك به حكم عقل فهميده مى شود - وارد شده است.  **نقض اول:** اولين ايراد اين بود كه در موارد عجز، مى توان به اطلاق امر تمسك كرد چون عقل به جهت عجز، به وجوب حكم نمى كند و طبق مبناى اول مدلول مطابقى امر - كه ذات طلب است - مى تواند در موارد عجز هم باشد و در نتيجه ملاك هم ثابت شود و اين تالى فاسدى است كه بر كلام ايشان بار مى كند و اين يك نقضى بود كه بر ايشان وارد است لكن عمده دو نقض ديگرى بود كه وارد كردند.  **نقض دوم:** اين كه لازمه جمع بين اين دو مبنا اين است كه در موارد تزاحم بين اوامر آن جا هم بايد قائل شويد به اطلاق هر دو امر و ديگر نيازى به امكان ترتب نداريد چون مفاد امر، ذات و جامع طلب است و جامع طلب از ضدين هم اشكال ندارد مثل استحباب ضدين و اطلاقشان با هم تنافى ندارد نه در مرحله جعل و نه در مرحله مجعول و ديگر اطلاق امر نيازمند امكان ترتب نيست بله ، اگر مدلول امر وجوب بود ميان دو اطلاق تنافى وجود داشت ولى وقتى قائل شديد كه مى شود ذات طلب به غير مقدور تعلق داشته باشد و اين وجوب است كه نمى توان در هر دو مطلق باشد ديگر تعارضى در كار نيست بلكه اطلاق هر كدام بالملازمه ترخيص در ترك ديگرى مشروط به فعل اين يكى را اثبات مى كند و ديگر عقل به وجوب آن دو اطلاق حكم نمى كند و دو اطلاق طلب غير لزومى ثابت مى شود و تعارضى هم در كار نيست.  **پاسخ نقض دوم :** مى توان اين نقض را اينگونه پاسخ داد كه با اطلاق امر نمى توان ترخيص در ترك ديگرى را درست كرد كه رافع حكم عقل به وجوب طلب آن باشد چون لازمه اى اطلاق طلب هر ضدى براى حالت اشتغال به ضد ديگرى ترخيص است ولى به معناى جواز به معنى الاعم يعنى ترك ديگرى كه لازمه فعل اولى است حرام نيست و لازمه اش اذن و ترخيص در ترك ديگرى نيست زيرا كه ما دو نوع جواز داريم 1) جواز بالمعنى الاعم كه عبارت است از عدم جعل حرمت و منع و 2) جواز بالمعنى الاخص است كه اذن و جعل اباحه شرعى است و آنچه كه مدلول التزامى امر است جواز ترك ضدش به معناى اول است كه لازمه اطلاق طلب ضد اول است يعنى نبايد ترك ديگرى حرام باشد و اين براى حكم عقل به عدم وجوب آن طلب كافى نيست و عقل مى گويد آن طلب و امرى واجب نيست كه شارع اذن و حكم به اباحه آن بدهد بنابراين شرطى كه مسلك سوم قائل است در اينجا نيست و باز عقل به لزومى بودن هر دو طلب حكم مى كند و دو طلب وجوبى مى شود و بايد بنابر امكان ترتب از تعارض خارج شود و يكى از آنها و يا هر دو به عدم امتثال ديگرى قيد مى خورد.  **نقض سوم :** اينكه اگر ما اين تقييد را قائل نشويم چون تنافى بين دو اطلاق نيست و هر دو مطلق بوده و مقيد به عدم اشتغال به ديگرى نيست ديگر احكام باب تزاحم هم بر آنها جارى نيست و اگر هيچ يك را قيد نزديم و ترتب را نياز نداشتيم ديگر ترجيح يكى از دو امر به معناى مطلق بودن جعلش و مشروط بودن ديگرى در كار نيست چون ترجيح يعنى اطلاق داشتن يكى و تقييد ديگرى و اين جا حتى در فرض اشتغال به ديگرى طلب ديگرى مطلق است چون ذات طلب است و لزومى نيست پس اشكالى ندارد كه مطلق باشد و ديگر ورود يكى از دو امر بر ديگرى به امتثالش يا فعليتش و رفع اطلاق ديگرى - يعنى احكام باب تزاحم و ترجيح - معنا ندارد و چون هر دو امر ترخيص در ترك دارد اصلا وجوب در كار نيست تا بگوئيم يكى اطلاق دارد و ديگرى ندارد و يا هر دو مشروط بوده و اطلاق ندارند.  **پاسخ نقض سوم:** اين لازمه هم قابل پاسخ است زيرا كه عمده مرجحات، دو ترجيح بود 1) ترجيح مشروط به قدرت عقلى بر مشروط به قدرت شرعى ، يعنى امرى كه مشروط است به اين كه اشتغال به امر لزومى ديگرى از شارع نداشته باشيد و الا ملاك ندارد و 2) ترجيح اهميت ملاك يكى بر ديگرى و باقى مرجحات هم به يكى از اين دو بر مى گردد اما ترجيح قدرت عقلى بر قدرت شرعى در اين جا هم وجود دارد چون اگر در يكى قيد ان لم تشتغل بواجب آخر اخذ شده باشد كه از آن قدرت شرعى يعنى عدم ملاك در فرض اشتغال به واجب ديگر استفاده كنيم در اين صورت اصل طلب مشروط شده و اطلاق نخواهد داشت زيرا كه ملاك ندارد و در نتيجه اطلاق ديگرى باقى است و وجوبى خواهد بود زيرا ترخيص در ترك آن را نخواهيم داشت زيرا ترخيص نتيجه اطلاق امر و طلب ضد ديگر است كه چون مشروط به قدرت شرعى شده است اطلاق ندارد و ذاتا مقيد به عدم اشتغال به واجب ديگر شده است.  بنابر اين امر و طلب مشروط به قدرت عقلى مطلق بوده و اثبات مى كند كه همان ملاك لزومى را كه در غير مورد تزاحم است در مورد تزاحم هم وجود دارد و اين رافع اصل طلب در مشروط به قدرت شرعى است يعنى با امتثالش بر اصل امر و طلب مشروط به قدرت شرعى وارد مى گردد ; ليكن قبلاً گفتيم كه قدرت شرعى دليل مى خواهد و بايد قيد عدم اشتغال به واجب ديگر در لسان آن اخذ شود كه اگر اخذ شود اصل طلب و امر، مشروط به عدم اشتغال به واجب ديگر مى شود ورود و در نتيجه ترجيح مشروط به قدرت عقلى ثابت مى شود.  ترجيح به اهميت نيز همچنين و به بيان ديگرى در اينجا جارى است چون مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) مى تواند بگويد اوامر استحبابى هم نمى تواند براى امرى كه ملاكش به درجه لزومى اهم باشد اطلاق داشته باشد زيرا كه مانند اطلاق امر وجوبى غير مهم نسبت به اشتغال به اهم قبيح است و اين نكته ديگرى است براى منع اطلاق امر غير از قبح تكليف به غير مقدور و به تعبير ديگر وقتى كه ملاك يكى از دو امر در غير از موارد تزاحم، اهم از ملاك ديگرى باشد و تفويت آن حتى با تحقق ديگرى قبيح باشد مقتضاى اطلاق چنين امرى در مورد تزاحم آن دو نيز قبح تفويت آن ملاك اهم است و در نتيجه بايستى اصل طلب ملاك غير مهم مقيد شود به عدم اشتغال به اهم و الا لازمه اش جواز ترك آن ملاك اهم خواهد بود كه قبيح است بنابراين هر دو مرجح به همان معنايى كه گذشت يعنى ورود احد الامرين بر ديگرى به امتثالش طبق اين دو مبنا نيز جارى است و اين نقض هم وارد نيست حتى اگر جواز بالمعنى الاعم براى حكم عقل به عدم وجوب كافى باشد بله، در فرض تساوى اين مطلب درست است كه هيچ يك از دو امر مشروط نشده اند ولى نتيجه آن همان تخيير است نه از باب دو امر ترتبى مشروط بلكه از باب ترخيص در ترك هريك از دو امر در فرض اشتغال به ديگرى يعنى طبق مبناى دلالت امر بر وجوب لفظاً تخيير در مورد تزاحم از باب دو امر ترتبى و تقييد بود ولى طبق اين مبنا تقييد لازم نمى آيد و امر ترتبى براى تخيير لازم نداريم بلكه مبنايش ترخيص در ترك هريك در صورت اشتغال به ديگرى و عدم حكم عقل به لزوم و وجوب است و در حقيقت منشأ تخيير در اينجا در صورت تساوى فرق مى كند نه اصلش پس هم در متساويين حكم تخيير مى آيد و هم در موارد ترجيح، ترجيح به اهميت و ترجيح مشروط به قدرت عقلى ثابت است.  بنابراين از اين اشكالات فقط اشكال اول قابل قبول است و در مبحث امر هم اين اشكال گذشت كه طبق اين مبنا در خيلى از جاها لواز مى ثابت مى شود كه در فقه به آن ملتزم نيستيد و يكى هم همين است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (404)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 404  ـ   دو شنبه  1392/08/27**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث تزاحم كه در ذيل بحث ضد بود به پايان رسيد و بحث ضد هم يكى از مباحث اوامر بود كه در باب امر آمده بود و به مناسبت بحث از اين كه آيا امر به شى مقتضى نهى از ضد آن هست يا خير ، مطرح شد حال بر مى گرديم به باقى مباحث اوامر و مسائل باقى مانده آن كه خيلى مهم نيست ولى چون كه مطرح شده است لازم است از آنها بحث شود كه آنها را تحت عنوان (حالات كيفيات تعلق امر) بحث خواهيم نمود .  **1 ـ أمر آمر با علم به انتفاى شرطش**  يكى از مباحث ، اين بحث معروف است كه آيا آمر مى تواند با علم به انتفا شرط امرش ، امر كند يا نه؟ اين در كتب قديم اصول آمده است و همين گونه باقى مانده است; در اين جا يك بحث اين است كه مقصود از اين بحث و محل نزاع در آن چيست ؟ چرا كه در تحرير محل نزاع اختلاف شده است.  ظاهر كلمات صاحب كفايه اين است كه اين بحثى است مربوط به اشعريون كه مى گفتند شارع قادر است به محال هم امر كند و لذا گفته اند أمر آمر با علم به انتفاء شرطش هم جائز است و لذا ايشان بحث را اين گونه مطرح كرده كه نزاع در اين است كه آيا مى شود أمر كرد به فعلى با اين كيفيت كه شرط آن امر نيست و منتفى است يعنى با علم به انتفاء (شرطه) كه اين ضمير (شرطه) به همان مرتبه اى از امر بر مى گردد كه در امكان يا امتناعش بحث مى كنيم زيرا كه ظاهر (شرطه) رجوع به همان مرتبه از أمر است كه مى خواهيم بحث كنيم كه آيا ممكن است يا خير يعنى مثلاً امر انشائى با علم به انتفاء شرط امر انشائى ممكن است يا نه .  سپس مى فرمايد روشن است كه چنين أمرى داراى امتناع وقوعى ـ امتناع بالغير در مقابل امتناع ذاتى ـ است زيرا كه امر در هر مرتبه اى اگر شرائطى داشته باشد اگر شرطش منتفى شد يعنى علت تامه اش نيست و قهراً امتناع وقوعى خواهد داشت چون معلول بدون علت ممتنع است پس اگر مقصود اين باشد واضح البطلان است مگر طبق مسلك اشعرى كه هر محالى را بر شارع تجويز كرده اند ولى اگر مقصود اين است كه شرط مرحله ديگر أمر ـ مثلاً شرط فعليت أمر ـ نباشد در اين صورت انشا امر معقول است حتى با علم به انتفا شرط فعليت امر و بحثى در آن نيست زيرا كه امر ، در خيلى از جاها انشا امر هست ولى آمر علم دارد كه انشائش فعلى نمى شود و اين نه تنها جائز است بلكه در شرع هم واقع شده است مانند اوامر امتحانى و يا اوامر واقعى در جائى كه امر ظاهرى بر خلاف باشد طبق مسلك صاحب كفايه كه امر واقعى فعلى نيست .  اين تقريب از تحرير محل نزاع درست نيست و هر دو بخش كلام ايشان قابل نقد است .  اما قسمت دوم كه مى گويد انشا امر با علم به انتفا شرط فعليت قطعا جائز و واقع است و تشبيه مي كند به اوامر امتحانى، صحيح نيست چون كه أمر امتحانى امر جدى نيست و فقط صورت امر است چون قوام امر به اراده جدى است و اگر جائى آمر قصد جدى ندارد صورت امر است و در مورد جمع بين حكم ظاهرى و واقعى هم كه مى فرمايد أمر واقعى فعلى نيست خواهد آمد كه مستلزم تصويب و عدم أمر واقعى است و مقصود از امر آمر با علم به انتفا شرطش امر جدى و فعلى ـ به اصطلاح مرحوم آخوند(رحمه الله) ـ است نه صورت امر و انشاء صورى .  در مورد مطلب اول هم درست است كه با نبود شرط همان مرتبه از امر ، تحقق آن مرتبه امتناع وقوعى دارد ولى اين مقصود و محل نزاع نيست زيرا هم واضح است و هم اگر اين بود ديگر علم به انتفاء شرط را نمى آوردند بلكه واقع انتفاء را بايد ذكر مى كردند و علم و عدم علم آمر دخلى در آن ندارد زيرا در هر صورت اگر يكى از مقدمات آن مرتبه نباشد آن مرتبه از امر ممكن نيست و از اخذ علم فهميده مى شود كه مقصود علم به نبود شرط در مرتبه ديگرى است و به تعبير ديگر مقصود اين است كه علم آمر به انتفاء شرط در خارج براى امر مانع ايجاد مى كند نه شرايط انشاء أمر در نفس آمر .  مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله) توجه به اين نكته داشته اند كه بحث به لحاظ دو مرتبه از أمر است ولى گفته اند از جهت ديگرى اين بحث لغو و باطل است زيرا كه مقصود آقايان چيست؟ اگر ناظر به قضاياى حقيقيه هستند در اين سنخ أوامر اصلا علم و جهل آمر به تحقق شرط در خارج دخيل أمر نيست زيرا كه در قضاياى حقيقيه آمر حكم را منوط به تحقق واقع شرط و موضوعى مى كند كه اگر آن شرط با موضوع محقق شد حكم هم بيايد و أمر منوط و معلق بر واقع آن شرط است مثلا جعل وجوب حج معلق بر استطاعت است كه به نحو تقدير و فرض و مقدرالوجود اخذ شده است و قضاياى حقيقيه ربط بين وجوب و واقع شرط و معلق عليه است و علم و جهل آمر به شرط ، ربطى به آمر ندارد و مثل قضاياى حقيقيه تكوينيه است حتى اگر شرط آنها منتفى بلكه ممتنع باشد مانند **(لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا - انبياء آيه22)** كه اين شرطيه صادق است چه دو آلهه باشد و چه نباشد و چه ممكن باشد و چه نباشد پس اگر نظر به أوامر در قضاياى حقيقيه است كه چون قضيه حقيقيه برگشت به قضاياى شرطيه مى كند اين جا علم و جهل آمر ربطى به أمر ندارد و هر گاه شرط باشد تكليف هست و هر جا نباشد آن تكليف نيست و تكليف فعلى با انتفا شرط موضوع ندارد تا بحث شود كه مولى مى تواند با علم به انتفاء ، تكليف نمايد يا خير، و اگر تكليف كند تكليف ديگرى است و اما در قضاياى خارجيه كه امر مولى فعلى و مطلق است بازهم اين بحث معنا ندارد و باطل است زيرا كه آمر خودش در قضاياى خارجيه شرط را لحاظ و احراز مى كند سپس أمر مطلق مى كند و امرش را منوط به شرط نمى كند بلكه مثلاً مى بيند مامورش خارجاً مستطيع است و مى گويد برو به حج و امر را مطلق و غير مشروط مى كند چون كه وجود شرط را خودش احراز كرده است و لذا قضيه را شرطيه قرار نمى دهد و در اين صورت با علم به انتفا شرط اصلا حكم نمى كند تا بحث شود كه آيا امر آمر با علم با انتفاء شرطش ممكن است يا نه پس اين بحث باطل است و نه در قضاياى خارجيه قابل طرح است و نه در قضاياى حقيقيه .  مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) از براى اين بحث تصوير درست كرده است و بيان صاحب كفايه و مرحوم ميرزا(رحمه الله) هر دو را رد كرده است ايشان در ابتدا ، بحث را به دو قسمت تقسيم مى كند1-  انتفاى شرط خود جعل كه همان طور كه مرحوم آخوند(رحمه الله) گفته اگر شرط همان مرتبه از أمر منتفى باشد اصلا جعل ممكن نيست و ممتنع است البته طبق اصطلاح مرحوم ميرزا(رحمه الله) و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) در مراتب حكم كه دو مرتبه داريم يكى مرتبه جعل حكم است و يكى مرحله مجعول فعلى حكم است كه بعد از تحقق موضوع و شرائط است لهذا اگر شرائط جعل نباشد مثل وجود آمر و تصور و تصديق به فائده در جعل كه بدون اين ها جعل امر ممكن نخواهد بود همانگونه كه گفته شد و اين مورد بحث هم نيست و مقصود نبايد باشد و الا علم آمر به انتفاء را نبايد مطرح مى كردند و خود انتفا شرط باعث محال بودن است چه آمر علم به انتفاء آن شرط داشته باشد چه نداشته باشد چون شرايط جعل مبادى و علت آن هستند و تا مبادى جعل از تصور و تصديق نباشد جعلى واقع نمى شود و 2- انتفا شرط فعليت مجعول در خارج است كه مرتبه يا مرحله ديگر حكم است كه در خارج در صورتى كه شرائط محقق شود شكل مى گيرد يعنى ما دو مرحله و دو معنا از حكم داريم يكى جعل **(لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلا)** است كه چه استطاعى باشد چه نباشد شارع آن را جعل و قرار داده است و يكى فعلى شدن وجوب رفتن مكلف به حج در خارج كه در صورت تحقق استطاعت حاصل مى شود كه اين مجعول است و برگشت اين بحث در كلام ايشان به اين است كه وقتى آمر بداند جعلش كه مشروط به شرطى است آن شرط در خارج محقق نمى شود باز هم مى تواند آن أمر را جعل كند چون جعل ، فعل اختيارى او است و تحقق شرط مجعول فعل علت و از مبادى جعل نيست مثلا مى داند در عالم كسى مستطيع نمى شود آيا مى تواند جعل وجوب حج بر مستيطع را كند؟ يا اين جعل چون كه لغو است انجام نمى گيرد هر چند تكوينا محال و ممتنع - نه ذاتى و نه وقوعى- نيست چون فعلى شدن شرائط در خارج جزو شرائط و مبادى جعل كه فعل اختيارى مولى است نيست يعنى در اين جا امتناع نيست چون تحقق استطاعت در خارج علت جعل مولى نيست بلكه محال است علت جعل باشد زيرا كه بعد از جعل شكل مى گيرد بلكه علت يا شرط فعليت مجعول است ولذا در موارد احتمال تحقق شرط در خارج قطعاً جعل مولى لغو و قبيح نيست ليكن بحث مى شود كه آيا با علم به انتفاء و عدم تحقق شرط مجعول در خارج بازهم مولى معقول است أمر كند يا نه و اين است تحرير محل نزاع و اين نزاع صحيحى است زيرا كه اگر آمر نمى داند كه شرط مجعول منتفى بلااشكال أمرش صحيح است و علم به تحقق شرط و فعليت مجعول براى جعل لازم نيست ولى اگر علم به انتفاء شرط مجعول داشته باشد جاى بحث دارد كه آيا باز هم مى تواند جعل كند يا نه اين جا محذور دارد؟ و در اين جا محذور امتناع ذاتى يا وقوعى عقلى نيست چون كه مربوط به باب امتناع معلول بدون علت نيست بلكه امتناع از باب لغويت است زيرا جعل ، فعل اختيارى آمر است و چون اگر لغو باشد از فاعل مختار حكيم لغو سر نمى زند لذا اين بحث جا دارد تا بررسى شود آيا در همه فروض آن لغويت ثابت است يا نه.  سپس مرحوم ميرزا(رحمه الله) اشكال مى كند و مى فرمايد فرقى هم نمى كند كه أمر به نحو قضيه حقيقيه باشد و يا قضيه خارجيه  و در قضيه خارجيه هم اگر أمر مشروط به شرطى باشد همين بحث مى آيد.  روح مطلب ايشان صحيح است  ولى اشكال آخر ايشان بر مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه در قضاياى خارجيه هم اين بحث جارى است صحيح نيست زيرا كه بر خلاف اصطلاح ايشان و مرحوم ميرزا(رحمه الله) در تفسير قضيه حقيقيه و خارجيه است زيرا كه هر حكمى كه مشروط به شرطى شد به لحاظ آن شرط قضيه حقيقيه خواهد بود و قضيه خارجيه قضيه اى است كه حكم مطلق و فعلى بوده و مشروط به شرطى نباشد پس در اوامرى كه مشروط به شرطى هستند و آن شرط به نحو تقدير و فرض در آنها اخذ شده باشد اين قضيه نسبت به آن شرط حقيقيه است نه خارجيه حتى اگر نسبت به مكلف خاص و شخص معينى و در زمان معينى باشد و قضيه خارجيه آن است كه آمر خودش شرط را در مكلف احراز كند سپس أمرش را به وى مطلق قرار دهد نه منوط و معلق بر آن شرط بنابر اين بحث مذكور مخصوص مى شود به اوامر مشروط به شرطى كه آمر مى داند در خارج محقق نخواهد شد و اين چنين اوامرى نسبت به آن شرط همواره قضيه حقيقيه خواهد بود طبق مصطلح مرحوم ميرزا(رحمه الله)و نه خارجيه البته اين بحث خاص به أمر هم نيست و در نهى هم همين بحث جارى است و اين گونه تحرير محل بحث معقول است و اين كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى فرمود علم و جهل در فعليت أمر قضاياى حقيقيه دخيل نيست درست است ولى بحث در اين است كه اگر آمر بداند شرط أمر مشروطش هيچگاه در خارج محقق نمى شود از جهت لغويت نفس جعل قضيه حقيقيه مشكل پيدا مى كند قبيح يا مستهجن مى شود و جعل اين چنين حكمى از حكيم سر نمى زند . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (405)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 405  ـ   سه شنبه  1392/8/28**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسئله امر با علم آمر به انتفاء شرط بود و محل نزاع مشخص شد كه منظور علم به انتفاء شرط فعليت مجعول است كه نكته بحث هم لغويت و عدم لغويت است و وقتى آمر مى داند كه اين شرط متحقق نيست و هيچ گاه حاصل نمى شود پس جعل وجوب كه مشروط به اين شرط است لغو مى باشد و اين وجوب هيچ وقت فعلى نمى شود و اين محل بحث است و براى اين كه احكام كل شقوق را بيان كنيم تا معلوم شود كه لغويت در كل فروض است يا خير لازم است كه تقسيم را اينگونه بيان كرد كه انتفاء يا منتفى شدن شرط به دو نوع است .  1) انتفاء قهرى شرط مثل اين كه شرطى ممتنع الوجود باشد مثل اين كه ذاتا ممتنع است به اين دليل كه يا مقدور مكلف نيست يا مستلزم اجتماع ضدين است كه اين امتناع نفسى دارد و از آن به انتفاء قهرى شرط تعبير مى كنيم و اين انتفاء، غير اختيارى است و ممتنع است و يا اين كه مكلف قدرت بر آن ندارد.  2 ـ نوع ديگر شرائطى است كه انتفاء آن به اختيار مكلف است وليكن مولا مى داند مكلف اين كار را انجام نمى دهد ولى انتفاء قهرى نيست و اختيارى است و مكلف مى تواند انجام دهد مثل شرائط وجوب كفارات كه به اين صورت است مثلاً اگر فلان كار را انجام دادى بايد عتق رقبه كنى (ظهار يا افطار عمدى) كه افعال اختيارى است.  انتفاء قهرى ـ كه نوع اول است ـ جايى است كه اگر مولا بداند كه واقعا اين شرط منتفى است و هيچ گاه اين شرط در مورد مكلف محقق نمى شود و عدم تحقق هم قهرى است و به اختيار و انتخاب مكلف ربطى ندارد در اين گونه موارد جعل چنين امر مشروطى لغو است چون اين امر هيچگاه فعلى نمى شود و هيچ گونه محركيتى نخواهد داشت نه به لحاظ متعلق امر ـ فعل مشروط ـ و نه به لحاظ انتفاء شرط چون شرط هم در اختيار مكلف نيست زيرا كه قوام و غرض از امر محركيتش است و هر جا اين چنين شد كه اين شرط قهرا منتفى بود ـ نه به اختيار مكلف ـ در آن موارد جعل اين چنين امر مشروطى هيچ گونه محركيتى ندارد و ديگر محرك نيست و جعلش لغو است و اگر مصلحتى هم در خود جعل باشد مصلحت مربوط به مكلف و مأمور نيست بلكه در فعل مولى است كه با فعل او برايش حاصل مى شود پس أمر صورى است و واقعا محركيتى در كار نيست و اين همان لغويت است و فرقى هم نمى كند كه امتناع شرط فى نفسه باشد يا در طول امر زيرا كه در بعضى از اوقات در طول جعل امر امتناع رخ مى دهد مثلا مى گويد اگر نماز بر تو واجب نباشد نماز بخوان و با جعل اين امر ديگر نماز واجب شده و مانع شرطش كه واجب نبودن است محقق شود و خلاصه جعل هر امرى كه مطلقا محركيت نداشته باشد ـ نه نسبت به متعلقش و نه نسبت به شرطش ـ لغو است.  اما در نوع دوم آنجا كه شى اى شرط شده كه انتفائش اختيارى است مثل افطار در ماه رمضان كه شرط امر به كفاره است يا ظهار و سائر امورى كه افعال اختيارى مكلف است ولى شارع مى گويد اگر فلان كار را انجام دادى مثلاً عتق رقبه را انجام بده در اينجا اگر آمر علم به انتفاى شرط داشته باشد اين نيز بر دو قسم است :  1 ـ يك وقت علم به انتفا در طول امر و به جهت محركيت آن است يعنى به جهت اين امرى كه قرار مى دهد مكلف ديگر از شرط اجتناب مى كند و آن را انجام نمى دهد مثل افطار عمدى كه اگر امر به كفاره نبود افطار عمدى مى كرد يا مثل ظهار اين خود منشأيى از براى علم به انتفاء شرط كه در طول امر حاصل مى شود و اين نوع انتفاء شرط مانع از صحت جعل امر مشروط به آن شرط نيست يعنى حتى اگر مولا بداند كه مكلف در طول امرش آن كار را ديگر انجام نمى دهد و اثر جعلش اين است كه مواظبت مى كند كه آن شرط انجام نگيرد زيرا كه اين هم نوعى محركيت به طرف غرض امر است زيرا ممكن است غرض مولا در ترك شرط باشد و يا در جامع، يعنى در جامع ترك شرط يا در صورت انجام شرط انجام كفاره و اين هم داخل در محركيت امر است و از براى دفع لغويت كافى است و لازم نيست كه تنها محركيت أمر به متعلقش باشد يعنى أمر مشروط لازم نيست كه تنها محركيت به متعلق خود داشته باشند بلكه اگر آن شرط از شرايط اتصاف به ملاك باشد انتفاى آن شرط نيز مطابق غرض مولى از آن أمر خواهد بود از قبيل اين كه أمر به آب آوردن در فرض تشنگى مولى سبب مى شود كه مكلف كارى كند كه مولى تشنه نشود و اين مطابق غرض مولى است بنابراين أمر مشروط در اين قسم محرك و معقول است حتى اگر منشأ انتفاء تحقق شرط شود.  2 ـ اين شرط اختيارى جايى كه مسبب از امر و در طول محركيت امر نبود بلكه مكلف فى نفسه به حسب طبع اقدام بر آن شرط نمى كند چون مثلاً يك تنفر طبعى از انجام فعل دارد مثل (اكل ميته يا جيفه) كه انسانها مانع و تنفّر طبعى از انجام آن دارند حال مولا اگر مثلاً امرى كند به كفاره على تقدير شرطى از اين قبيل كه اگر مردار را خوردى بايد كفاره بدهى در اينجا خود فعل فى نفسه ـ چنانچه امر هم نبود ـ منتفى بود زيرا كه مانع طبعى در كار است و به حسب طبع يك داعى طبعى بر عدم اختيارش موجود است و مولا هم علم دارد كه بدان جهت اين شرط منتفى است حتى اگر به كفاره هم أمر نكند لذا گفته مى شود در اين جا لغويت هست و اين هم ملحق است به انتفاء شرط قهرى زيرا كه نه محركيت به نفى شرط از اين چنين أمر مشروطى در مى آيد و نه محركيت به متعلق چون مى دانيم شرط منتفى است بنابراين جعل چنين امرى لغو است و مثل نوع اول مى شود ليكن صحيح آن است كه در اين جا گفته شود لغويت نيست زيرا كه: اولاً: اگر در غرض مصحح أمر امكان محركيت را كافى بدانيم ـ چنانچه همين صحيح است ـ به جهت اختيارى بودن اين امكان در اينجا محفوظ است كه اگر مكلف بخواهد خلاف طبع كند مى تواند آن را انجام دهد و امر مولى محرك شده او را منع مى كند و ثانياً: محركيت امر تنها به لحاظ فعل و ترك متعلق يا شرط نيست بلكه تحركات طولى يعنى در طول امر هم براى دفع لغويت كافى است مثلاً مولا بخواهد از امر، برخى از آثار امر كه بر خود امر مترتب است را استفاده كند مانند امكان قصد قربت مكلف كه اين محركيت هر چند طولى است وليكن در دفع لغويت كافى است يعنى اگر امر نكند غرض مولا اگر در ذات فعل و ترك شرط باشد حاصل است و هيچ گاه مكلف جيفه خورى نمى كند ولى اگر غرض او تعبدى باشد و يا بخواهد باب اين غرض را هم براى مكلف باز كند بايد أمر كند تا مكلف بتواند قصد قربت كند و بگويد اگر هم مانع طبعى را نداشتم بازهم آن فعل را انجام نمى دادم و اين اثر تحريكى امر است و اين مقدار هم در قصد قربت كافى است  و حالت انقياد و اطاعت هم كثيراً مورد غرض مولا است هر چند غرض طولى باشد و در طول امر است و اشكالى ندارد و محركيت طولى هم مجوز جعل امر است و دفع لغويت مى كند و اين هم يك محركيت اضافى است.  بنابراين در نوع دوم از شرايط يعنى شرطى كه اختيارى است هر دو قسم آن يعنى چه انتفاء شرط به سبب امر باشد و چه انتفاء شرط به سبب مانع طبعى باشد كه با اختيار جمع مى شود، امر مشروط ممكن است و تنها جائى كه تحقق شرط قهرى است و امتناع دارد در آنجا جعل امر مشروط لغو است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (406)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 406  ـ    شنبه  1392/9/2**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث ديگر بحث امر به امر است اگر مولا مكلف را امر كند به اين كه ديگرى را امر كن مثلاً به پدر بگويد (مرو اطفالكم بالصلاه) در اينجا ابتدائا خودش به فعل امر نمى كند بلكه به مكلف امر مى كند تا ديگرى را به صدور فعل امر كند كه بحث شده است آيا امر به امر دلالت دارد بر امر به آن فعل بر مامور دومى؟ و آيا مولا مامور دوم را هم به صدور فعل امر كرده است يا فقط مامور اول را امر كرده و صدور فعل از ماموردوم متعلق امر مولا نيست بلكه متعلق امر مولا تنها خود امر كردن مامور اول است و اين مطلب مورد بحث قرار گرفته است; صاحب كفايه(رحمه الله) گفته است مقتضاى اصل، عدم وجوب فعل بر مامور دوم است چون مولا به آن امر نكرده است و متعلق امر مولا تنها صدور امر از مامور اول است پس ما باشيم و خطاب مولا، متعلق امر مولا به امر كردن از ماموراول است اما اين كه بر مامور دوم هم واجب باشد كه فعل را انجام دهد از أمر به أمر فهميده نمى شود مگر اين كه قرينه اى در كار باشد.  در مقابل مطلب فوق برخى گفته اند كه مقتضاى ظهور، عكس آن است و از امر به أمر استفاده مى شود كه فعل، بر ماموردوم هم واجب است و براى اين كه اين بحث خوب منقح شود مناسب است در سه جهت بحث شود.  يك جهت بحث ثبوتى است كه بايد ديد  ثبوتا امر ماموراول به ماموردوم چند صورت دارد و يك بحث هم اثباتى است كه مقتضاى ظاهر چنين امرى چيست؟ و اين كه مرحوم آخوند(رحمه الله) گفته است مقتضاى ظهور اوامر اين چنينى اين است كه آن امر تنها بر اولى واجب است، درست است يا حرف مقابلش كه مى فرمايد نه، در وجوب فعل بر دومى نيز ظهور دارد و جهت سوم نيز ثمره اين مساله است.  **اما جهت اول:** احتمالات ثبوتى 4 تا است البته حصر، حصر استقرائى است و برخى از بزرگان سه مورد را ذكر كرده اند وليكن بالدقه، صور معقول ثبوتى به 4 مورد تقسيم مى گردد و اين امر به امر در موارد زيادى آمده است مانند امر به أمر صبيان به عبادات و مانند آيه (وامُر اهلك بالصلاه) و يا در داستان حضرت موسى(عليه السلام) (و أمر قومك يأخذوا بأحسنها) كه احتمالات چهارگانه به صورت زير است.  **احتمال اول:** اين كه مطلوب جدى مولا تنها صدور فعل از دومى است و مقصود از آن امر، امر اول نيست بلكه مقصود اين است كه مكلف اول امر مولا را به دومى ايصال كند و متعلق امر مولا لباً وجدّاً صدر فعل دومى است يعنى متعلق امر مولا همان صدورفعل است و ماموراول وسيله ابلاغ وايصال آن امر است كه شايد آيه (وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) از اين باب باشد يعنى تورات تشريعاتى است كه حضرت موسى(عليه السلام) آنها را به مردم مى رساند و امر مأمور اول متعلق امر نيست و مقصود از آن مطلق وصول و ايصال تشريعات الهى به مردم است طبق اين احتمال يك امر بيشتر وجود ندارد و آن هم به مامورثانى است كه البته ممكن است گفته شود اين خلاف ظهور امر است ولى نكته اثباتيش در جهت دوم مى آيد.  **احتمال دوم:** امر ماموراول متعلق طلب و امر مولا است ولى على نحو طريقيت نه موضوعيت يعنى مولى ماموراول را امر كرده كه امر كند ولى اين امر طريقى است يعنى غرض اصلى صدور اين امر نيست بلكه براى صدور فعل از دومى است مثل امر به احتياط كه اوامر طريقى اين گونه است و مولا به او مى گويد امر كن چون مى داند كه اگر وى امر كند آن ديگرى اين كار را بهتر انجام مى دهد كه اگر ثابت شد اين امر طريقى است از اين معلوم مى شود كه صدور فعل از ماموردوم هم مطلوب مولا است و در واقع اينجا دو امر صادر شده است كه يك أمر مدلول مطابقى است و اين همان امر به امر است و يك أمر هم مدلول التزامى است كه لازمه امر طريقى است و آن مطلوبيت خود فعل است.  در حقيقت طبق احتمال دوم أمر به أمر دو تا دلالت دارد 1) مدلول مطابقى كه صدور امر از مامور اول است و 2) هم به جهت طريقيت امر اول به دلالت التزامى فهميده مى شود كه صدور فعل را هم مولا از دومى مى خواهد اين دو احتمال اول و دوم در اين جهت شريكند كه مولا از ماموردوم اين فعل را مى خواهد حال چه به دلالت التزامى فهميده شود و چه به دلالت مطابقى و چه امر كردن بر ماموراول واجب باشد و چه اصلا واجب نباشد و غرض ايصال باشد و هر دو در اين جهت شريكند كه صدور فعل از دومى مامور به مولى است و لذا اگر از راه ديگرى  به ماموردوم واصل شد بر او واجب است انجام دهد و شرط آن، امر مامور اول نيست چون امر مستقيم مولا از او است ولذا بايد امتثال كند و به عبارت ديگر اين دو احتمال از اين جهت شريكند كه ماموردوم از طرف مولا مامور است و اگر از راه ديگرى هم فهميد بايد امتثال كند.  البته فرق  اين دو احتمال فوق در اين است كه وجوب فعل بر مأمور دوم بنابر احتمال اول مدلول مطابقى مى شود و بنابر احتمال دوم مدلول التزامى است البته بعضى دو احتمال را يكى قرار داده اند و شقوق را سه تا نموده اند.  **احتمال سوم:** كه احتمال صاحب كفايه(رحمه الله) است كه امر مولا يكى است و آن صدور امر از ماموراول و غرض آن است كه مامور اول امر كند حال مامور دوم انجام بدهد يا خير و آن فعل متعلق امر مولا نيست مثل جايى كه مى خواهد ماموراول، آمر به معروف شود يا در آينده سلطان شود و امر كردن را بياموزد و مولى هيچ غرضى در صدور فعل از مامور دوم هيچ غرضى ندارد البته اين بحث جا دارد كه اگر مامور اول امر كرد خود امر مامور اول در برخى از موارد واجب الاطاعه است مثل اين كه اولى بر دومى ولايت داشته باشد مثل بحث سيد و عبد كه در روايت نكاح عبد بدون اذن مالكش، گفته شده است (انما عصى سيده) هر چند خود اطاعت از امر مولا به عنوان ثانوى واجب است ولى اين وجوب طولى است و به عنوان ثانوى است و خود آن فعل مامور مولى نمى باشد و اگر ولايت هم نباشد كه وجوب به عنوان ثانوى هم ندارد و اين همان قولى است كه صاحب كفايه(رحمه الله)فرموده است كه ظاهر أمر به امر همين است مگر قرينه بر خلاف آن قائم شود.  **احتمال چهارم:** اين كه غرض مولا در مجموع دو فعل باشد و هم امر ماموراول را مى خواهد و هم فعل مامور دوم را بعد از تحقق أمر اول مى خواهد; يعنى صدور فعل را هم مى خواهد منتها در طول امر اولى و اين در جائى است كه مولى در صدور فعل غرضى دارد ولى اين غرض در طول امر مامور اول است و اگر مامور اول امر نكند اين مصلحت انجام نمى گيرد و يا اصلاً در غير اين صورت مصلحت ندارد .  خلاصه احتمال چهارم اين است كه مولا غرضى در صدور فعل دارد ولى اين در صورتى است كه مامور اول امر كند حال يا چون امر مامور اول در تحقق ملاك دخيل است يا در اتصاف فعل دوم به ملاك، و از اين جهت فرقى ندارد ـ هر چند در مورد شرط اتصاف در خود أمر اول هم بايد غرض فعلى براى مولى باشد ـ و طبق اين احتمال چهارم اگر مامور اول امر نكند فعل بر دومى واجب نيست ولى اگر امر كند واجب مى شود هر چند ولايتى بر او نداشته باشد.  فرق اين احتمال با صورت سوم معلوم است كه در صورت سوم اصلاً فعل، بر دومى واجب نيست و همچنين فرقش با صورت اول و دوم هم معلوم است چون در آنها امر هم نكند صدور فعل واجب است يعنى در صورت چهارم صدور فعل از مامور دوم مشروط به صدور أمر مامور اول به او واجب مى شود نه مطلقاً.  اين چهار صورت در عالم ثبوت متصور است حال بحث اين است كه در عالم اثبات كدام يك از اين ها ظاهر أمر به أمر است.  **جهت دوم:**  صاحب كفايه(رحمه الله) فرموده است كه احتمال سوم ظاهر است مگر اين كه قرينه اى باشد بعضى در مقابل اين نظر مى گويند مستظهر، احتمال اول يا دوم است و صحيح هم همين است البته نه از نظر دلالت لفظ زيرا از نظر لفظ حق با صاحب كفايه(رحمه الله)است ولى يك قرينه عامه بر خلاف آن است كه احتمال سوم نياز به قرينه خاصى خواهد داشت و آن قرينه عامه اين است كه امر مثل علم و جهل و ظن و امثال آن است كه وقتى شارع امر به علم يا تعلم مى كند موضوعيت ندارد بلكه اوامرشان طريقى است و غرض از امر به تعلم رسيدن به احكام واقعى است و امر هم اين گونه است و مولا آن فعل را مى خواهد و خود فعل أمر كردن يا اصلاً مقصود از آن امر نيست ـ  ايصال است ـ و يا اگر از امر قصد هم داشته باشد امر طريقى است و اين كه مولى بخواهد نفس امر كردن را ياد بدهد اين خلاف عرف و قرينه عام است  البته مى شود باشد ولى قرينه خاص مى خواهد بنابراين ظهور امر به أمر عرفاً همان احتمال اول و دوم است و مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)به اين قرينه عام توجه نكرده است . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (407)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 407  ـ    يكشنبه 1392/9/3**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در امر به امر بود(1) و عرض شد بحث در سه جهت واقع مى شود بحث اول احتمالات ثبوتى بود و جهت دوم بحث اثباتى كه گذشت و جهت سوم ثمره بحث است كه در بحث ثبوتى گفته شد 4 احتمال وجود دارد يا مقصود آمر، صدور فعل است و مقصود از امر به مكلف اولى ايصال امر به فعل به دومى است و امر، اصلا متعلق امر مولا نيست و يا اين كه امر متعلق امر مولا هست ولى امر طريقى است مثل اوامر احتياطى و چون طريقى است لازمه اش اين است كه ذو الطريق هم مقصود مولا باشد ـ كه دلالت التزامى بر آن تشكيل مى شود ـ و يا يك امر بيشتر نيست و آن هم فعل مامور اول است كه دومى را آمر كند كه صاحب كفايه(رحمه الله) فرموده بود(2) كه اين ظاهر لفظ است و احتمال چهارم هم اين بود كه مجموع لازم باشد و مولا واقعا صدور فعل را از دومى مى خواهد لكن در صورتى كه اولى او را امر بكند و اين امر اول هم موضوعيت دارد و در ملاك دخيل است و تا اولى امر نكند بر دومى واجب نيست و در احتمال سوم اصلا فعل بر دومى، آن واجب مورد نظر مولى نيست مگر اين كه مامور اول بر او ولايت داشته باشد كه خارج از بحث و عنوان ثانوى است و در احتمال اول و دوم هم مطلقا صدور فعل از دومى مامور به مولى است لهذا اگر از راه ديگرى هم فهميد كه مولا چنين امرى متوجه او كرده است بايد انجام دهد ولو مامور اول امر هم نكند بر خلاف احتمال چهارم كه تا أمر نكند بر دومى أمر نيست و اينها فرقهاى آن احتمالات بود كه گذشت.  ممكن است كسى در اين جا صورت پنجمى را هم اضافه كند و آن اين كه در اينجا دو امر مستقل از هم باشد و هر دو هم على نحو موضوعيت و استقلال باشند اين كه اولى مامور دومى را امر بكند و اين فعل بر دومى هم واجب باشد چه اولى امر بكند و چه نكند و دو امر مستقل از هم باشند كه متعلق يكى امر كردن به ديگرى است چه ديگرى امتثال بكند و چه نكند و امر دوم هم متعلقش صدور فعل از دومى است چه اولى به او امر بكند و چه نكند .  پاسخ اين مطلب اين است كه اين احتمال خارج از بحث است و معنايش اين است كه اين دو امر به هم ارتباطى ندارند و مجرد جمع در انشاء است مثل اينكه بگويد همه عبادات را انجام بده و آنها را در يك امر جمع كند زيرا كه بحث ما در اين است كه اين دو امر به هم ديگر مربوطند و بايد ارتباط آنها حفظ شود و الا وجهى براى دلالت امر به امر نسبت به صدور فعل نخواهد بود و نكته اى براى آن در كار نيست ولهذا اين احتمال را ضمن احتمالات ثبوتى ذكر نكرديم و در حقيقت توهم و احتمال اين كه از أمر به أمر استفاده ثبوت امر به فعل براى ماموردوم بشود نياز به نكته ارتباط ميان آنها دارد كه يا دلالت مطابقى و يا التزامى شكل بگيرد و يا اين كه امر اول شرط أمر دوم باشد أما اگر دو امر، مستقل و جدا از هم باشند واضح است كه دلالتى بر آن ندارد و خارج از اين بحث است و گفته شد كه در اين جا يك قرينه عرفيه عامه هست كه در اين موارد طريقيت امر فهميده مى شود و اين قرينه مى شود كه صدور فعل هم مطلوب مولا است مثلاً (و أمر اهلك بالصلاه)(3) نماز خواندن اهل پيغمبر(صلى الله عليه وآله) را هم مى خواهد و اين استظهار عرفى درست است كه اگر اين قرينه عرفيه عامه نبود مقتضاى مدلول لفظ همان است كه مرحوم آخوند(رحمه الله) مى گويد ولهذا موضوعيت امر مامور اول قرينه خاصه مى خواهد بر عكس مطلب مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)همانگونه كه گذشت.  **جهت سوم:** اما جهت سوم از بحث كه ثمره اين بحث است البته ثمره آن خيلى روشن است چون بحث از مقدار دلالت و مدلول امر به امر است و هر كدام از اين 4 احتمال استظهار شود اثرش با ديگرى فرق مى كرد كه اگر احتمال اول و دوم باشد صدور فعل از مكلف دومى ماموربه مى باشد  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص381.  2. كفاية الاصول، ص144.  3. سوره طه، آيه 132.  مطلقا و اگر احتمال سوم ظاهر باشد اصلا صدور فعل بر دومى واجب نيست و بنابر احتمال چهارم مشروط به أمر اولى صدور فعل بر مكلف دوم واجب مى شود و اين مطلب بنفسه ثمره اصولى اين بحث است مانند بحث از ساير دلالالت الفاظ از مباحث الفاظ در علم اصول .  ليكن برخى از بزرگان ثمره را فرع فقهى قرار داده اند و كأنه اين را بالخصوص ثمره قرارداده اند با اينكه آن ثمره نيست بلكه تطبيق ثمره در آن مورد فقهى است و گفته اند ثمره، در فرع مشروعيت عبادات صبى معلوم مى شود چون كه آمده است (مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغو سبع سنين)(1) كه اگر اين امر نيامده بود ما نمى توانستيم مشروعيت عبادات صبى را ثابت كنيم ولى چون اين امر در مورد صلاه آمده يا در برخى عبادات ديگر مثل صوم و... از اين امر مشروعيت عبادات صبى استفاده مى شود زيرا كه مشروعيت عبادت نيازمند امر هست و تا امر مولوى به عبادتى نباشد صحيح نيست و صحت در باب عبادات در جاى خودش ثابت شده است و در عبادات صبى اين بحث هست كه آيا مشروع و صحيح هست يا خير؟ زيرا كه عبادات صبى، وجوب ندارد چون تكاليف الزامى مشروط به بلوغ است ولى آيا عبادتى كه انجام مى دهد صحيح هم هست يعنى ماموربه است يا خير؟ كه اين صحت و مشروعيت آثارى دارد.  برخى در اين بحث خواسته اند به اطلاقات ادله اوليه عبادات مثل (اقيمو الصلاة) تمسك كنند و دليل (رفع القلم عن الصبى) يا (اذا بلغ جرى عليه القلم) را مقيد اطلاقات دانسته اند به اين معنا كه بر صبى تكليف نيست ولى اين ادله، وجوب را رفع مى كند نه بيشتر و اصل امر باقى مى ماند و تنها وجوبش رفع مى شود و در آنجا هم بر اين مطلب اشكال شده كه مدلول امر بسيط است و يك مدلول بيشتر ندارد كه امر وجوبى و وحدانى است و با حديث رفع قلم نسبت به صبى تقييد خورده و امر ديگرى غير از آن هم نداريم تا بگوئيم استحباب باقى مى ماند و تنها وجوبش رفع مى شود.  بنابراين نمى شود با تمسك به اطلاقات ادله اوليه، اصل مطلوبيت عبادات بر غير بالغ را ثابت كرد حال اين حرف بنابر تمام مبانى در دلالت امر بر وجوب درست است يا خير جاى بحث دارد ولى كسى كه مدلول امر را دو چيز نمى داند و يك مفاد بسيط مى داند از اطلاقات اوامر اوليه به عبادت نمى تواند صحت عبادات صبى را اثبات كند لهذا مى فرمايند كه از طريق روايات (مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبع سنين) مى شود مشروعيت و مطلوبيت ـ ولو استحبابى ـ عبادات صبى را ثابت نمود و اين روايت چون در مورد صبى آمده با رفع القلم رفع نمى شود حتى اگر رفع القلم را كسى رفع مطلق تشريع بداند ـ كه البته درست نيست و تنها حكم الزامى را در خصوص صبى رفع مى كند ـ زيرا كه اين روايت اخص است و خواسته بگويد عبادت صبى بالخصوص مطلوب است ـ بدين ترتيب مشروعيت عبادات صبى ثابت مى شود كه در برخى از جاها برخى ثمرات را در بردارد مثلا اگر وضو يا غسل را انجام داد و نماز خواند و بعد بالغ شد اين وضويش صحيح است كه اگر عبادات صبى مشروع نباشد وضويش باطل خواهد بود همچنين  در باب نماز جماعت هم اين بحث را مطرح كرده اند كه اگر صبى فاصل بين بالغ و امام جماعت شد حكمش چيست اگر نماز جماعتش مشروع نباشد نماز مامومين باطل است و اگر مشروع و صحيح باشد جماعت منعقد است و حضورش فاصله محسوب نمى شود .  حاصل اينكه اين نوع ثمرات را بار كرده اند و برخى از آثار را هم نپذيرفته اند مثلاً گفته اند نيابت صبى در عبادات از ميت مجزى نيست يا مثلا نسبت به خودش هم اگر قبل از بلوغ مستطيع بوده و حج انجام داده كه مشروع و مستحب بوده است ولى مجزى از حجة الاسلام او نيست كه در اين صورت اگر بعد از بلوغ مستطيع باشد بايستى حج را تكرار كند و در نماز اداء در وقت هم همين را گفته اند كه اگر اول وقت بالغ نبود و نماز خواند و بعد بالغ شد و هنوز وقت باقى است گفته اند بايد نماز را دو باره بخواند اين ثمرات را بار نكرده اند.  علت بار نكردن اين ثمرات نكات فقهى است مثلا گفته اند شرط حجة الاسلام بلوغ است زيرا كه قيد بلوغ مانند استطاعت چون كه شرط وجوب است شرط واجب هم خواهد بود ولذا آنها هم در حجة الاسلام قيد خواهند بود شبيه همين مطلب را در صلاة قبل از بلوغ هم گفته اند و گفته اند صلاه قبل از بلوغ مجزى نيست چون اين تقيد را ندارد و در باب نيابت هم نسبت به نيابت صبى اطلاق ندارد و بدين ترتيب اين مورد به عنوان تطبيق آن ثمره كلى قابل ذكر است.  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، ج15، ص160. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (408)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 408  ـ    دوشنبه  4/9/1392**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث ديگر در امر بعد از امر است(1) كه اگر هنوز مكلف امر اول را امتثال نكرده باشد و مولا دوباره آن امر را تكرار كند آيا تأكيد خواهد بود و يا تأسيس يك أمر جديد است بله اگر مكلف امر اول را امتثال كند و مولى دو باره امر كند امر ديگرى خواهد بود ولى بحث در جايى است كه بعد از امر اول و قبل از امتثال امر اول به همان فعل أمر كرده باشد و مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)(2) اين موضوع  را در آخر مبحث اوامر مورد بحث قرار داده است و فرموده است كه مقتضاى اطلاق ماده امر اين است كه همان طبيعتى كه متعلق امر اول است متعلق امر دوم هم هست چون قيد فرد ديگر و يا (مرّة اخرى) ندارد و صرف وجود يك طبيعتى نمى تواند دو امر داشته باشد زيرا كه اجتماع مثلين پيش مى آيد كه محال است.  پس اطلاق ماده اقتضاى تاكيد را دارد و در عالم جد همان يك امر اول است كه دو بار بيان شده است يعنى اطلاق در متعلق و ماده امر اقتضاى نفى هر قيد ديگرى در متعلق را دارد و صرف الوجود را متعلق قرارداده است و صرف الوجود متعلق اين امر با صرف الوجود متعلق امر اول يكى است و صرف الوجود هم نمى تواند ثبوتاً دو تا اراده و طلب جدّى داشته باشد پس از اطلاق ماده تاكيديت امر دوم فهميده مى شود و از آن طرف هم ظهور صيغه  امر و افعل در تاسيسيت است يعنى ظهورش در اين است كه اين امر جديدى است پس بايستى متعلقش يك قيدى داشته باشد مثلا (مرة اخرى) كه قهرادو بار صدقه واجب مى شود يكى متعلق امر اول و يكى متعلق امر دوم و اين ظهور ماده را قيد مى زند و قيد مره اخرى را مى آورد كه خلاف تأكيد است و اين دو ظهور با هم معارضند.  اطلاق ماده اقتضاى تاكيديت و وحدت طلب را دارد و ظهور منساق از هيئت هم اقتضاى تاسيسيت و تعدد را دارد ولى در ذيل عبارت مى فرمايد در جايى كه امر دوم مسبوق به امر اول است و هيچ شرط و قيد اضافه اى ندارد ظاهرش تاكيد است نه تاسيس و ديگر بيان نمى كند وجه اين ظاهر چيست و آيا از باب اجمال است كه نتيجه عملى تاكيد است و يا دال بر تاكيد در كار است؟ عبارت ايشان كلمه ظاهر را دارد و مى گويد اگر امرى مسبوق به همان امر باشد ظاهرش تاكيد است و نكته اين ظهور را بيان نمى كند و لذا محتملاتى در كلام ايشان هست.  برخى گفته اند مقصود اين است كه ظهور اطلاق ماده در تأكيد اقوى از ظهور هيئت در تاسيسيت است و گفته اند چون كه اطلاق در ماده اطلاق لفظى است و در هيئت اطلاق مقامى است و لفظى نيست برخى هم مثل مرحوم آقا ضياء(رحمه الله)(3)گفته اند از آنجا كه اطلاق ماده در رتبه مقدم است زيرا ماده معروض أمر است پس اطلاقش مقدم است بعد اشكال مى كند كه هر چند ماده در عالم عروض در ذهن مقدم است ولى در عالم وجود و در خارج هيئت و امر سبب تحقق ماده است و مقدم است زيرا كه امر باعث وجود ماده مى شود و اين باعث اجمال هر دو اطلاق مى شود و وقتى مجمل شد بايد به اصل عملى رجوع كنيم و مقتضاى اصل عملى هم تاكيد است چون شك در تكليف دوم و تكرار مجدد مى كنيم كه با اصل برائت نفى مى شود و نتيجه تاكيد مى شود.  البته اصلى كبراى تقدم اطلاق در رتبه مقدم بر اطلاق در رتبه متأخر مطلب صحيحى نيست و مجراى دو اطلاق متعارض با هم چه در دو رتبه باشند و چه در يك رتبه موجب تعارض مى شوند و اين قبيل تحليلات عقلى در باب ظهورات و دلالالت اثرى ندارد.  لازم است اينجا در دو فرض بحث شود گرچه ظاهر صاحب كفايه(رحمه الله)(4) بحث در فرض دوم از اين دو فرض است زيرا كه يك وقت امر دوم متصل به امر اول مى آيد و در همان مجلس امر اول ، امر دوم صادر مى شود و از قرائن متصله مى باشد و يك وقت در يك دليل منفصلى مى آيد كه ظاهر عبارت صاحب كفايه(رحمه الله) همان فرض دوم است زيرا فرض كرده امر دوم قبل از امتثال امر اول صادر شود كه اين متناسب با تعدد مجلس خطاب است .  در فرض اول كه امر بعد الامر كه در يك مجلس هستند شايد مساله روشن باشد چون هنوز مقام تخاطب باقى است و تكرار امر مثلاً اگر بگويد (تصدق تصدق) نفس تكرار يكى از ادوات تاكيد است كه در لغت ذكر شده است و اين قرينه بر تاكيدات است و چنانچه تكرار با حرف عطف باشد مثلاً بگويد (تصدق ثم تصدق يا فتصدق و تصدق) ظهور در تاسيس خواهد داشت چون كه عرفاً عطف شى بر خودش مستهجن است بلكه اگر با (ثمّ) و (فاء) باشد خلاف صريح ترتب و تفريع است و اين قرينه مى شود كه امر دوم تكرار امر اول نيست و تاسيس است خلاصه در تكرار متصل مسأله روشن است كه اگر تكرار محض باشد از ادوات تاكيد است و اگر با حرف عطف باشد بار دوم را مى خواهد و تاسيس است و عمده بحث فرض دوم است كه صاحب كفايه(رحمه الله) هم در اين فرض بحث كرده است .  در اين فرض دوم كه مورد بحث صاحب كفايه(رحمه الله) است ابتداء لازم است كه منشا اين دو ظهور بحث شود و اين دو ظهور هيچ كدام دالّ لفظى وضعى ندارد يعنى ماده امر وضع نشده براى تاكيد كه در آن عدم تكرار وضعاً اخذ شده باشد بلكه ماده و متعلق أمر از براى ذات طبيعت وضع شده است و لفظ هيئت هم وضع شده است براى انشا وجوب و طلب حال اين طلب قبلاً ذكر شده باشد و تأكيد باشد يا خير پس از باب دلالت لفظى وضعى نمى توانيم تاسيسيت و يا تاكيديت را از ماده يا هيئت استفاده كنيم و لهذا گفته شد كه استفاده تأكيد از اطلاقى است كه در ماده أمر است يعنى نفى وجود قيد (مرة اخرى) زايد بر طبيعت كه اين دلالت اطلاقى و سياقى يعنى تصديقى است نه وضعى و از باب اطلاق در ماده امر است و لازمه عقلى اين اطلاق است كه دو امر وجود ندارد پس تأكيد است و اين منشأ ظهور در تأكيد واضح است و صاحب كفايه(رحمه الله) آن را ذكر كرده است .  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص383.  2. كفاية الاصول، ص145.  3. نهاية الافكار، ج2، ص400.  4. كفاية الاصول، ص145.  أما ايشان منشا ظهور هيئت در تاسيس را ذكر نكرده و گفته منساق از هيئت تاسيسيت است اين ظهور بر چه اساسى است؟ منشا دلالت بر تاكيد اطلاق در ماده امر است  و لازمه عقلى دلالت اطلاقى در ماده است ولى اين كه مى گويد منساق از هيئت امر هم تاسيس است بر چه اساسى است زيرا كه مفهوم تاسيس در مدلول هيئت اخذ نشده است همچنان كه تاكيد در ماده اخذ نشده بود لهذا ادعاى ظهور هيئت امر در تاسيسيت كه در كلام صاحب كفايه(رحمه الله) آمده است منشأ مى خواهد كه در اين جا احتمالاتى است و ما به برخى از آنها اشاره مى كنيم.  **احتمال اول:** برخى گفته اند منشأ اين ظهور اين است كه ظاهر هر امرى اراده و طلب جدّى است يعنى داعى مولا از آن طلب است البته ممكن است امر به دواعى مختلفى انشا شود و يكى از دواعى هم طلب است و دواعى ديگر هم مانند امتحان و غيره نيز از أمر ممكن است كه باشد و آنجا گفته شد كه مدلول استعمالى هيئت أمر در همه اين موارد از دواعى مختلف همان معناى حقيقى خودش است كه نسبت طلبيه انشائيه مى باشد و لذا امر امتحانى مجاز نيست ولى خلاف ظاهر است يعنى ظهور وضعى در هيئت أمر به هم نمى خورد تا مجاز پيش بيايد بلكه ظاهر حال مولا و ظهور حالى تصديقى در اين است كه داعى از امر، اراده و طلب از مكلف است و اين ظهور را در آنجا همه قبول كردند و تحليلش نيز همين بود كه عرض كرديم.  البته ممكن است كسى تحليل ديگرى بكند و اين ظهور را گفته اند در اينجا نيز هست و اقتضاى تاسيسيت دارد چون اگر مولى تاكيد را اراده كرده باشد يعنى داعى طلب ندارد و داعى تاكيد دارد و تاكيد هم مثل داعى امتحان است كه خلاف ظاهر مى باشد پس اين كه ظهور در تاسيسيت دارد به خاطر ظهور حال مولى در اراده و طلب جدى است.  اين بيان را كه در برخى از شروح آمده است قابل قبول نيست چون تاكيد بودن أمر دوم خلاف داعى طلب نبوده و به معناى طلب جدّى نداشتن مولى نيست بلكه داعى او على كل حال خواستن فعل است و اين استعمال لفظ است كه به جهت تاكيد است نه اين كه غرض جدى مولى عوض شده باشد و داعى طلب نداشته باشد بلكه داعى جدّى طلب دارد كه تأكيد مى كند و آن قدر جدى است كه أمر و ابرازش را تكرار مى كند پس همان طلبى كه در امر اول در نفس مولى بود در امر دوم هم محفوظ است و تأكيديت به لحاظ مرحله استعمال لفظ و تكرار آن است و مربوط به كارگيرى لفظ است.  **احتمال دوم :**  بيان ديگرى را مى شود گفت كه منشا ظهور در تاسيسيت اين است كه صيغه امر از ادوات انشا است و در حقيقت متكلم كه امر مى كند انشا بعث و تحريك مى كند، انشا هم ايجاد معنى به لفظ است و تعدد انشا مستلزم تعدد منشأ و تحريك است يعنى مولا دو تا طلب و تحريك دارد و نمى تواند هر دو به يك شى تعلق بگيرد پس تعدد امر و بعث مستلزم تعدد منشا است و منشا اگر متعدد شد طلب مولوى متعدد است و چون كه محال است به يك طبيعت تعلق بگيرد پس متعلق هم متعدد مى شود و ظهور در تاسيسيت پيدا مى كند.  اين بيان هم جوابش روشن است كه اگر گفتيم انشا ايجاد معنى نيست بلكه ابراز است ـ مبناى مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)(1) ديگر تعدد ابراز مستلزم تعدد مبرز نيست و روشن است كه ممكن است اراده يا اعتبار ما فى النفس را چند بار ابراز كند و اما طبق مبناى ايجاديت انشاء كه ايجاد معنى باللفظ باشد باز هم روشن است كه معناى ادوات انشا امور و معانى انشائى است و با تكرار آنها معناى انشائى متعدد مى شود كه مدلول استعمالى است نه مدلول جدّى كه اراده و طلب يا اعتبار در نفس مولا است و امر حقيقى است و انشايى نيست بنابراين تعدد انشا مستلزم تعدد امر انشائى استعمالى است نه تعدد اراده و طلب جدّى مولا بنابراين اين بيان هم نمى تواند منشا تاسيسيت باشد.  **احتمال سوم :**  كه اين بيان بهتر از دو بيان قبل است كه كسى بگويد ظهور در تاسيسيت به جهت اصالة التطابقى است كه يك نوع ظهور حالى است نه وضعى و آن تطابق ميان تحريك و بعث انشائى و تحريك و بعث حقيقى تكوينى در خارج است زيرا كه اداوات انشا وضع شده اند از براى معناى انشائى كه مشابهش در عالم تكوين موجود است مثلاً در معناى هيئت امر گذشت كه هيئت امر وضع شده براى نسبت ارساليه كه شبيه ارسال و بعث تكوينى است مانند هل دادن با دست و أدوات أمر معناى اعتبارى و ذهنيش را ايجاد مى كند ولى اين يك وجود انشائى بعث و ارسال است  و بعث تكوينى خارجى نيست وليكن نظير و شبيه آن است فقط اين فرد انشايى است و آن فرد حقيقى خارجى است حال گفته مى شود كه ظاهر استعمال امر انشائى اين است كه اين فرد انشايى از بعث هم مثل آن فرد حقيقى است فقط اين فرد انشايى و آن فرد خارجى حقيقى است كه از ساير جهات متطابق با هم هستند و در بعث حقيقى وقتى كسى را دو بار بعث و تحريك تكوينى و وادار به فعلى مى كنند تكرار هم شكل مى گيرد و دو فعل از او سر مى زند پس تعدد بحث حقيقى خارجى مستلزم تكرار است و بعث انشائى هم وقتى مكرر شد لازمه تطابقش با بعث حقيقى اين است كه متعلق و مبعوث اليه اين هم دو تا بشود و اين بدان معناست كه اصالة التطابق اقتضا مى كند اين هم بر وزان آن باشد و تكرار از تعدد أمر استفاده شود.  اين بيان هم تمام نيست چون نكته اين كه بعث حقيقى مستلزم تعدد است در خود بعث و ارسال نيست كه معناى أمر است بلكه به لحاظ اين نكته است كه بعث حقيقى و خارجى متعلق به فعل جزئى خارجى است و مستلزم تشخص آن فعل مى شود كه انجام مى گيرد و بعث ديگر به آن محال است ولهذا متعلق بعث ديگر شخص فعل ديگرى خواهد شد و اين مربوط به حيثيت بعث نيست و در معناى آن اخذ نشده است و در بعث انشائى اين گونه نيست كه به جزئى تعلق بگيرد بلكه بعث انشائى به عناوين و مفاهيم تعلق مى گيرد كه مى تواند طبيعت كلى باشد و تعدد در تعلق انشاء به آن طبيعت مستلزم تعدد در وجود نمى باشد و تكرار لازم ندارد.  حاصل اين كه معناى صيغه امر ارسال و بعث انشايى است كه متعلق آن مى تواند جامع در هر دو انشاء هر دو أمر باشد.  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. دراسات فى علم الاصول، ج1، ص54. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (409)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 409  ـ    سه شنبه 1392/9/5**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در امر بعد الامر بود و اين كه منشا اين ظهور كه صاحب كفايه گفته است امر ظهور در تاسيسيت دارد چيست منشأ ظهور در تاكيد اطلاق ماده بود و مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)هم بيان كرد كه چون دو طلب جدى و دو اراده بر صرف وجود طبيعت ـ مطلق طبيعت ـ نمى تواند قرار بگيرد و لذا لازمه اطلاق ماده أمر آن است كه بايد دومى تاكيد اولى باشد و از براى منشا ظهور امر در تاسيسيت بياناتى بود كه سه بيان ذكر شد .  **بيان چهارم:** آن است كه ادعا شود ظهور در تاسيسيت يك ظهور حالى و سياقى است و ظهور لفظى وضعى نيست و اطلاق لفظى هم نيست بلكه يك ظهور حالى و مقامى است و آن اين كه ظاهر حال هر آمرى وقتى كه امر مى كند اين است كه امر جديدى است و ظاهر حالش اين است كه معناى جديدى را بيان مى كند و اين همان امر قديم نيست اين معنايش اين است كه طلب و اراده جديدى دارد كه همان تأسيس است كه بايد متعلقش مقيد شود به فرد ديگر و تكرار لازم است و بايد در صدقه قيد مره اخرى اخذ شود.  شهيد صدر(رحمه الله) اين بيان را ذكر مى كند و رد مى كند و مى فرمايد اگر مراد از معناى جديد اين است كه قبلاً اين أمر به مبرز منفصلى ابراز نشده باشد اين را ما قبول نداريم زيرا كه خيلى از اوقات انسان يك چيز را دوبار ذكر مى كند و ظهور أمر در اين كه مسبوق به ابراز ديگرى نباشد قابل قبول نيست. اگر مقصود اين است كه در همان مجلس تخاطب چنين ظهورى موجود است و اين كه معنايى كه از آن كرده نسبت به شخص اين خطاب افاده آن معناى جديد است ولهذا دارد آن را بيان مى كند، ظهور در افاده معناى جديد به اين معنى درست است ولى اين ظهور با وحدت أمر و تأكيد محفوظ است زيرا كه در يك مجلس دو بار ابراز نكرده است و به لحاظ شخص اين خطاب تكرار نشده زيرا مورد بحث أمر منفصل از أمر اول است پس اين هم دليل بر اين نخواهد شد كه طلب و أمر ديگرى دارد و فرد ديگرى از طبيعت را مى خواهد و در عالم جد اراده ديگرى است غير از اراده اى كه قبلا بوده لهذا ايشان به اين نتيجه مى رسد كه اصل ظهور در تاسيسيت را در مورد انفصال دو أمر انكار مى كند.  طبق بيان ايشان به اين نتيجه مى رسيم كه در باب تكرار منفصل، ظهورى در امر ـ كه اقتضاى تاسيس و تعدد أمر و در نتيجه وجوب تكرار فعل را بكند ـ نداريم و تنها ظهور اطلاق ماده را داريم كه اقتضاى تاكيد را دارد و تعارضى ميان اطلاق ماده و ظهور هيئت در كار نيست.  **بيان پنجم:** در اين جا وجه پنجمى را مى شود ذكر كرد كه شايد تعميق همان وجه چهارم باشد.  ظاهر حال متكلم در باب امر و انشا با باب اخبار فرق مى كند زيرا وقتى كه كسى از حادثه اى خبر مى دهد تعدد خبر لازمه اش تعدد حادثه مخبر بها نيست ولى در امور انشائى چون معانى انشايى و أوامر ايجادى هستند و به تعبير ديگر انشا يك نوع تصدى مولوى است براى تحريك مكلف به طرف فعل البته نه تحريك خارجى بلكه تحريك مولوى انشايى در اين مقام متكلم تصدى مولوى بر تحصيل متعلق أمر خودش را از مامور دارد كه اين يك نوع فعل تحريك مولوى است كه متكلم با انشاء چه به صيغه أمر باشد و چه با جمله خبرى در مقام انشاء باشد آن را ايجاد مى كند و در تكاليف اين تصدى مولوى لازم است ولذا قبلاً گفتيم كه قوام امر به همين تصدى مولوى است و لذا اگر اراده اش را ابراز نكند هنوز امر نيست و واجب الاطاعه نخواهد بود پس در باب انشائات تحقق فعلى را كه تصدى گرى مولا است داريم كه ظاهرش تصدى جديد است و قبلا نبوده است زيرا اين فرد ايجاد شده از تصديگرى مولوى مسبوق به عدم است و جديد است.  حال گفته مى شود همان طور كه اين فعل تصدى جديد است و غير از تصدى است كه با امر اول انشا شده است يك فرد جديدى از اراده و طلب جدى را هم در بر دارد و آن اراده اى كه پشت سر اين تصدى است اراده جديدى است تا متناسب با تصدى جديد باشد و اين همان اصالة التطابق و يا افاده معناى جديد به اين بيان است كه اگر نباشد و همان اراده و طلب سابق باشد مجاز لازم نمى آيد و خلاف اطلاق به معناى تقييد طبيعت امر لازم نمى آيد ولى خلاف تناسب و تطابق است چون اگر تصدى جديدى نباشد كأنه ناظر به همان اراده و أمر سابق است كه تصدى شده بوده و نوعى ضيق در اين تصدى مى باشد ولذا مى شود اين تناسب را قبول كرد و اين مناسب است و بدين جهت است كه عرف هم در امر تاكيدى منفصل يك نوع عنايتى مى بيند كه ناظر به أمر سابق است و ضيقى در أمر است و يا به تعبيرى ديگر يك اشاره به تصدى سابق در تاكيد هست بر خلاف تاسيس كه از اين جهت مطلق و مستقل است اين كه اصلا منشئى براى تاسيسيت أمر نيست خلاف وجدان است و اين وجدان صاحب كفايه(رحمه الله)بعيد نيست عرفى باشد و نكته اش هم اصالة التطابق يا تناسب است بنابراين اصل ظهور سياق در تأسيس قابل انكار نيست.  حال بايستى بحث شود كه حالا كه اين ظهور را قبول كرديم نسبت آن با اطلاق ماده كه اقتضا تأكيد و نفى اراده جديد را مى كند، چگونه مى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (410)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 410  ـ    شنبه 1392/9/9**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در امر بعد از امر بود و نكات و تقريباتى ذكر شد براى اين كه گفته مى شود امر ظاهر در تاسيسيت است و گفته شد مقتضاى اطلاق ماده امر دوم مصداقى كه متعلق امر اول است را مى گيرد و اثبات تاكيد مى كند چون نمى شود دو امر به صرف وجود يك طبيعت تعلق بگيرد و اين اجتماع مثلين است در مقابل ظهور در تاسيسيت ادعا شده كه انشا امر هم ظهور در تاسيسيت دارد و اين اقتضا دارد امر جديد باشد و به مره اخرى از آن طبيعت تعلق گرفته باشد يعنى اطلاق ماده را قيد بزند و اين ظهور هم ادعا شده بود و گفته شده بود جائى كه أمر دوم منفصلا بياييد به كدام يك از اين دو ظهور اخذ مى شود.  بحث مفصلى شد كه منشأ ظهور در تاسيسيت چيست زيرا كه ظهور لفظ أمر كه نيست و مقتضاى اطلاق لفظى هيئت هم كه نيست و تقريباتى ذكر شد و گفته شد برخى مثل شهيد صدر(رحمه الله)اصل اين ظهور را انكار كرده اند و ما وجه پنجمى براى اين ظهور ذكر كرديم و ارجاع داديم به اصالة التطابق بين اين كه امر دوم فرد جديدى از تصدى مولوى است پس فرد جديدى از اراده و طلب هم در عالم جد دارد و اراده تأكيد نياز به عنايت دارد و تاكيد كانّ يك ضيقى در مفاد أمر است و كأنه عرفاً ناظر به مدلول أمر اول است و در اين حد گفتيم ظهور قابل انكار نيست و حرف صاحب كفايه(رحمه الله)كه گفته المنساق من ظهور الامر فى التاسيس درست است بعد گفتيم اگر اين ظهور باشد اين دو ظهور اطلاق ماده و ظهور در تاسيسيت تعارض مى كند اطلاق ماده با ظهور در هيئت در تأسيس تنافى پيدا مى كند حال حكم اين تنافى چيست؟  اگر ظهور در تاسيس را در منفصل انكار كرديم نوبت به اين بحث دوم نمى رسد و فقط اطلاق ماده را داريم كه آن هم اقتضاى تاكيد را دارد اما اگر اين ظهور را قبول كرديم مثل صاحب كفايه(رحمه الله) و خيلى ديگر، نوبت به اين مى رسد كه كدام يك مقدم است و مقتضاى قاعده چيست؟ در اين جا كلماتى هم ذكر شده از كسانى كه اصل ظهور در تاسيسيت را قبول كرده اند ولو ظهور سياقى و غير لفظى كه بياناتى داشته اند و ما در اينجا بايد چند نكته را بحث كنيم.  **نكته اول:** يكى اين كه اصل اين ظهور را كه ما قبول كرديم مى خواهيم بگوئيم اين ظهور در مورد قضاياى شخصيه است و در مورد قضاياى حقيقيه قانونيه به خصوص قضاياى حقيقيه در شريعت اسلام نيست يعنى اگر مولا به شخصى بگويد برو آب بيار و بعد از مدتى هم بگويد برو آب بيار اين جا جا دارد كه بگوئيم ظهور در تاسيس دارد چون فرد جديدى از تصدى درست شد اما اوامرى كه در قضاياى كليه در لسان شارع اقدس وارد شده است اين ها ظهور در تاسيس ندارد چون آيات و رواياتى كه از پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) و يا معصومين(عليهم السلام)صادر شده است و همه به منزله نور واحد هستند ظهور در تاسيس و امر ديگر ندارد بلكه شبيه اخبارات است و همان طور كه گفتيم تعدد اخبار دليل بر تعدد مخبر عنه نمى شود چون از يك حادثه ممكن است ده بار خبر داده شود اين جا هم آيات و روايات همگى ظاهر در تبيين شريعت واحده الهى هستند و ائمه خودشان مشرع نيستند و پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله)هم تدرج در بيان احكام شريعت واحد الهى داشته است و آيات متعدد در أمر نماز يا واجبات ديگر شبيه اخبارات متعدد از يك شريعت است ولذا اين بحث در ادله فقهى موضوع ندارد لذا اصل ظهور در تاسيس در بيانات شرعى قابل قبول نيست كه اين بحث اثباتى است و سبب مى شود كه بگوئيم اين بحث در فقه مورد ندارد.  **نكته دوم :** حال اگر در فرضى موضوع داشت مثلا پيامبر(صلى الله عليه وآله) در كلامش دو امر كرد ـ چون پيامبر(صلى الله عليه وآله)خودش اين طور كه از روايات بر مى آيد حق تشريع دارد ـ حال اگر پيامبر(صلى الله عليه وآله)دو امر در دو جلسه منفصل انجام داد و خلاصه جائى كه موضوعش پيدا شود آنجا اين بحث مى آيد كه اين دو ظهور كه يكى ظهور اطلاق ماده در تاكيد و ديگرى ظهور امر در تاسيس است كدام يك مقدم است يد اطلاق ماده مقدم است يا ظهور هيئت در تاسيس؟  اين جا سه بيان ذكر شده يك بيان مربوط به برخى از شراح كفايه است كه گفته اند اطلاق ماده در تاكيد و نفى وجوب دوم اقوى است از ظهور هيئت كه اين وجوب دومى است چون اولى يك اطلاق لفظى است و دومى اطلاق مقامى است يعنى مثلاً ماده صدقه وضع شده است براى طبيعى صدقه و اطلاق دارد و شامل مصداقى كه امتثال أمر اول است هم مى شود و بخواهيم آن را به مره اخرى قيد بزنيم اطلاق لفظى را قيد زده ايم أما دلالت امر بر تأسيس و تعدد أمر از باب تناسب و اطلاق مقامى است و اطلاق لفظى نيست و اطلاق لفظى اقوى و مقدم است.  يك بيان هم محقق عراقى(رحمه الله)دارد كه فرموده است چون ماده رتبةً مقدم است بر هيئت و هيئت عارض بر ماده است در نتيجه رتبه اطلاق ماده مقدم است و مقدم مى شود و اطلاق هيئت رفع مى شود و موضوعى برايش نمى ماند سپس اشكال مى كند كه هئيت هم در خارج سبب وجود ماده است و در عالم خارج و امتثال به مثابه علت است و از اين جهت رتبه اش مقدم است پس هر كدام يك تقدم رتبى بر ديگرى دارد .  وجه سومى نيز ايشان از براى تأكيد ذكر مى كند كه نتيجه مطلب ذكر شده در وجه سابق اجمال أمر دوم از حيث دلالت بر تأسيس است و وقتى نمى دانيم يك امر داريم يا دو امر چون امر دوم مشكوك است با اصل برائت نفيش مى كنيم و اينها مطالبى است كه گفته شده است در اين كه اگر ظهور در تاسيس را قبول كرديم كدام يك مقدم است اين سه مطلب گفته شده است و اين سه مطلب هيچ كدام بيان كلام صاحب كفايه(رحمه الله)نيست مضافا بر اين كه تمام هم نيستند.  بيان اول تمام نيست كه اطلاق لفظى مقدم بر اطلاق مقامى است زيرا كه اين مطلب جائى ثابت نشده است و برخى برعكس گفته اند ولى واقعش اين است كه هيچ كدام به اين عنوان بر ديگرى مقدم نيستند زيرا اگر اطلاق لفظى دلالت وضعى بود مانند عموم دلالت وضعى أقوى و مقدم بر اطلاق است ولى اطلاق لفظى به اين معنى نيست كه لفظ مطلق وضع از براى اطلاق شده است بلكه وضع از براى ذات طبيعت يا طبيعت مهمله شده است اطلاق لفظى هم دلالت سكوت از بيان قيد است و لفظ وضعاً دال بر طبيعت مهمله است و اطلاق را از عدم ذكر قيد استفاده مى كنيم در جايى كه در مقام بيان باشد كه دلالت سكوتى و حالى است و از عدم بيان قيد، كشف مى كنيم ثبوتاً هم قيدى نيست و اين عدم ذكر قيد در اطلاق مقامى هم هست و بايد ديد كه اين سكوت و ظهور حالى در كدام اقوى است و ممكن است در اطلاق مقامى اين اقوى باشد و موارد مختلف است.  پس اگر مراد از اطلاق لفظى دلالت وضعى است كه غلط است و اطلاق لفظى دلالت وضعى نيست و دلالت سكوت است و اگر منظور اين است كه هميشه اين دلالت سكوتى اقوى است.  جواب آن است كه ممكن است سكوت موجود در اطلاق مقامى اقوى باشد (و فرقشان اين است كه در اطلاق لفظى يك لفظ دال بر طبيعت مهمله هم داريم ولى در اطلاق مقامى نداريم) و وجه دوم كه آغا ضيا(رحمه الله)بيان كرده و سپس پاسخ داده هم درست نيست زيرا تقدم رتبه ماده بر هيئت يا بالعكس وجهى براى اظهريت يا أقوائيت ظهور ايجاد نمى كند چه در عالم لحاظ با خارج و تقدم داشته باشد يا نباشد زيرا كه تصور ماده رتبةً هم مقدم بر معناى هيئت باشد قابل تقييد به آن مى باشد پس اين كه رتبه كدام مقدم است دخلى در تشكيل ظهورات تصديقى ندارد و اقوائيت ظهور تابع اقوائيت منشا دلالت است و اگر ظهور حالى در يكى اقوى است اين مى شود اقوائيت كاشف تصديقى چه رتبه مجرايش باشد و چه نباشد.  و اما مطلب سومى كه ايشان گفته كه أمر مجمل مى شود و نه اطلاق در ماده تمام مى شود و نه ظهور در هيئت و بايد به اصول عمليه رجوع كرد و آن هم نفى وجوب دوم را مى كند و تأكيد ثابت مى شود.  اين وجه سوم هم تمام نيست زيرا اگر ظهور در تاسيس را قبول كرديم مقتضاى آنچه در باب قيود هيئت و ماده و واجب مشروط گفته شد اين است كه ماده همواره به قيود هيئت مقيد مى شود چون قبلا در بحث ترتب و واجب مشروط گفته شد كه هر قيدى در وجوب و امر اخذ شود خود بخود قيد ماده أمر هم مى شود و ماده أمر متقيد خواهد بود و اطلاق ندارد مثلاً وقتى گفت اذا استطعت وجب عليك الحج ماده حج هم اطلاق براى حج قبل از استطاعت ندارد ولهذا مجزى نيست چون قيد استطاعت كه در امر به حج اخذ شد قيد حج واجب هم مى شود و واجب ذاتا مقيد شكل مى گيرد نه اين كه تقييد ديگرى لازم مى آيد بلكه خود به خود متقيد به قيود أمر است  و شامل قبل از زمان فعليت آن امر نمى شود حال در اينجا مى گوييم وقتى ما امر جديدى به صدقه داشتيم اين امر جديد نمى تواند شامل صدقه اى كه متعلق امر اول است باشد و صدقه متعلق امر اول مثل حج قبل از استطاعت مى شود و اطلاق امر دوم آن را نمى گيرد و خارج از شمول امر دوم است و اگر قيدى خارج از شمول امر باشد خارج از اطلاق ماده است يعنى ماده متقيد به عدم آن است  نه اين كه اطلاق دارد و اطلاقش را مى خواهيم قيد بزنيم بنابر اين اگر ظهور در تاسيس را در أمر دوم قبول كرديم قهرا متعلقش فرد ديگرى از ماده است و اطلاق ماده نسبت به مصداق أمر اول نخواهيم داشت كه معارض با ظهور هيئت داشته باشد بلكه ظهور هيئت وارد بر آن است و ماده مجراى اطلاق نخواهد بود بنابراين مقتضاى قاعده برعكس است كه اگر ظهور در تاسيسيت را قبول كرديم بايد بگوئيم قيد مره اخرى و يا غير از آنچه متعلق أمر اول است در اينجا هست .  **نكته سوم:** اين است كه صاحب كفايه(رحمه الله)فرموده كه سبق تكرار امر بدون قيد يا به همان شرط و قيد ظهور در تأكيد دارد يعنى خود تكرار يك أمر در جائى كه عين همين امر سابقاً ذكر شده باشد اگر مشروط است با همين شرط و اگر مطلق است هر دو مطلق هستند از اساليب عرفى تأكيد منفصل است و اسلوب عرفى تاكيد فقط اين نيست كه در يك مجلس دو بار جمله را بگويد بلكه اين هم اسلوب تاكيد منفصل است همچنان كه در قرائن منفصله مى گوئيم كه خيلى از اوقات غرض محاوره در اين است كه قرينه را منفصل ذكر كند و مجرد انفصال باعث عدم قرينيت نمى شود بلكه اين هم قرينه است و اين را در باب تاكيد هم صاحب كفايه(رحمه الله) گفته است كه وحدت دو امر يا قرينه بر تاكيد است و يا اگر قرينه بر تاكيد نباشد قدر متيقن آن است كه ظهور در تاسيس ديگر ندارد چون وحدت دو امر صلاحيت براى قرينيت را داراست و ديگر ظهور در تاسيس ندارد به نحوى كه به اطلاق ماده مى شود رجوع كرد و ظاهر ذيل كلام صاحب كفايه(رحمه الله)اين مطلب است كه خواسته وحدت دو امر را مثل قرائن منفصله حساب كند و اين به معناى انكار اصل ظهور أمر در تأسيس نيست لهذا جايى كه بدانيم مولى اعتماد بر قرينه منفصل نمى كند اين ظهور فعلى است و رافع اطلاق در ماده خواهد شد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (411)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 411  ـ    يكشنبه  1392/9/10**    بسم الله الرحمن الرحيم  از جمله مباحث مربوط به دلالات امر اين بحث است كه اگر امرى وجوبش نسخ شد، آيا بعد از نسخ وجوب مى شود جواز را ثابت كرد يا اين كه همچنان كه وجوب رفته احتمال مى دهيم جواز هم رفته باشد و واقعاً حرام شده باشد و نمى شود جواز ـ يعنى عدم حرمت را ـ اثبات كرد البته اگر دليل ناسخ ظهور در جواز داشته باشد دليل بر جواز مى شود اما اگر ظهور در جواز نداشته باشد و مثل دليل لبى باشد كه فقط وجوب را رفع مى كند در اين جا بحث شده است كه يا از طريق أمر منسوخ مى شود اثبات جواز و عدم حرمت را نمود يا خير؟  اين بحث در كلمات قدما تحت عنوان نسخ الوجوب آمده  است و عنوان مساله دلالت امر بعد از نسخ وجوب بر جواز است لهذا در اين جا قبل از ورود به اين بحث لازم است فرق بين نسخ حقيقى و نسخ مجازى يا مسامحى در شريعت گفته شود كه گفته مى شود نسخ در شريعت بر مى گردد به تقييد ازمانى و نه نسخ حقيقى.  نسخ عبارت است از رفع ثبوتى يك حكم مثل اين كه قانون گذار يك قانونى را وضع مى كند و بعد آن را نسخ و لغو مى كند و قانون ديگرى را به جاى آن مى گذارد مثلا يك مالياتى را واجب مى كند و بعد از مدتى قانون ماليات را لغو مى كند اين را نسخ مى گويند كه رفع و لغو ثبوتى و واقعى قانون اولى است .  اما تقييد ازمانى كه در اصطلاح اصوليون آمده است اين است كه خطابى به حسب ظاهر خطاب مطلق بيان شده است و مخصوص به زمانى نبوده است مثلاً وجوب تعيين نماز جمعه در آيه جمعه مطلق است و بعد دليلى مى آيد و مى گويد اين در زمان امام(عليه السلام)است و در عصر غيبت واجب تخييرى است اين روايت مقيد ازمانى آيه جمعه است و زمان غيبت را خارج مى كند و اين رفع است منتها رفع اثباتى نه ثبوتى يعنى روايت وارده كشف مى كند كه از اول وجوب تعيينى مشروط به زمان حضور امام(عليه السلام)بوده است و اين قيد ثبوتاً بوده است و در حقيقت بيان آن تأخير افتاده است نه اين كه واقعاً جعل حكم مطلق بوده و بعد آن را لغو كرده است زيرا مستلزم جهل و بداء است كه بر شارع اقدس محال است و لذا گفته اند در باب تشريعات الهيه نسخ حقيقى معقول نيست.  اين مطلب بر خلاف قوانين عرفيه كه هم نسخ حقيقى در آنها معقول است و هم تقييد ازمانى مثلا قانونى را مطلق قرار مى دهند و بعد لغوش مى كنند و تقييد ازمانى هم ممكن است كه از اول قانون را مقيد وضع كرده ولى قيدش را ابلاغ و بيان نكرده باشد كه البته عرف معمول همان نسخ و الغاء قانون است ولذا نسخ در قوانين عرفى زياد است كه به خاطر كشف خطا در وضع قانون و يا عوض شدن شرائط بعداً آن را نسخ و لغو مى كنند ولى در شارع أقدس ما گفته اند كه نسخ حقيقى معقول نيست چون مستلزم بداء حقيقى و جهل است كه بر مولاى حقيقى محال است و نمى توانيم بگوئيم ثبوتا مولا يك حكم را قرار دهد و پيغمبر(صلى الله عليه وآله) هم تبليغ كند و بعد امام(عليه السلام)يا خود پيغمبر(صلى الله عليه وآله) يا امام(عليه السلام) آن را نسخ كند و اين معقول نيست بايد آن را بر گشت داد به تقييد ازمانى كه وضع اثباتى است و نه ثبوتى لهذا هر چه عنوان نسخ در روايات آمده است منظور از آن تخصيص ازمانى است كه در آن كشف مى شود از اول حكم مقيد جعل شده است و تنها بيان آن مطلق بوده است.  يكى از فرق هاى نسخ حقيقى و تقييد ازمانى اين است كه در باب نسخ حقيقى دليل ناسخ و منسوخ با هم تنافى ندارند و ناسخ نمى گويد كه دليل منسوخ دلالتش وكاشفيتش از جعل مطلق غلط است و كذب است بلكه مى گويد صحيح بوده است وليكن بقاءً جاعل از حكم دست كشيده و آن را لغو كرده است و لذا به لحاظ عالم ظهورات و دلالات و كشف تكاذبى ميان ناسخ و منسوخ در كار نيست و لذا باب نسخ حقيقى خارج از باب تعارض است و به تكاذب بر نمى گردد برخلاف تقييد ازمانى كه تعارض غير مستقر است كه جمع عرفى است و از آنجا كه گفته شده است نسخ حقيقى در احكام شرع اقدس محال است گفته اند همه موارد نسخ برگشت به تقييد ازمانى مى كند و حقيقتاً نسخ نيست زيرا كه ثبوتا حكمى كه بوده است را برنداشته بلكه كاشف از مقيد بودن آن حكم از ابتداء است كه بعضاً آن را معصوم با قرينه و مقيد متصل بيان مى كند و بعضاً ـ براساس مصالحى ـ با خطابات منفصله بيان كرده است همانند تخصيص افرادى كه در آنجا هم از اول اين قيد بوده است و ليكن معصوم قيد را بيان نكرده و بعد كه بيان كرد معلوم مى شود اين اطلاق مراد نبوده است و عين اين نسبت به نسخ گفته مى شود و گفته مى شود تقييد ازمانى است.  البته اين بحث به تفصيل در تنيهات استصحاب مى آيد و شهيد صدر(رحمه الله)در آنجا نسخ حقيقى را هم در احكام شرعى به لحاظ عالم جعل و اعتبار نه عالم اراده و ملاك تصوير كرده است و گفته است تقييد ازمانى هر چند كه صحيح است ولى لازم نيست كه موارد نسخ را به آن برگردانيم و مى فرمايد آنچه معقول نيست نسخ حقيقى و تبدل عالم ثبوت به لحاظ ملاكات و مبادى حكم يعنى اراده حقيقى مولى است و اين مستحيل و مستلزم جهل است ولى نسبت به جعل اعتبارى حكم كه فعل اختيارى مولى و غير از بيان و ابراز است معقول و ممكن است يعنى مولا با اين كه مى داند ملاك حكم و اراده و شوقش به نماز جمعه براى عصر حضور است و ملاك آن مقيد است ولى همان طور كه مى تواند مقيد جعل كند و بيان را مطلق كند مى تواند حكم را هم مطلق جعل و اعتبار كند چون جعل فعل اختيارى او است گرچه ملاك آن مقيد باشد لهذا ثبوتاً جعل و اعتبارش را مطلق قرار مى دهد و بعد جعلش را لغو و نسخ مى كند بدون اين كه اراده يا ملاكات تغيير كرده باشد بلكه آنها از اول مقيد بوده است و همچنان كه ممكن است در بيان كه فعل اختيارى او است مصلحتى در اطلاق بوده باشد كه آن را مطلق قرار مى دهد همچنين ممكن است اين مصلحت در اطلاق فعل جعل و اعتبار باشد مثلاً خواسته است تبعيت از عرف عقلاً كه مأنوس عامه مردم است بنمايد يا هر ملاك و مصلحتى ديگر باعث شده باشد كه جعل و اعتبارش را مطلق كند.  پس حكم در مرحله مجعولات اعتبارى شرعى هم ممكن است كلى جعل شود و بعد لغو شود كه نسخ حقيقى مى باشد و به عبارت ديگر حكم يك مرحله روح و مبادى دارد و يك مرحله قالب اعتبارى كه جعل است را داراست و يك مرحله بيان و ابراز دارد كه مرحله دوم هم مثل مرحله سوم فعل اختيارى مولا ست و همچنان كه گاهى مصلحت اقتضا مى كند كه بيان مطلق باشد همچنان گاهى ممكن است مصلحت اقتضا كند كه قالب جعل و اعتبار هم مطلق باشد اما مشهور اين را قبول ندارند و به تقييد ازمانى بر مى گردانند.  حال در اينجا مى گوييم كه بنابر نسخ حقيقى اين بحث جا ندارد چون در باب نسخ حقيقى عالم ثبوت لغو مى شود و الغا مى شود و دلالت دليل حكم منسوخ تكذيب نمى شود تا گفته شود آيا مى شود دلالتش بر أصل عدم تحريم و جواز حجت باشد بلكه كاشفيت دليل منسوخ هنوز هم باقى و حجت است بلكه ممكن است يقين و جزمى باشد و منكشف رفع مى شود و اين روشن است كه در اين فرض نه از دليل ناسخ و نه از دليل منسوخ نمى شود جواز را اثبات نمود.  لذا طبق امكان نسخ ثبوتى و حمل دليل ناسخ بر آن، اين بحث موضوع ندارد و اين بحث وقتى موضوع پيدا مى كند كه نسخ به تقييد ازمانى برگردد كه اين قيد زمانى از ابتداء بوده است ولى بيان نشده است و بيانش بعد آمده است در اين صورت جا دارد كسى بگويد كه حال كه كشف كرديم دلالت امر بر وجوب در زمان دوم نبوده است و ديگر دلالت أمر بر وجوب در زمان دوم حجت نيست جا دارد بحث شود كه دلالت امر اول بر عدم حرمت ضمن وجوب مى تواند بر حجيت باقى باشد يا نه كه بحث آينده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (412)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 412  ـ   دوشنبه 1392/9/11**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در نسخ وجوب بود كه آيا مى شود بعد از نسخ وجوب جواز را ثابت كرد ـ يعنى عدم حرمت ـ به دليل امر اول البته جائى كه دليل ناسخ ظهور در جواز نداشته باشد و فقط وجوب را نسخ كرده باشد كه گفتيم اين بحث در جائى است كه نسخ را تقييد ازمانى بدانيم و اگر نسخ حقيقى را جائز دانستيم اين بحث جا ندارد اما طبق مبناى مشهور كه نسخ را به تقييد ازمانى بر مى گردانند در دو مقام بحث شده است يكى در مقتضاى اصل لفظى است و ديگرى هم اين كه اگر از نظر دلالات أمر لفظ نتوانستيم جواز را ثابت كنيم مقتضاى اصل عملى چيست؟  **مقام اول:** در بحث اول تقريباتى براى اثبات جواز و عدم حرمت ذكر شده است و اين تقريب ها به اختلاف مبانى مربوط است مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) سه تقريب ذكر مى كند و بعد همه را رد مى كند و ما هم يك تقريب اضافه مى كنيم كه مجموعاً چهار تقريب مى شود.  **تقريب اول:** اين است كه كسى بگويد بنابر مسلك مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه دلالت امر بر وجوب به حكم عقل است نه مدلول لفظ أمر و در جائى كه ترخيص از شارع وارد شده عقل حكم به الزام نمى كند و اگر ترخيص نباشد عقل مى گويد لازم و واجب است طبق اين مبنى دليلى كه وجوب را رفع كرده در حقيقت حكم عقل را رفع كرده است و مثل ترخيص در ترك است و حكم عقل به الزام را مى گويد نيست اما مدلول امر كه ذات طلب بود چه عقل حكم به وجوب بكند و چه نكند دست نخورده است و مثل جائى است كه ترخيص در ترك آماده باشد كه در اينجا نسبت به زمان دوم آمده است پس ذات طلب كه مدلول امر است به لحاظ زمان دوم باقى است مثل زمان اول و مفاد و مدلول امر عوض نمى شود و بايد به اطلاق ازمانى مفاد دليل امر عمل شود و نه تنها جواز بلكه جامع طلب هم ثابت مى شود كه قهراً استحباب خواهد بود.  اين مبنى صحيح نيست چنانچه گذشت علاوه بر اين كه دليل ناسخ حتى بنابر نسخ مجازى و تقييد ازمانى معمولاً ناظر به مجعول شرعى و دليل منسوخ است و الا تعبير ناسخ مناسب نيست و اين بدان معنا است كه دليل ناسخ ظهور دارد و اين كه مى خواهد ما جعله الشارع را در دليل منسوخ رفع كند ولو اثباتاً و نه ثبوتاً پس بايد به طلب بخورد و رافع طلب است .  **تقريب دوم:**  تقريب ديگر طبق مبانى كسى است كه وجوب را مركبى از طلب فعل و منع از ترك مى گيرد و دليل ناسخ گفته است اين مجموع در زمان دوم نيست و مجموع را نفى مى كند كه قهراً چون آنها در طول هم هستند قدر متيقن اين است كه منع از ترك رفع شده است اما ذات طلب كه جزء اول مدلول أمر است مى تواند باقى باشد پس دلالت تضمنى أمر بر آن جزء حجت است و اثبات جواز بلكه جامع طلب مى شود مانند تقريب اول زيرا كه دلالات تضمنى اگر يك جزئش ساقط شود باقى دلالات ضمنى ساقط نيست مثل عام كه اگر فردى از آن تخصيص خورد نسبت به باقى حجت است زيرا دلالالتش تضمنى بوده و دلالت تضمنى مثل دلالت التزامى با سقوط مطابقى ساقط نمى شوند.  در اينجا هم مى گوييم امر دلالت بر مجموع دو چيز مى كرد و دليل ناسخ جزء دوم يعنى منع من الترك را از بين برد و دلالت أمر مى تواند بر طلب فعل باقى باشد و يك نحو ديگر از تركيب در أمر هم مى شود باشد كه گفته شود وجوب عبارت از طلب شديد است و طلب شديد دو جزء دارد يكى اصل و جامع طلب است كه در استحباب هم هست و جزء و يا مرتبه ديگر شدتش است كه براى وجوب است و دليل ناسخ شدت طلب را رفع كرده است قطعا ولى نسبت به اصل طلب مجمل است و نمى گويد اصل طلب هم نيست و فقط مى گويد وجوب نيست پس ممكن است جنس باقى بماند و چون جنس با مرتبه ضعيف ضمن مدلول أمر است دلالت تضمنى بر آن حجت است .  اين هم بيان ديگرى است كه مى خواهد باز هم از نكته تضمنى بودن دلالت استفاده كند اين تقريب هم به دو وجه درست نيست .  **وجه اول :**  اشكال مبنائى است كه مدلول امر مركب نيست بلكه بسيط است هر چند مبادى امر كه عبارت از شوق و اراده است را مى شود تقسيم كرد به شوق ضعيف و شديد.  **وجه دوم :** اين تركيب را هم در دلالات امر اگر كسى قبول كند اين گونه نيست كه اگر دلالت مطابقى ساقط شد همه دلالات تضمنى باقى بماند زيرا كه دلالات تضمنى بر دو قسم است برخى دلالت تضمنى بالفعل است يعنى دو دلالت بالفعل موجود است مثل دلالت عام بر تك تك افرادش در عام استغراقى يا مجموعى كه دلالت عام بر هر كدام دلالت بالفعل است ولى ضمن ألفاظ و ادوات عموم و برخى موارد مدلول لفظ يك چيز و يك مفهوم بيشتر نيست و تركيب در اجزء تحليلى يا خارجى مدلول است مثل تحليل ماهيت به جنس و فصل و تحليل به اجزاء يك مركب و ساختمان خارجى كه اين نوع اجزاء اين گونه نيست كه لفظ دلالت بر آنها داشته باشد بلكه مدلول و معنا با قطع نظر از دلالت فى نفسه قابل تحليل به اجزاء است در اين موارد اگر دلالت مطابقى از بين رفت دلالت تضمنى ديگر حجت نيست زيرا كه دلالت نيست و اين دلالت تحليلى است و در حقيقت دلالت لفظ نيست و مانند دلالالت تضمنى در عام نيست كه گفته اند حجت باقى مى ماند و لهذا از نظر ادبى و لغوى لفظ انسان دلالت بر حيوان و اجناس و فصول آن ندارد و اين ها تحليل هاى عقلى از براى ماهيت است نه براى مدلول و دلالت لفظ و فرق است ميان تركب ماهيت يا تركب دلالت كه تفصيل آن در بحث حجيت عام بعد از تخصيص در باقى خواهد آمد و لذا كلمه انسان با حيوان مباين است و جنس در مدلول اسم دال بر نوع اخذ نشده است بلكه تركيب ممكن است حقيقى خارجى هم باشد مثلا مى گويد خانه خريدم اگر خلاف واقع باشد نمى شود گفت خوب شايد يك درب خانه خريده بلكه بايد لفظ دلالات تضمنى داشته باشد ولو ضمن مجموعى از دلالات و در مانحن فيه اين گونه نيست.  **تقريب سوم:**  تقريب سومى هم مطرح مى شود منتها طبق مبناى ديگرى است نه در باب امر بلكه در باب تعارض ادله ذكر مى شود كه گفته مى شود دو نوع دلالت داريم يكى دلالت مطابقى ويكى دلالت التزامى مثلاً مدلول مطابقى خطابات جعل است و مدلول التزامى آنها وجود ملاكات است و اين دلالت هاى التزامى بر ملاك و امثال ملاك در انعقاد تابع دلالت مطابقى است و تا مدلول مطابقى شكل نگيرد دلالت التزامى شكل نمى گيرد و تبعيت در انعقاد مورد بحث كسى نيست و اين روشن است و الاّ دلالت التزامى نمى بود حال بحث در اين است جائى كه دلالت مطابقى تشكيل شده و دلالت التزامى هم شكل گرفته و ليكن بعد با دليل منفصل اقوايى دلالت مطابقى از حجيت ساقط مى شود مثلاً مخصّصى براى عام وارد مى شود كه قبلاً گفتيم مخصص و قرينه اگر متصل باشد مانع از انعقاد ظهور مى شود و با وجودش اصلا عموم منعقد نمى شود وليكن اگر مخصص و قرينه منفصل بيايد عموم در عام شكل گرفته و دليل اقواى منفصل نمى تواند دلالت عام را از بين ببرد زيرا دلالت و ظهور أمر تكوينى است و وقتى منعقد و محقق شد ديگر لاينقلب عما وقع عليه، بلكه مخصص و قرينه منفصل تنها حجيت عام را رفع مى كند پس در مواردى كه مقيدات و قرائن منفصل است حجيت مدلول مطابقى ساقط مى شود نه ذات آن در اينجا اين بحث پيش مى آيد دلالت مطابقى از بين نرفت و اصل عموم و دلالت بر عموم باقى است پس دلالت التزاميش هم ذاتا هست و تنها دلالت مطابقى از حجيت افتاد أما دلالت التزامى وجهى ندارد كه حجت نباشد و اگر مطابقى ساقط شده باشد التزامى كه محتمل الصحه باشد كه در اينجا دو مبنا حاصل شده يكى قائل به تبعيت دلالت التزامى در حجيت و سقوط از دلالت مطابقى و ديگرى عدم تبعيت كه طبق مبناى عدم تبعيت يك وجهى براى اثبات جواز از دليل أمر در ما نحن فيه درست مى شود.  حاصل آن وجه اين است كه دليل منسوخ يك مدلول مطابقى داشت كه وجوب تعيينى نماز جمعه مثلاً حتى در عصر غيبت بود و يك مدلول التزامى داشت كه نفى احكام تكليفى مضادّ ديگر بود يعنى نفى حرمت و استحباب و كراهت بود چون هر حكمى ثابت شود مدلول التزاميش نفى اضداد آن حكم است و آنچه با دليل ناسخ كه منفصل است رفع شد تنها مدلول مطابقى يعنى وجوب بود و دلالت امر بر ثبوت وجوب در زمان دوم از حجيت ساقط شد أما مدلول التزامى طبق نظر كسانى كه اين دو دلالت را در سقوط تابع هم نمى داند باقى است پس جواز به معناى تساوى كه به معناى نه حرمت و نه استحباب و نه كراهت و نه وجوب است ثابت مى شود كه اين جواز بالمعنى الاخص است.  فرق اين تقريب با تقريب هاى بالا اين است كه در آنها طلب هم ثابت مى شد اما در اين جا جواز بالمعنى الاخص كه يكى از احكام خمسه تكليفى است ثابت مى شود.  بر اين تقريب يك اشكال مبنايى وارد است كه مبتنى بر عدم تبعيت است و ما تبعيت را قبول داريم ولى ممكن است جواب ديگرى هم مبنايى يعنى حتى بنابر مبناى عدم تبعيت داده شود كه شهيد صدر(رحمه الله)آن را ذكر و پاسخ مى دهد مى فرمايد ممكن است كسى بگويد دلالت التزامى أمر يك دلالت يا سه دلالت بر نفى نيست بلكه 4 دلالت بر نفى است چون ما 5 حكم تكليفى داريم و دليلى كه يكى از آنها را ثابت كند قهراً هم 4 تاى ديگر را نفى مى كند پس دلالت التزامى بر نفى يكى نيست بلكه عدم حرمت و عدم اباحه و عدم استحباب و عدم كراهت است و وقتى دليل ناسخ وارد شد و گفت وجوب نيست حكم تكليفى پنجم هم نفى مى شود و چون هر واقعه بايد يكى از اين احكام خمسه را داشته باشد علم اجمالى پيدا مى كنيم يكى از آنها بايد باشد و نفى نشده باشد و چون نفى وجوب با دليل ناسخ قطعى يا مقدم است پس بايد يكى از 4 تاى ديگر باشد و نفى هر چهار تاى ديگر كه مدلول التزامى أمر بود با هم تعارض و تنافى پيدا مى كند و با تعارض مداليل التزامى هم از حجيت ساقط خواهد شد.  پس دليلى كه مى گويد ناسخ نيست مدلول التزاميش اين است كه يكى از آن 4 تاهست و دلالات سالبه بر نفى آنها با هم تكاذب و تعارض مى كنند و تساقط مى كنند نه از باب تبعيت در سقوط با سقوط مدلول مطابقى بلكه از باب سريان تعارض به داخل آن دلالتهاى التزامى و در نتيجه جواز بالمعنى لاخص و يا أعم هيچكدام ثابت نخواهد شد زيرا كه دلالت التزامى أمر بر نفى حرمت نيز با تعارض از حجيت ساقط شده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (413)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 413  ـ   سه شنبه  1392/9/12**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در دلالت امر منسوخ بود ، امرى كه نسخ شد آيا به لحاظ دوم كه زمان نسخ است و تقييد ازمانى است بالدقه مى شود به وسيله آن امر جواز را نسخ كرد گفته شد دلالت مطابقى امر، وجوب است و دلالت التزاميش نفى حرمت و نفى استحباب و كراهت است و ناسخ مدلول مطابقى كه وجوب بود را نفى كرد أما دلالات التزامى بر عدم حرمت و استحباب و كراهت منافاتى با دليل ناسخ ندارد و ناسخ مى گويد وجوب نيست نمى گويد عدم حرمت نيست پس مدلول التزامى باقى است بر حجيت ـ بنابر عدم تبعيت دلالت التزامى از دلالت مطابقى ـ بنابراين مبنا اثبات جواز بالمعنى الاخص مى شود يعنى چهار تا قضيه سالبه عدم حرمت و عدم استحباب و عدم كراهت و عدم وجوب ـ كه سه تاى اول مدلول التزامى امر منسوخ است و چهارمى مدلول دليل ناسخ است ـ ثابت مى شود.  بر اين استدلال يك جواب اصلى وارد است كه اين مبنا يعنى عدم تبعيت را ما قبول نداريم و اكثر محققين هم قبول ندارند و از اين راه نمى شود جواز بالمعنى الاخص را اثبات كرد ولى يك جواب ديگرى هم داده شده بود كه حاصلش اين بود كه اگر مبناى عدم تبعيت را هم قبول كنيم باز هم اين جا از جهت ديگرى نمى شود به اين دلالت التزامى تمسك كنيم چون آنها از باب تعارض فيمابين و علم اجمالى به كذب يكى از آنها از حجيت مى افتد زيرا كه دلالت التزامى بر نفى احكام ديگر ـ غير از وجوب ـ سه تا نيست بلكه چهارتاست; نفى حرمت، نفى استحباب، نفى كراهت و نفى اباحه هم هست و وقتى يكى از احكام خمسه ثابت شود چهارتاى ديگر نفى مى شود زيرا كه همه آنها اضداد هستند و ما مى دانيم در هر واقعه اى يكى از اين اضداد ثابت است و هرگاه يكى ثابت شود 4 تاى ديگر باقى نخواهد بود و نفى اباحه هم جزء مداليل التزامى است و در اين صورت 4 مدلول التزامى داريم و وجوب كه نفى شد ديگر نمى شود هر 4 تا منفى باشد چون مى دانيم يكى هست و نمى شود هيچ كدام از اضداد نباشد و بين آن 4 تا علم اجمالى داريم كه يكى هست و اين موجب تكاذب و تعارض ميان آنها مى شود و از باب تعارض همه مداليل التزامى ساقط مى شود نه از باب تبعيت مثل اين كه بر عليه دلالت التزامى يك دليل معارضى باشد .  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) اين اشكال را پاسخ داده است كه اين مطلب در صورتى صحيح است كه كسى از اباحه بالمعنى الاخص جعل اباحه را كه اباحه اقتضايى است اراده كند نه اباحه بالمعنى الاخص چون اباحه بالمعنى الاخص دو معنى دارد 1) جعل اباحه مثل جعل وجوب ، حرمت ، كراهت و استحباب كه جائى كه ملاكى در اباحه باشد مولا اباحه اقتضائى بالمعنى الاخص را جعل مى كند يا ممكن است كسى بگويد جائى كه اقتضاى حرمت ، كراهت ، استحباب و وجوب هم نباشد ممكن است مولا جعل اباحه ـ كه حكم وجودى است ـ كند خلاصه اگر علم اجمالى داشته باشيم كه هر جا حرمت ، كراهت، استحباب و وجوب نبود مولا جعل اباحه مى كند كه بعضى از اين روايت لكل واقعة حكم اين مطالب را استفاده كرده اند و گفته اند حكم، يعنى  حكم ايجابى نه سلبى محض اين اباحه مثل باقى احكام اربعه مجعوله است و 2) معناى ديگرى هم براى اباحه بالمعنى الاخص است كه مولا جعل هيچ كدام از آن احكام اربعه را نكرده باشد كه قهراً عقل مباح مى شود مانند اباحه قبل از شريعت و مباح بالمعنى الاخص اين را هم شامل مى شود در مقابل اباحه يا جواز بالمعنى الاعم كه شامل مكروه و مستحب هم مى شود يعنى حرام نباشد.  اگر كسى قائل شد كه در هر واقعه اى شارع مقدس ـ اگر مقتضيات احكام ديگر نبود ـ اباحه را كه حكمى وجودى است جعل مى كند ولكل واقعة حكم يعنى حكم وجودى و مجعول اين اشكال وارد است زيرا كه از براى دليل وجوب چهار دلالت سلبى بر نفى چهار حكم ديگر تشكيل مى شود و علم اجمالى پيدا مى شود كه شارع يك حكم وجودى مجعول غير از وجوب دارد و بايد يكى از احكام اربعه غير از وجوب ثابت باشد و نمى شود همه آنها سلب شده باشد پس ميان چهار دلالت التزامى تكاذب و تعارض پيش مى آيد و در نتيجه آنها از اين باب تعارض و تساقط مى كنند.  أما اگر كسى گفت اين روايت كه مى گويد لكل واقعة حكم شامل جائى كه جعل وجوب و حرمت و استحباب و كراهت نشود هم مى شود و لازم نيست شارع اباحه را جعل كند و عدم جعل شارع به جهت عدم ملاك جعل چهار حكم ديگر از طرف شارع هم به نوعى منتسب به شارع است و ضمن شريعت است يعنى اباحه بالمعنى الاخص سلبى هم كه وجودى نيست مشمول آن روايات است در اين صورت اين نحو از اباحه بالمعنى الاخص ارتفاع و انتقايش مدلول التزامى نيست يعنى عدم اباحه سلبى به معناى عدم مقتضى هيچ كدام از امر و نهى ـ كه هر كدام دو قسم است; لزومى و غير لزومى، ديگر مدلول التزامى جعل هريك از آنها نيست بلكه مدلول مطابقى جعل وجوب يا حرمت يا استحباب يا كراهت است پس دليل وجوب بالمطابقه اين اباحه بالمعنى الاخص سلبى را نفى مى كند زيرا كه دليل وجوب بالمطابقه نقيض خود را نفى مى كند نه به دلالت التزامى و فرض بر اين است كه مدلول مطابقى أمر كه وجوب است ساقط شده است و پس در اين صورت سه دلالت التزامى از براى دليل وجوب كه انتفاى احكام سه گانه ديگر است بيشتر نداريم و نفى اباحه بالمعنى الاخص سلبى عين وجوب است چون نفى نفى، اثبات است و اين همان مدلول مطابقى است كه ساقط شده است و تعارض در آن سه تا مدلول التزامى نافى نيست و ممكن است هر سه ثابت باشند و به ضم آن سه مدلول التزامى نافى و نفى وجوب كه مدلول دليل ناسخ است اباحه بالمعنى الاخص سلبى ـ غير اقتضايى ـ ثابت شود كه مقصود هم بيش از اين نيست .  يك جواب ديگر هم داده شده است كه اگر فرضاً كسى اباحه بالمعنى الاخص را هم ايجابى و وجودى معنى كند و بگويد بايد يكى از احكام خمسه وجودى در هر واقعه اى جعل شود و از روايت (لكل واقعة حكم) اين معنا استفاده شود كه در اين جا يك حكم وجودى مجعول به نام اباحه موجود است، در اين صورت علم اجمالى پيدا مى كنيم كه يكى از 4 تا حكم غير از وجوب در اين جا هست و دلالت التزامى 4 تا مى شود و چون علم داريم يكى از اين 4 حكم وجودى هست بعد از نفى وجوب يا دليل ناسخ بين اين ها تعارض مى شود چون ناسخ يكى را رفع كرد و اگر همه آن 4 تا هم نباشد اين خلاف علم به وجود حكم وجودى در هر واقعه است و بين اين 4 دلالت نافى، تعارض ايجاد مى شود و تعارض  كه شد تساقط مى شود و هيچ كدام از آن مدلولهاى التزامى نافى ثابت نمى شود تا اباحه بالمعنى الاخص ثابت شود.  اين مطلب پاسخ ديگرى هم دارد كه شهيد صدر(رحمه الله) به آن اشاره نكرده است و حاصل آن جواب اين است كه دليل وجوب يك دلالت التزامى ديگر هم به لحاظ ملاكات دارد يعنى وقتى مى گويد اين فعل واجب است همچنانكه نفى حرمت را نفى مى كند، ملاك حرمت را هم نفى مى كند و به لحاظ عالم ملاكات شش صورت تصوير دارد نه پنج صورت ـ چنانكه در احكام تكليفى است .  1) ملاك وجودب 2) ملاك حرمت 3) ملاك كراهت 4) ملاك استحباب 5) ملاك اقتضايى در اباحه 6) عدم همه ملاكات فوق در اباحه و دليل وجوب ـ أمر ـ بالملازمه همه پنج حالات ديگر را غير از حالت اول نفى مى كند يعنى پنج دلالت نافى نسبت به هر يك از پنج حالت ديگر را دارد و نه تنها احكام و مجعولات اربعه ديگر را نفى مى كند بلكه پنج صورت از شش صورت در عالم ملاكات را هم نفى مى كند و پنج دلالت سلبى بر نفى هر يك از آن پنج حالت شكل مى گيرد و وقتى دليل ناسخ وجوب را نفى مى كند ملاك اباحه اقتضايى نيست اين ها ممكن است نفى شود و وقتى اين ها نباشد جعل نسبت به عالم جعل حكم يكى از احكام تكليفى خمسه را كه وجوب است بالمطابقه نفى مى كند و نسبت به مدلول التزامى دليل وجوب كه نفى چهار حكم تكليفى ديگر بود علم اجمالى به كذب يكى از آنها شكل مى گيرد.  و أما نسبت به عالم ملاك دلالات التزامى دليل وجوب پنج دلالت نافى بود: 1) نفى ملاك حرمت 2) نفى ملاك استحباب 3) نفى ملاك كراهت 4) نفى ملاك اقتضايى براى اباحه 5) نفى عدم همه ملاكات ديگر براى اباحه و دليل ناسخ نيز مدلول التزامى دارد كه عدم وجود ملاك وجوب است و اين مدلول التزامى نيز مقدم بر دلالات التزامى دليل أمر است و اين مدلول التزامى منافى با دلالت التزامى نافى پنجم است و آن را از حجيت ساقى مى كند زيرا دلالت التزامى نافى پنجم مى گفت عدم وجود همه ملاكات حتى ملاك وجوب منفى است در صورتى كه دليل ناسخ ميگويد عدم وجود ملاك وجوب منتفى نيست زيرا كه با نسخ وجوب، ملاك وجوب هم نيست و عدمش محقق است نه منتفى بنابراين خصوص دلالت التزامى نافى پنجم از حجيت ساقط مى شود و با سقوط آن دلالات التزامى نافى چهارگانه ديگر مى توانند حجت باشند و در نتيجه اباحه مجعول به جهت عدم وجود ملاكات وجوب و حرمت و استحباب و كراهت و اباحه اقتضايى ثابت مى شود كه ثبوتاً معقول و ممكن است زيرا كه همان حالت ششم به لحاظ عالم ملاكات است و در نتيجه اگر دليل هم دلالت كند بر اين كه بايد حكم مجعول ـ ولو اباحه ناشى از حالت ششم ـ در هر واقعه اى جعل شده باشد اباحه ناشى از اين حالت اثبات مى شود و علم اجمالى به كذب يكى از دلالات التزامى نافى، از بين مى رود; هم به لحاظ عالم ملاكات چنانچه روشن شد و هم به لحاظ عالم جعل حكم زيرا كه دلالت التزامى دليل جوب بر نفى اباحه در حقيقت مشتمل بر دو دلالت است نفى اباحه اقتضايى و نفى اباحه ناشى از عدم ملاكات ديگر كه اين دلالت التزامى دوم چون كه با مدلول التزامى دليل ناسخ معارض است مانند مدلول مطابقى دليل أمر ساقط مى شود و با سقوط آن، تنها اباحه اقتضايى ناشى از ملاكات در اباحه نفى مى شود و نفى آن با نفى حرمت و وجوب و استحباب و كراهت مى سازد بدين ترتيب كه اباحه ناشى از عدم همه اين ملاكات جعل شده باشد. بنابر اين على كل حال اشكال پاسخ داده مى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (414)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 414  ـ   شنبه  1392/9/16**    بسم الله الرحمن الرحيم  تقريب سوم براى دلالت أمر منسوخ بر جواز بالمعنى الاخص تمسك به دلالت التزامى امر بود كه امر منسوخ، دلالت التزامى بر عدم حرمت داشت كه اين دلالت بنابر عدم تبعيت دلالت التزامى از دلالت مطابقى بر حجيت باقى است و وجوب هم كه با دلالت مطابقى ناسخ نفى شد و حرمت ، كراهت واستحباب هم با دلالت التزمى دليل منسوخ نفى مى شود و در نتيجه اباحه آن فعل ثابت مى شود.  پاسخ داده شد كه ما اين مبنا را قبول نداريم و اين اشكال مبنايى صحيح است سپس گفته شد كه اشكال بنايى هم وارد است زيرا كه اگر آن مبنا را هم قبول كنيم اباحه ثابت نمى شود چون دلالت التزامى دليل أمر سه دلالت سلبى نيست بلكه چهارتاست و نفى اباحه هم مدلول التزامى است و با نفى وجوب به دليل ناسخ، همه اين 5 تا حكم تكليفى نفى مى شود با اين كه يكى از آنها بايد باشد پس بين غير نفى وجوب كه با دليل ناسخ رفع شده است و مقدم است ميان ساير دلالتهاى نافى تعارض و تكاذب ايجاد مى شود و نمى توان اباحه را هم ثابت كرد.  اين اشكال را شهيد صدر(رحمه الله) جواب داده(1) و گفته شد كه اباحه به معناى سلبى است و به معناى عدم احكام ايجابى چهارگانه ديگر است و نفى اباحه با دليل وجوب به دلالت التزامى نيست بلكه نفى اباحه به معناى عدم وجوب و ساير احكام وجودى، مدلول مطابقى دليل وجوب است زيرا كه نفى نفى اثبات است و دليل وجوب نقيضش را ثابت مى كند و اين به دلالت مطابقى است كه آن هم ساقط شده است پس سه دلالت التزامى بيشتر نداريم.  گفته شد كه اين جواب در صورتى وارد است كه اباحه را حكم عدمى بگيريم يعنى عدم 4 حكم ديگر اما اگر كسى بگويد از روايات (لكل واقعه حكم) يا (مامن شيىء الاّ و فيه كتاب او سنه)(2) استفاده مى شود كه در هر واقعه اين حكم وجودى در شريعت اسلام جعل شده است و اباحه حكم وجودى است و همچنان كه وجوب و استحباب و... مجعول هستند اباحه هم حكم مجعول شرعى است يعنى حكم وجودى است و براى هر واقعه اى يك حكم وجودى قرار داده شده و هيچ واقعه بى جعل نيست ممكن است در اين صورت گفته شود كه اين جواب ديگر درست نمى شود ما عرض كرديم طبق اين استظهار از آن روايات كه شايد خيلى ها اين را استظهار كنند باز هم مطلب شهيد صدر(رحمه الله)قابل اثبات است و در دلالات التزامى تعارض نمى شود.  اشكال اين بود كه دليل ناسخ وجوب را نفى كرد و 4 حكم وجودى ديگر هم، با هم تكاذب دارند زيرا كه اباحه هم كه حكم وجودى است مثل استحباب و باقى احكام ضد وجوب است پس چهار دلالت التزامى درست مى شود و دليل منسوخ نافى 4 حكم وجودى ديگر از احكام خمسه به دلالت التزامى است و دليل ناسخ وقتى وجوب را نفى كرد نتيجه اش نفى احكام خمسه است كه خلاف (لكل واقعة حكم) مى باشد و در نتيجه بين اين 4 دلالت التزامى دليل أمر تكاذب مى شود چون يكى از اين 4 دلالت التزامى نافى مى دانيم كه خلاف واقع است و چون نمى دانيم كدام است همه تساقط مى كنند و اباحه هم ثابت نمى شود.  اين اشكال بنابراين استظهار مذكور هم قابل دفع است چون حتى اگر قائل شديم كه اباحه امر وجودى و مجعول است و خدا براى  هر واقعه اى يك حكم وجودى مجعول قرار داده است اين به اين معنى نيست كه اباحه اى كه مولا در واقعه اى جعل مى كند ملاك در ترخيص داشته و اباحه اقتضائى است بلكه ممكن است اباحه مجعول اباحه لا اقتضايى باشد يعنى اباحه مجعول دو قسم است 1) اباحه اى كه جعل مى شود به خاطر وجود مصلحت در اباحه كه اين را اباحه اقتضايى مى گويند و 2) اباحه اى  است كه جعل مى شود به خاطر اين كه ملاك هيچ كدام از احكام 4 گانه ديگر موجود نيست يعنى مولى احكام اباحه را جعل مى كند ولى منشا جعل اباحه وجود ملاك براى اباحه نيست بلكه ملاكش عدمى و سلبى است هر چند خود اباحه مجعوله وجودى است.  پس اباحه دو شق دارد و دليل وجوب بالملازمه هر دو اباحه وجودى را نفى مى كند حتى اباحه وجودى كه ملاكش عدمى و سلبى است زيرا كه وجود ملاك وجوب را اثبات مى كند و اين مستلزم نفى اباحه مستند به عدم وجود ملاك وجوب است و دليل ناسخ بالمطابقه مى گويد وجوب نيست و بالملازمه مى گويد ملاك وجوب هم نيست و دلالت التزامى دليل ناسخ مانند مطابقى آن مقدم است بر دلالت التزامى دليل منسوخ پس قبل از آمدن ناسخ دليل منسوخ هر دو شق از اباحه را نفى مى كرد يعنى عدم مقتضى الزام را نفى مى كرد زيرا كه مقتضى وجوب را اثبات مى كرد چون مى گفت ملاك وجوب هم هست و دليل ناسخ مى گويد هم وجوب نيست و هم ملاك وجوب نيست پس اين حصه از دلالت دليل منسوخ بر نفى اباحه لااقتضايى ساقط مى شود و مى ماند عدم اباحه اقتضايى كه مى شود به آن اخذ كرد و مى گفت اباحه اقتضائى هم اين جا نيست و حرمت، استحباب و كراهت هم نيست و اباحه وجودى كه ملاكش سلبى و عدمى است موجود است.  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص386.  2. الكافى، ج1، ص59.  بدين ترتيب همه دلالات التزامى دليل منسوخ به غير از دلالتى كه با مدلول التزامى دليل ناسخ ساقط مى شود و بر حجيت باقى مى ماند و با ضميمه كردن آنهابه دليل ناسخ اباحه لااقتضايى ثابت مى شود و اين بدان جهت است كه به لحاظ عالم ملاكات، احكام خمسه شش حالت دارند نه پنج حالت زيرا كه حتى اگر اباحه، مجعول و وجودى باشد دو حصه دارد و ملاك جعلش دو حالت است نه يك حالت و حصه اى كه ملاكش سلبى است نفيش كه مدلول التزامى دليل وجوب است و به جهت وجود مقتضى و ملاك وجوب و الزام نفى شده است با آمدن دليل ناسخ از حجيت ساقط مى شود زيرا كه دليل ناسخ بالملازمه هم ملاك وجوب را نفى هم كند و در نتيجه با ضميمه كردن اين مدلول التزامى در دليل ناسخ و مداليل التزامى چهارگانه نافى در دليل أمر اباحه وجودى ـ كه ملاكش سلبى است ـ ثابت است و اين همان اباحه بالمعنى الاخص است .  پس ما چه از ادله جعل (لكل واقعة حكم) استظهار بكنيم كه اباحه بايد وجودى باشد چه بگوييم لازم نيست وجودى باشد و اباحه بمعناى عدم جعل احكام ديگر را هم مى گيرد تعارضى در دلالات التزامى ايجاد نمى شود و اباحه بالمعنى الاخص ثابت مى شود بنابر اين اشكال صحيح بر اين تقريب همان اشكال مبنايى است .  **تقريب چهارم**: در اين جا مى توان تقريب چهارمى هم ذكر كرد كه شهيد صدر(رحمه الله)مطرح نكرده است و حاصلش آن است كه ممكن است كسى بگويد ما در اين جا بعد از اين كه نسخ را به تقييد ازمانى برگردانديم يك دليل امر داريم كه ظاهر در وجوب است و يك دليل ناسخ داريم كه اطلاق ازمانى آن را رفع مى كند و مى گويد مثلاً در عصر غيبت نماز جمعه وجوب ندارد و در حقيقت ترخيص در ترك در اين زمان مى دهد و ما يك قاعده و جمع عرفى در باب امر داريم، كه هرگاه در دليل منفصلى، ترخيصى در ترك يعنى نفى وجوب بيايد مى تواند ميان آن دو جمع عرفى نمود بدين شكل كه أمر را بر استحباب و رجحان حمل مى كنيم و دليل ناسخ كه نافى وجوب در زمان دوم است در حقيقت ترخيص در ترك است .  پس اين جا يك جمع عرفى داريم كه امر را بر استحباب حمل كنيم نه به خاطر اين كه امر را مركب از طلب فعل و منع از ترك بدانيم ـ كه تقريب دوم بود و آن را رد كرديم ـ بلكه به خاطر آن جمع عرفى است مانند اين كه اگر يك روايت بگويد اغتسل للجمعه و دليل ديگرى بگويد لا يجب غسل الجمعه عرفاً جمع اين دو روايت به اين است كه أمر به غسل جمعه حمل بر استحباب مى شود البته تحليل اين جمع عرفى مخصوصا بنابر اين كه امر وضع شده باشد براى طلب وجوبى بحث هايى دارد كه نمى خواهيم وارد آن بشويم ليكن همه، اصل اين جمع عرفى را قبول دارند كه حمل أمر بر استحباب ـ بعد از ورود دليل بر نفى وجوب ـ جمع عرفى است ولى اين جا آمده اند و اصل امر را رفع كرده اند و اين چه وجهى دارد؟  حاصل تقريب چهارم اين است كه در جاهاى ديگر اوامر را با آمدن دليل نافى وجوب كه ترخيص در ترك است حمل بر استحباب مى كنيد پس در اين جا هم با آمدن ناسخ كه دليل نافى وجوب است بايد أمر را به لحاظ زمان دوم كه وجوب در آن نفى شده است بر استحباب حمل كنيد اين تقريب نيز تمام نيست و دو جواب دارد .  **جواب اول:** يكى اين است كه جمع عرفى مذكور در جائى است كه نسبت به كل مفاد امر دليل ترخيصى بيايد اما در جائى كه ترخيص و نفى وجوب در بخشى از مدلول امر بيايد اين جا جمع عرفى، حمل بر استحباب نيست بلكه تخصيص و تقييد أصل أمر است زيرا كه خود اخص بودن مرخص قرينه بر تقييد و تخصيص أصل أمر است  و اين تقييد و تخصيص هم يك جمع عرفى است و عرف اين جمع دوم را بر جمع اول مقدم مى داند ولذا اگر گفت (اكرم كل عالم) و بعد در دليل منفصل بگويد (لايجب اكرام الفساق من العلماء) مى گفتيم تخصيص اصل أمر است نه حمل أمر در فساق بر استحباب، در اين جا هم تخصيص و تقييد ازمانى مانند افرادى است و تقييد اصل أمر استفاده مى شود مثل اين كه از اول بگويد واجب است نماز جمعه مگر در عصر غيبت.  تحليل اين مطلب فوق، آن است كه قانون جمع عرفى بر مى گردد به يك قانون عرفى عام و آن هم قرينيت و حمل بر استحباب و تخصيص و تقييد همه از باب قرينيت است و معيار قرينيت طبق تحليل دقيق مرحوم ميرزا(رحمه الله)آن است كه اگر قرينه متصل بود چه ظهورى را رفع مى كرد و قرنيه بر خلاف آن مى بود، در حال انفصال هم همان ظهور از حجيت مى افتد و در اين جا اگر مخصص ازمانى ما متصل بود اصل أمر را نسبت به زمان دوم ـ زمان نسخ ـ تخصيص مى زد و قرينه بر آن بود نه بر حمل بر استحباب; حال كه منفصل وارد شده است در حجيت، آن را تخصيص مى زند خلاف جائى كه دليل دوم بر نفى وجوب در كل مدلول أمر آمده باشد مانند اغتسل للجمعه و لايجب غسل الجمعه كه اگر متصل آمده بود امر ظهور در استحباب پيدا مى كرد و قرينه بر آن بود لهذا در صورت منفصل بودن نيز بر استحباب حمل مى شود.  **جواب دوم :** پاسخ دوم هم ـ كه شايد بشود گفت تحليلى ديگر براى پاسخ اول است ـ اين است كه حمل يك امر بر يك معنى به لحاظ بعضى از مصاديق موضوع آن أمر و بر معنى ديگر به لحاظ مصاديق ديگر مستلزم استعمال يك امر در دو معنى است يا به لحاظ مدلول استعمالى اگر دلالت أمر به وجوب وضعى باشد و يا به لحاظ مدلول تصديقى جدى اگر با اطلاق و امثال آن باشد و اين هم يا ممتنع و يا خلاف ظهور حالى متكلم است كه مولا از يك جمله دو مدلول تصديقى متفاوت داشته باشد و ظهور حالى اين است كه يك سنخ مراد جدى از يك أمر دارد نه اين كه نسبت به بعضى  از مصاديق يك مراد جدى دارد و نسبت به بعض ديگر يك مراد جدى ديگر ، پس تقريب چهارم هم تمام نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (415)**  **درقس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 415  ـ   يكشنبه  1392/9/17**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در نسخ امر و امكان اثبات جواز با دليل ناسخ يا منسوخ بود و چهار تقريب براى اثبات جواز ذكر شد و گفته شد كه هيچ كدام از اين تقريبات تمام نيست.  **تقريب پنجم:** بيان پنجمى در كلمات اصوليون هم آمده است و آن تعبير اين است كه اگر گفتيم وجوب مركب از جواز يا طلب فعل و منع از ترك است در نتيجه امر منسوخ دو دلالت خواهد داشت يكى بر جواز فعل كه به منزله جنس است كه در استحباب، كراهت و اباحه هم هست و ديگرى بر منع از ترك ، كه به منزله فصل وجوب است و دليل ناسخ اين نوع را رفع كرده ـ كه قدر متيقن فصل را رفع كرده است ـ ولى جنسش كه ضمن نوع اول بود ـ كه وجوب است ـ قابل بقاء است ولو ضمن نوع ديگرى مثل استحباب و كراهت يا اباحه پس اين جنس قابل بقاء است ولو ضمن نوع ديگر و اگر ما قائل شديم در باب ارتفاع انواع و تبدل نوعى به نوع ديگر اين كه فقط فصل عوض مى شود و همان جنس در ضمن نوع ديگر باقى مى ماند در اين صورت جواز اثبات مى شود چون دليل امر دال بر نوع ـ يعنى جنس و فصل هر دو ـ بود و ناسخ فصل را از بين برد أما ممكن است همان جنس باقى باشد و اما اگر قائل شديم با ارتفاع نوع، جنس موجود هم مرتفع مى شود و وجود و فرد ديگرى از جنس با نوع ديگر خواهد بود در اين صورت دليل أمر نسبت به دلالت بر جنس جواز هم ساقط مى شود و مساله را مبتنى  بر آن مساله عقلى كرده اند كه آيا با رفع فصل، جنس قابل بقاء است يا خير؟  اشكالاتى بر اين تقريب شده است وليكن بعيد نيست كه اين تقريب بيان ديگرى از تقريب دوم باشد چرا كه تقريب دوم، تمسك به دلالت تضمنى بود و ممكن است مقصود اين آقايان اين باشد كه امر ضمنا دال بر جواز هم هست و دليل ناسخ آمده و گفته است وجوب و منع از ترك نيست و جواز به دلالت تضمنى ثابت مى شود كه از آن به جنس و فصل تعبير شده است و مقصود همان أخذ به دلالت تضمنى بعد از سقوط دلالت مطابقى است و ما گفتيم اين دلالت تضمنى حجت نيست و اين جا يك مطلب فلسفى را هم آورده اند كه اگر بگوئيم همان جنس نمى تواند تحت نوع ديگرى باقى باشد پس مدلول تضمنى جواز هم ساقط مى شود و دليل براى فرد ديگر از جواز هم نداريم.  ما آنجا عرض كرديم اگر دلالت ساقط هم نشود تمسك به دلالت تضمنى تحليلى درست نيست چون اين ها دلالت هاى مستقلى نيستند بلكه تحليلى هستند ولى برخى از اعلام فقط اين تقريب را در اين مسأله ذكر كرده اند و اشكالاتى كرده اند كه اين اشكالات وارد نيست.  **اشكال اول:** وجوب به حكم عقل است و مجعول شرعى نيست كه گفته شود ناسخ آن را رفع مى كند يعنى شارع جزء و فصل وجوب را رفع نمى كند زيرا وجوب اصلاً مجعول شارع نيست تا با فعل شارع نسخ شود.  **پاسخ اشكال:** اين اشكال وارد نيست به اين دليل كه اگر وجوب، حكم عقل هم باشد اين حكم عقل جائى است كه طلب باشد و ترخيص در ترك از شارع نباشد پس در موضعش دو عمل منسوب به شارع اخذ شده است 1) طلب شارع و 2) عدم ترخيص شارع در ترك و دليل ناسخ جزء دوم كه فعل شارع و منسوب به او هست را رفع مى كند و طبق اين مسلك مطلب صاحب اين تقريب بهتر اثبات مى شود ولذا ما آن را تقريب اول قرارداديم زيرا كه طبق اين مبنا مدلول مطابقى أمر هم باقى است چون مدلول مطابقى امر مطلق طلب است و اين باقى است و ديگر نياز به حجيت دلالت تضمنى هم نيست و اين برگشتش به تقريب اول است.  **اشكال دوم:**  اگر وجوب مجعول شرعى هم باشد امر اعتبارى است و امور اعتبارى بسائط هستند البته مقصود وجودات اعتبارى است نه عمل انشاء اعتبار كه فعل نفس است پس اين كه گفته شده امر، جنس و فصل دارد و جواز است و فصلش منع از ترك است اين ها در امور اعتبارى جارى نيست و وجودات اعتبارى ماده، صورت ، جنس و فصل ندارند.  **پاسخ اشكال:** اين اشكال هم اشكال لفظى است و اين ها مقصودشان تركب وجود اعتبارى نيست تا گفته شود وجودات اعتبارى بالحمل الشايع بسايط هستند و جنس ، فصل ، ماده و صورت ندارند بلكه مقصود اين است كه همين امر اعتبارى دو معتبر دارد يك اعتبار تجويز فعل است و اعتبار ديگر، منع از ترك است و اين دو معناى اعتبارى با هم در وجوب، اعتبار مى شوند يعنى طلب يا جواز مقيد به منع از ترك اعتبار مى شود و دليل امر دليل بر هر دو امر اعتبارى به صورت مندمج دلالت دارد و وقتى دليل ناسخ آمد بحث مى شود كه هر دو اين ها مى رود يا يكى مى تواند بماند.  پس منظور از جنس و فصل خود اعتبار بالحمل الشايع ـ مانند وجودات حقيقى ـ نيست و منظور اين است كه وجوب اعتبار شده متضمن اعتبار جواز و اعتبار منع از ترك است كه اگر با هم اعتبار شود وجوب مى شود و ناسخ، اين اعتبار دوم را نسخ كرده است مثل اين كه مقيد را اعتبار مى كند كه هم ذات مقيد را اعتبار كرده و هم تقيد را ; حال اگر دليل، قيد را نفى كرد آيا ذات مقيد مى تواند باقى بماند يا نه و از آن به بقاى جنس بعد از ارتفاع و زوال فصل تعبير كرده اند پس مقصود آن است كه وجوب، اعتبار دو چيز است ذات جواز و منع از ترك كه ناسخ، منع از ترك را مى برد و ذات جواز ـ اگر از نظر فلسفى امكان بقاء داشته باشد ـ با دليل أمر چون دلالت تضمنى بر آن داشته است، ثابت مى شود.  **اشكال سوم:** چرا اين مسأله را به بحث عقلى فلسفى ربط داده ايد كه آيا جنس مى تواند تحت نوع ديگرى باقى بماند يا نه؟ كه اگر بتواند باقى بماند آيا مى توان جواز را اثبات كرد يا خير؟ اين بحث عقلى و فلسفى است و ربط دادن مسأله دلالت أمر كه بحثى اثباتى است به بحث ثبوتى فلسفى وجه ندارد.  **پاسخ اشكال:** اين اشكال هم وارد نيست زيرا اين قائلين مى خواهند بگويند جواز فعل كه مدلول ضمنى امر است اگر خودش بتواند باقى باشد اين همان مدلول تضمنى در ضمن وجوب است كه بقائش محتمل است پس حجت خواهد بود اما اگر گفتيم نمى تواند باقى باشد چنانچه استحبابى هم باشد جوازش، جواز ديگرى است و آن جواز در ضمن وجوب نيست پس دليل ناسخ كه دليل منسوخ را رفع مى كند مدلول جواز آن را ـ كه تضمنى است ـ به لحاظ مدلول تصديقى رفع مى كند و دال ديگرى بر وجود جواز نخواهيم داشت و ربط دادن به اين جهت است و صحيح نيز است زيرا كه دلالت تضمنى وقتى قابل تمسك است كه با رفع منع از ترك مدلولش بتواند باقى باشد اما اگر نتواند باقى باشد دليل ناسخ آن مدلول را هم رفع مى كند چون آنها دو مدلول مستقل و جدا از هم نبودند و جواز، متحد بود با منع از ترك در يك وجود اعتبارى كه آن هم رفع شد ولى اگر گفتيم اين دو جزء مركب جداى از هم هستند در اين صورت دلالت تضمنى مى تواند حجت باشد.  بنابر اين اشكالات ذكر شده بر اين تقريب فنّى و موجّه نيست وصحيح همان پاسخى است كه از تقريب دوم داده شد و ثابت شد كه تمام تقريبات چهارگانه ذكر شده براى اثبات جواز يا اباحه يا دليل أمر منسوخ، تمام نبود برخى هم اشكال مبنائى  داشت و برخى هم اشكال بنائى پس نمى توان با أمر منسوخ ، جواز را ثابت كرد مگر اين كه دليل ناسخ در جواز ظهور داشته باشد كه با آن مى توان جواز را ثابت كرد اما اگر لسان دليل ناسخ فقط اين باشد كه واجب نيست در اين جا جواز نه به دليل ناسخ ثابت مى شود و نه به دليل منسوخ .  البته اين بحث مخصوص به نسخ كه تقييد ازمانى است نمى باشد و در تقييد افرادى هم جارى مى باشد همچنين مخصوص به امر هم نيست و در نهى هم جارى است به اين صورت كه اگر چيزى حرام بود و بعد دليل ناسخ در زمان بعد حرمت را نسخ كرده و گفت كه حرام نيست باز اين بحث جارى است كه حرمت كه نفى شد جواز ترك و يا كراهت فعل ثابت مى شود يا ثابت نمى شود و بين احكام اربعه تكليفى ديگر مردد مى شود و همان تقريبات چهارگانه با جوابهايشان در نهى هم جارى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (416)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 416  ـ   دوشنبه  1392/9/18**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث به مقام دوم رسيد(1) كه مقتضاى اصل عملى بعد از نسخ وجوب چيست؟ آيا مى شود جواز را اثبات كرد يا نه؟ بحث در اين جا در حقيقت در امكان اثبات جواز به معناى عدم حرمت و يا جامع بين وجوب و استحباب است با دليل استصحاب، نه با اصل برائت چون شكى نيست كه اگر وجوب نسخ شد اصل برائت جارى است ولى برائت فقط برائت از عقوبت را اثبات مى كند ولى برخى از جاها آثار، بر عدم حرمت واقعى بار است كه اين آثار با برائت اثبات نمى شود مثلا بايد در بحث صلاه مانعيت پوست و موى حيوان غير ماكول اللحم ، حليت و عدم حرمت واقعى لحم ثابت شود و اين با برائت ثابت نمى شود و لذا بحث در جريان استصحاب شده است كه آيا با استصحاب مى شود جواز و عدم حرمت و يا حتى رجحان را ثابت كرد يا نه و اين بحث در دو جهت است يكى اثبات جواز و عدم حرمت با استصحاب، و ديگرى در اثبات مطلوبيت و رجحان يا استصحاب است.  اما بحث اول كه مى خواهيم با استصحاب جواز را ثابت كنيم، جريان استصحاب يقين سابق و شك لاحق مى خواهد كه اين جا وجود دارد; يقين به جواز بود و بعد از رفع وجوب شك مى كنيم كه مولا حرمت جعل كرده يانه جواز و يا عدم حرمت را استصحاب مى كنيم چون قبل از زمان نسخ يقين به جواز و عدم حرمت بوده است بر اين استصحاب دو اشكال وارد كرده اند.  **اشكال اول:**  گفته اند اين استصحاب قسم ثالث كلى است كه جارى نيست زيرا كه اين جوازى كه شما مى خواهيد استصحاب كنيد استصحاب قسم ثالث است و قسم ثالث اين است كه مى دانيم جامع و كلى ضمن يك فردى موجود شده بود و مى دانيم آن فرد مرتفع شده است ولى احتمال مى دهيم كه كلى در ضمن فرد ديگرى موجود شده باشد و اين از اول مشكوك بوده است كه مى گويد اين استصحاب كلى جارى نيست چون كه محتمل البقاء غير از متيقن است و در اين جا هم گفته اند(2) كه در زمان وجوب مى دانستيد جواز هست و حرام نيست ولى اين در ضمن وجوب بود و جواز ضمن وجوب بود و اين قطعاً با نسخ وجوب منتفى شده است و شك مى كنيد جواز ديگرى آمده است يا نه كه استصحاب كلى قسم ثالث مى شود.  **پاسخ اشكال:** جواب اين اشكال روشن است زيرا كه اگر مى خواستيم جواز به معناى جامع جواز ضمن وجوب، مستحب ، مكروه و مباح را استصحاب بكنيم اين اشكال درست بوده و كلى قسم ثالث بود ولى  ما مى خواهيم عدم حرمت را استصحاب بكنيم و مى گوئيم قبلاً حرمت جعل نشده بود و همين عدم حرمت را استصحاب مى كنيم چون وجوب ضد حرمت است و با هر ضدى عدم ضد ديگر محرز و يقينى است و اين استصحاب عدم شخصى است و تا وقتى كه شارع حرمت را جعل نكند همان عدم حرمت هست و عدم با تغيير مقارناتش دو تا نمى شود و عدم حرمت همراه وجوب و عدم حرمت همراه استحباب دو تا عدم حرمت نمى باشند بلكه يك عدم حرمت است چون مضاف به شخص حكم حرمت است و لذا ما در اين جا نمى خواهيم جامع جواز ضمن وجوب، استحباب، كراهت و اباحه را استصحاب كنيم تا كه استصحاب كلى قسم ثالث شود بلكه مى خواهيم عدم حرمت را استصحاب كنيم و اين عدم حرمت عوض نمى شود ولو ملازمات و مقارناتش عوض شود.  **اشكال:** ممكن است كسى اشكال كند كه استصحاب عدم حرمت معارض دارد و معارض با استصحاب عدم احكام ديگر است زيرا كه حالت سابقه كراهت ، اباحه و استحباب هم عدمى بوده است و يكى هم عدم حرمت است و در آنها هم استصحاب عدمى جارى است و علم اجمالى داريم كه يكى از اين عدم ها منتفى شده است و نمى شود هيچ يك از احكام خمسه نباشد بنابراين كه هيچ واقعه اى از حكم خالى نيست پس علم اجمالى به كذب يكى از اين عدمها داريم و استصحاب عدم حرمت معارض مى شود با استصحاب عدم استبحاب و عدم كراهت و عدم اباحه.  **پاسخ اشكال:** جواب اين اشكال هم روشن است زيرا كه **اولاً:** اينكه بايد براى هر واقعه اى حكم وجودى باشد ما آن را قبول نكرديم و اباحه سلبى را هم قبول داريم .  **ثانياً:** اگر آن را هم قبول كرديم استصحاب در احكام ثلاثه ديگر غير از حرمت جارى نيست چون اثرى بر آنها بار نمى شود چون با نفى اباحه تنجيز ثابت نمى شود زيرا آنچه كه منجز است حرمت است نه عدم الاباحه ، ولذا اگر اباحه هم جعل نشده باشد و حرمت هم جعل نشود تنجيز نيست بله اگر بخواهى با عدم اباحه به ضميمه علم اجمالى حرمت را ثابت كنى اين منجز است ولى اين اصل مثبت است حاصل اينكه موضوع تنجيز عدم الاباحه نيست و موضوع تنجيز وجودى است و حرمت يا وجوب است پس نفى اباحه اثرى ندارد و اثبات حرمت با آن أصل، مثبت است.  **ثالثاً:** فرض كنيم كه آثارى هم داشته باشد و تا از اين آثار مخالفت قطعيه لازم نيايد جريان استحصاب در همه اطراف مشكلى ندارد زيرا مخالفت التزامى علم اجمالى است كه مانع از جريان اصول در اطراف علم اجمالى نيست مانند استصحاب نجاست در دو ظرفى كه مى دانيم يكى از آن دو پاك شده است بله مرحوم شيخ(رحمه الله) مخالفت التزاميه علم اجمالى را موجب اجمال در صدر و ذيل دليل استصحاب مى داند كه آن هم پاسخ داده شده است .  **اشكال دوم:** اين اشكال مبنائى است كه آقاى خوئى(رحمه الله)(3) در اينجا ايراد كرده اند كه استصحاب در شبهات حكمى جارى نيست و تنها در شبهات موضوعى جارى  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص389.  2. محاضرات فى اصول الفقه، ج4، ص24.  3. محاضرات فى اصول الفقه، ج4، ص25.  است و اين جا استصحاب در شبهه حكمى است زيرا كه ما نمى دانيم شارع بعد از نسخ وجوب چه چيزى را جعل كرده است و اين شبهه حكمى است.  **پاسخ اشكال:** اين ايراد نيز صحيح نيست نه مبنىً و نه بناءً اما مبنىً صحيح نيست زيرا كه ما جريان استصحاب در شبهات حكمى را صحيح و جارى مى دانيم و اما بناءً صحيح نيست زيرا كه يك وقت ايشان مى گويد دليل استصحاب شامل شبهات حكمى نمى شود چون روايات در شبهات موضوعى آمده است مثلاً، چنانچه بعضى قائل شده اند اين اشكال صحيح نيست و خود ايشان اين دليل را قبول ندارد و از روايات استصحاب قاعده كليه را استفاده مى كنند كه در موارد روايات  از باب تطبيق است و كبراى كلى را بيان مى كند (لا تنقض اليقين بالشك) و ايشان از اين نظر در جريان استصحاب در شبهات حكمى اشكال ندارد ولى مى گويند تعارض در كار است بين استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد و اين اشكال هم در ما نحن فيه جارى نيست زيرا كه ما نمى خواهيم جامع جواز مجعول را استصحاب بكنيم ـ كه قسم ثابت كلى بود ـ بلكه عدم جعل حرمت را استصحاب مى كنيم كه استصحاب بقاى مجعول نيست بلكه همان عدم جعل است و ديگر معارضى در كار نيست علاوه بر اين كه اگر استصحاب بقاى جواز مجعول هم جارى بود و با استصحاب عدم جعل زائد معارض نبود زيرا كه خود ايشان  در بحث تعارض در جريان استصحاب در شبهات حكمى متوجه اين نكته شده اند كه در جايى كه مجعول مستصحب حكم ترخيصى باشد نه الزامى اين جا تعارضى در كار نيست لهذا استصحاب در شبهات حكميه را در احكام ترخيصى جارى دانسته اند و آن را استثنا كرده اند.  نتيجه اين كه استصحاب جواز به معناى عدم الحرمه جارى است و معارضى هم ندارد .  جهت دوم: در استصحاب بقاى جامع طلب يا رجحان است كه اين هم تقريباتى دارد .  **تقريب اول:** استصحاب بقاى طلب است كه مدلول امر است بنابر اين كه وجوب به حكم عقل است و مجعول شرعى طلب است و شخص اين مجعول شرعى قابل بقاء است پس اگر كسى اين مبنى را قبول كرد مى تواند بقاى شخص همان طلب را استصحاب بكند ولى اين مبنى درست نبود و كسانى كه اين مبنى را قبول دارند و بگويند دليل ناسخ بيش از ترخيص در ترك را ثابت نمى كند و طلب را رفع نمى كند در اين صورت چنانچه شك در بقاى اصل طلب هم بكنيم با استصحاب مى توان شخص آن طلب و رجحان را اثبات كرد چون احتمال مى دهيم نفس طلب باقى باشد البته بايد فرض كنيم كه دلالت أمر نيست و مثلا از اين جهت نسبت به زمان دوم مجمل باشد مثل موردى كه ناسخ يا مقيد ازمانى متصل باشد .  **تقريب دوم:** جامع بين وجوب و استحباب را استصحاب مى كنيم و مى گوئيم قبلا وجوب بوده و وجوب طلب شديد است و طلب ضعيف استحباب است و ما ذات رجحان و طلب را استصحاب مى كنيم و اين استصحاب شخص است بله استصحاب جامع بين احدالحكمين استصحاب كلى قسم ثالث است ولى استصحاب ذات رجحان و طلب كه ضمن مرتبه شديده طلب كه وجوب بود جارى است و فرق است بين وجوب و استحباب در شدت و ضعف و ما مرتبه ضعيف طلب را استصحاب مى كنيم و در استصحاب كلى قسم ثالث گفته شده است كه اگر جامع ضمنى دو فرد متباين با هم باشد مثل جامع انسان ضمن زيد و عمر استصحاب كلى جارى نيست ولى اگر دو فرد نبودند بلكه دو مرتبه در يك فرد بودند استصحاب  مرتبه ضعيف جارى است مانند رنگ ضعيف و شديد و اين استثنا را مرحوم شيخ(رحمه الله) در رسائل(1) دارد و ديگران هم قبول كرده اند چون اينها دو فرد از جامع نيستند تا استصحاب كلى شود بلكه در مرتبه از يك وجود هستند و ضعيف اگر باقى باشد همان وجود سابق است كه در ضمن مرتبه شديد بوده است حال اگر كسى بخواهد اينجا اين راجارى كند مرحوم آخوند(رحمه الله)جواب مى دهد كه اگر بالدقه العقليه هم درست باشد كه استحباب و وجوب دو مرتبه از طلب هستند از نظر عرف درست نيست و وجوب و استحباب دو فرد مستقل از حكم هستند و اشكال استصحاب كلى قسم ثالث وارد مى شود و اركان استصحاب را ندارد چون آن فرد از طلب و حكمى كه يقينى است يقيناً هم منتفى شده است و فرد دومى هم از اول مشكوك بوده است.  **تقريب سوم:** وجوب و استحباب هر چند دو فرد هستند و اگر استصحاب را نسبت به وجوب و استحباب جارى كنيم استصحاب كلى قسم ثالث مى شود عرفاً بلكه حتى بالدقه العقليه ولى ما استصحاب را در حكم شرعى مجعول جارى نمى كنيم بلكه در مبادى و روح حكم جارى مى كنيم و مى گوئيم در پس اين وجوب اراده و شوقى نهفته است و ممكن است اين شوق مولى در مرتبه ضعيفه اش باقى باشد و نسبت به عالم اراده و شوق تعدد مرتبه است و اين تعدد مرتبه هم عقلى است و هم عرفى است زيرا كه اراده و شوق از اوصاف عارضه بر نفس است كه شديد و ضعيف دارد مثل عوارض خارجى و مانند سائر اعراض مى باشند بنابراين وجود شديد حب و اراده مولى معلوم الانتفاء است و مرتبه ضعيفه از آن محتمل البقاء است كه استصحاب مى شود و استصحاب شخص است و وقتى اين استصحاب جارى شد اراده مولى ثابت مى شود و اثر بر آن بار مى شود مثلاً مى شود آن فعل را به قصد قربت انجام داد چون متعلق اراده و شوق مولاست و در قصد قربت، قصد امر بالخصوص لازم نيست.  ممكن است اشكال شود كه مستصحب بايد حكم مجعول شرعى يا موضوعش باشد كه پاسخ داده مى شود كه در استصحاب بيش از اين لازم نيست كه بر مستصحب اثر عملى تنجيزى و تعذيرى بار شود و بر اين استصحاب هم اثر عملى تعذيرى بار است كه مى شود با آن قصد قربت كرد و حرمت تشريع را ندارد و هر اثر عملى ديگرى هم باشد مترتب مى شود و در اجراى استصحاب كافى است.  بله اگر گفتيم كه جعل وجوب مستلزم حب و شوق در مبادى نيست اين استصحاب هم جارى نخواهد بود مگر در مواردى كه وجود شوق را در نفس شارع احراز كنيم.  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. فرائد الاصول، ج3، ص196. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (417)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 417  ـ   شنبه 1392/9/23**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث هاى گذشته در دلالات امر در برخى از حالات بود كه گذشت فصل ديگر از مباحث اوامر در كيفيات تعلق امر است(1) البته اين عنوان را اصوليون در اين بحث قرار نداده اند و ما آن را مطرح كرده ايم براى اينكه تتمه مباحث اوامر را جمع كنيم كه عبارت است از بحث از كيفيات تعلق امر، مانند فرق بين امر تعيينى و تخييرى يا امر موسع و مضيق يا كفايى و عينى كه همه اينها كيفيات تعلق امر به فعل مأمور به است .  اولين بحث در اين فصل بحث معروفى است كه آيا امر متعلق به طبائع است يا افراد طبيعت مثلاً صلّ به طبيعت و صرف الوجود صلاة تعلق مى گيرد يا به افراد در مشخصات فردى صلاة و ثمره بحث هم خواهد آمد و شايد اصل اين بحث، بحث اثباتى بوده است كه ظاهر امر كدام است آيا تعلق به صرف طبيعت است يا مشخصات فردى هم تحت امر قرار مى گيرد ولى به جهت اضافاتى كه صاحب كفايه انجام داده اين بحث، به دو بحث منحل مى شود كه يك جهت بحث ثبوتى و عقلى است كه صاحب كفايه آن را اضافه و وارد بحث كرده است(2) كه آيا متعلق امر نفس طبيعت است يا ايجاد طبيعت، و اين بحث عقلى و ثبوتى است و مربوط به نكاتى است كه بعد خواهيم گفت و مختص به دلالت امر هم نيست بلكه حتى در اراده، شوق و مبادى امر هم جارى است و صاحب كفايه اين بحث را به يك معنى در نهى هم برده است و گفته است نهى هم طلب اعدام طبيعت است و بحث ديگر هم بحث اثباتى است كه آيا ظاهر امر اين است كه امر به ذات طبيعت تعلق مى گيرد يا مشخصات فردى طبيعت هم ماموربه قرار مى گيرد كه اين بحث اصلى است.  اما بحث ثبوتى را صاحب كفايه به عنوان **(وهم و دفع)(3)** آورده است و گفته كسى خيال نكند متعلق امر ذات طيبعت به ماهى هى است و اين معقول نيست بلكه متعلق أمر و طلب، صدور و ايجاد طبيعت است البته ماده امر اسم جنس است كه در آن وجود يا عدم اخذ نشده است ولى از مدلول هيئت ايجاد طبيعت فهميده مى شود همچنان كه از نهى، اعدام طبيعت فهميده مى شود و ايشان در اين جا تعبيرى دارد و مى گويد كسى توهم نكند كه طلب به طبيعت بماهى هى يا به فرد موجود به نحو مفاد كان ناقصه از طبيعت تعلق مى گيرد بلكه طلب به ايجاد صرف الوجود طبيعت به نحو مفاد كان تامه تعلق گرفته است كه طلب ايجاد از هيئت أمر فهميده مى شود أما اين كه طلب به ذات طبيعت يا به فرد آن بخورد معقول نيست; اما چرا معقول نيست عبارات و تعبيرات مختلفى دارد و بناى كفايه بر رمزى نوشتن است و لذا محتملات وجه نامعقول بودن در نظر ايشان مختلف است و ممكن يا محتمل است كه سه وجه مورد نظر ايشان باشد.  **وجه اول:** يك تعبير كه به آن تصريح مى كند اين است كه ذات طبيعت بماهى هى (ليست الا هى لا مطلوبة و لا غير مطلوبة) يعنى در ذات نه وجود لحاظ مى شود و نه عدم و نه مطلوبيت ولذا گفته مى شود نقيضين هم در ذات طبيعت مرتفع مى باشند ولذا آنچه كه مى تواند متعلق طلب قرار بگيرد بايد ايجاد طبيعت باشد نه ذات طبيعت بماهى هى .  **وجه دوم :** يك بيان ديگر ممكن است از تعبيرات ايشان استفاده مى شود كه اگر ذات طبيعت متعلق امر قرار گيرد اگر مقصود، مفهوم طبيعت است كه در ذهن است آن مقصود مولى نيست و اگر وجود خارجى بخواهد متعلق طلب قرار بگيرد به نحو مفاد كان ناقصه آن تحصيل حاصل است  و اصلا وجوب در خارج مسقط امر است و نمى تواند كه متعلق امر باشد و بديهى است كه ممتنع است آن طلبى كه در عالم نفس است متعلق و عارض به وجود خارجى باشد و اين هم نمى تواند باشد پس متعلق امر ايجاد طبيعت و تحقق آن به نحو مفاد كان تامه است و اين هم يك بيان است .  **وجه سوم:**  بيان سومى هم مى توان از برخى از كلمات ايشان استفاده كرد كه اگر ايجاد را در مدلول امر و طلب نگيريم و همچنين اعدام را در مدلول نهى نگيريم ديگر فرقى بين امر و نهى نيست و اصلاً فرقش همين است كه امر طلب ايجاد و فعل طبيعت است و نهى طلب ترك آن است پس بايد ايجاد را متعلق امر قرار دهيم نه ذات طبيعت را .  اين سه وجه منشأ آن شده است كه ايشان ايجاد را متعلق طلب و امر قرار داده است كه هر سه بيان ناتمام است و جواب دارد مضافاً بر اينكه راه  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص393.  2. كفاية الاصول، ص138.  3. كفاية الاصول، ص139.  حلى كه ذكر مى كند مفيد نيست و صحيح هم نيست .  اما بيان اول كه فرمود طبيعت من حيث هى ليست الا هى در اين جا خلطى بين بحث اصولى و منطقى شده است زيرا مقصود منطقى كه مى گويد طبيعت بماهى ليست الا هى يعنى در ذات طبيعت وجود و عدم و عوارض ديگر غير از جنس و فصل و ذاتيات لحاظ نمى شود ولى اين حرف درست است و اين معنايش اين نيست كه ذات طبيعت نمى تواند معروض عارضى قرار بگيرد يا متعلق اراده و شوق و طلب شود ـ همانگونه كه متعلق علم و لحاظ و تصور مى شود ـ و اگر متعلق طلب و اراده شود معنايش اين نيست كه عارض داخل در ذات معروض و آن طبيعت مى شود بنابراين آن مطلب منافات ندارد با اين كه طلب عارض بر ذات طبيعت شود و يكى از چيزهايى كه عارض بر طبيعت مى شود طلب و اراده باشد همچنان كه عوارض خاصه ديگر عارض بر طبيعت مى شود مانند علم و لحاظ و تصور ذات طبيعت و يا وقتى مى گوئيم انسان عالم است كه عالم عارض بر طبيعت انسان شده است نه به معناى اين كه در ذات انسان اخذ شده باشد بلكه به معناى عروض بر آن است و در مانحن فيه نيز طلب و اراده مانند علم و لحاظ ذهنى متعلق و عارض بر ذات طبيعت مى شود .  جواب بيان سوم هم  روشن است كه گفته اند كه  همان طور كه در نهى ترك طبيعت اخذ شده است در امر هم ايجاد طبيعت اخذ شده باشد و جوابش اين است كه در نهى هم ترك و اعدام اخذ نشده است چون نهى به معناى طلب نيست بلكه به معناى زجر و منع است كه به خود طبيعت تعلق مى گيرد و فرق آن با أمر كه متعلق به طبيعت است نيز همين است بلكه اخذ ايجاد در مدلول أمر و يا عدم و ترك در مدلول نهى واضح البطلان است زيرا كه اين ايجاد، آيا مفهوم ايجاد را اخذ مى كنيد يا واقع آن را، كه اگر مفهوم ايجاد اخذ شود روشن است از هيئت أمر مفهوم ايجاد و يا از هيئت نهى مفهوم ترك يا اعدام استفاده نمى شود و به قول محقق عراقى(رحمه الله) اگر ايجاد در هيئت امر باشد وقتى بگوييم اوجد الصلاة بايد دو مرتبه مفهوم ايجاد فهميده شود يكى از ماده (وجد) و يكى از هيئت (أوجد) با اين كه چنين چيزى واضح البطلان است و همين مطلب هم در نهى جارى است پس مفهوم ايجاد و ترك قابل اخذ نيست بلكه مفيد هم نيست چنانچه بيان خواهيم كرد و واقع ايجاد و ترك هم كه أمرى در خارج است و اخذ آن تحصيل حاصل بوده و امتناع دارد .  اما بيان دوم كه مهم همان است كه  گفته شده است ذات طبيعت و اگر مفهوم را متعلق طلب بگيريم اين را كه مولا نمى خواهد و معقول هم نيست كه متعلق امر باشد و اگر وجود خارجى طبيعت متعلق طلب باشد كه آن هم مساوق با سقوط طلب است و تحصيل حاصل است لهذا ايشان ايجاد طبيعت را به نحو نسبت تامه يعنى اخراج طبيعت از عدم به وجود را گفته است كه متعلق طلب است  تا اين اشكال دفع شود كه اين هم صحيح نيست زيرا كه ايجاد هم همان وجود است و فرقش در جهت اضافه وجود است ه اگر اضافه به سبب و فاعل شود گفته مى شود ايجاد و اگر اضافه به موجود و محل شود گفته مى شود وجود پس اگر امر و طلب بخواهد به مفهوم ايجاد تعلق بگيرد كه در ذهن است و مطلوب نيست و اگر بخواهد به واقع ايجاد تعلق بگيرد تحصيل حاصل است و وجود و ايجاد مسقط أمر و طلب است.  بنابر اين اخذ ايجاد در مدلول هيئت امر يا ماده آن نه صحيح است و نه مفيد است و اشكال دوم را دفع نمى كند ولذا اين اشكال با اخذ ايجاد طبيعت به نحو مفاد كان تامه حل نمى شود و اصل اشكال ثبوتى و عقلى مطرح شده هم همين است ولهذا برخى به نحو ديگر خواسته اند اين اشكال را حل كنند و مرحوم عراقى(رحمه الله)تعبيرى دارد(1) كه برخى از ديگران آن را دنبال كرده و قبول كرده اند و گفته اند كه چون انسان مى خواهد طبيعتى را طلب و امر كند در ذهن يك وجود زعمى و تقديرى براى آن طبيعت فرض مى كند و وقتى زيد كه برايش مصلحت دارد آن را اراده و طلب مى كند و بدين ترتيب امر و طلب به وجود مى خورد نه به مفهوم طبيعت كه در ذهن است منتها وجودى كه در ذهن فرض و تقدير شده است نه وجود خارجى تا كه تحصيل حاصل شود.  اين جواب هم نه اشكال را حل مى كند و نه صحيح است چون اگر طبيعت، در ذهن فرض وجودش شود ديگر ذهن نمى تواند آن را در اين فرض طلب كند و امر به آن تعلق بگيرد و تهافت در لحاظ پيش مى آيد و به عبارت ديگر اگر اين فرض و تقدير وجود طبيعت در متعلق أمر و طلب فرض شده باشد طلبش تحصيل حاصل است و اگر فرض نشده باشد و در مقدمات اراده و طلب باشد اشكال باقى مى ماند و دفع نمى شود زيرا كه اشكال عقلى نسبت به متعلق طلب و امر است نه مقدمات آن البته جواب صحيح در كلمات ديگر مرحوم عراقى(رحمه الله) آمده است كه در آينده آن را توضيح خواهيم داد.  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. نهاية الاحكام، ج2، ص380. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (418)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 418  ـ   يكشنبه  1392/9/24**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تعلق اوامر به طبيعت يا افراد طبيعت بود و عرض شد صاحب كفايه(1) در اين جا يك بحث ثبوتى اضافه كرده است كه تعلق امر يا طلب به ذات طبيعت بماهى طبيعت يا افراد موجود از طبيعت در خارج معقول نيست بلكه لازم است طلب و امر به ايجاد طبيعت به نحو مفاد كان تامه باشد و ايشان ايجاد را در مدلول هيئت امر اخذ كرده و اين كه چرا ايجاد را اخذ كرده بياناتى بود كه گذشت و ديروز عرض شد.  عمده اشكال اين است كه اگر طلب به ذات ماهيت و طبيعت بخورد اين كه مطلوب مولا نيست و اگر به وجود آن بخورد، وجود و عالم وجود خارجى طبيعت عالم سقوط امر است و تحصيل حاصل مى شود و شايد اين اشكال سبب شده كه ايجاد را اخذ كند و گفته شد ايجاد مشكل را حل نمى كند و وجود و ايجاد يك چيز است و دو طرف اضافه براى وجود است كه اگر وجود به فاعلش اضافه شود ايجاد گفته مى شود و اگر به محل اضافه و لحاظ شود وجود گفته مى شود پس اشكال تحصيل حاصل به حال خود باقى مى ماند .  بحث وجود زعمى و تقديرى در ذهن هم تمام نبود و حل اين شبهه كه شبهه اى است در مقابل بديهى چون روشن است كه در باب اوامر و طلبات و ارادات چه تكوينى و چه تشريعى امر متعلق به ذات طبيعت است لكن اين شبهه اى است كه بايد جواب داده شود كه طلب طبيعت بماهو مفهوم مطلوب نيست و بماهو فى الخارج هم طلب حاصل است.  شهيد صدر(رحمه الله)در اينجا مى فرمايد(2) اين شبهه در اثر خلطى كه در مباحث منطقى و معقولات رخ داده، ايجاد شده است و لذا ايشان تحليلى راجع به انواع عوارض و مفاهيم ذهنى از فلسفه و منطق مى آورد اگر چه لازم نبود كه همه شقوق رابگويد ولى به خاطر كامل شدن بحث آن را بيان مى كنند و مى فرمايند كه عوارض بر چند قسم است .  **قسم اول:**  عوارضى است كه ظرف عروض و اتصاف آن هر دو خارج از ذهن است مثل حرارت كه عارض بر نار خارجى است مفهوم نار، حرارت ندارد بلكه هم عرض حرارت و سوختن در خارج است و هم معروض آن نار خارجى است نه نار در ذهن .  **قسم دوم :** نوع ديگر عوارضى است كه عروض و اتصاف آن هر دو در ذهن است مثل مفاهيمى كه در ذهن صفات و عوارض دارند مانند معقولات ثانى منطقى از قبيل كليت و جزئيت و جنسيت و نوعيت كه هم وصف كليت و جنسيت در ذهن است و هم موصوف مفاهيم در ذهن است يعنى مفهوم بماهو مفهوم تقسيم به كلى و جزئى مى شود اما انسانى كه در خارج هست كليت و جزئيت براى او نيست و اين صفات عوارض معقولات و مفاهيمى است كه از خارج به ذهن وارد شده است و براى معقول اول عوارض ذهنى است كه هم عروض و هم اتصافش در ذهن است .  **قسم سوم :**  عوارضى است كه آنها را معقول ثانى فلسفى ناميده اند كه حكما در مورد آنها اين گونه گفته اند(3) كه عروض آنها در ذهن است ولى اتصاف آنها در خارج است مثل امكان، امتناع، وجوب و استلزامات عقلى مثلا مى گوئيم فلان شى ممكن الوجود است يا اجتماع نقيضين ممتنع است اين امكان يا امتناع يا وجوب هم وصف و عرض قرار مى گيرند و معروض اين اوصاف اتصافشان در خارج است يعنى شى اى كه حكم مى كنيم ممكن است، مراد وجود خارجيش است كه ممكن است ياممتنع،  والا وجود ذهنى اجتماع نقيضين كه ممتنع نيست پس موصوف و اتصاف در خارج است ولى عرض كه امكان، امتناع و وجوب است در ذهن است نه در خارج زيرا كه عرضى به نام امكان در خارج نداريم كه بر انسان عارض شود زيرا اگر در خارج باشد يعنى وجود خارجى دارد و گفته اند كه اين ممكن نيست چون اگر يك عرض خارجى بود بايد وجود داشته باشد و اين خودش هم يك وجود مى شود كه بار يك امكان مى خواهد و وجود آن هم يك امكان ديگر مى خواهد و تسلسل پيش مى آيد كه محال است علاوه بر اين كه وجداناً امكان، از امور وجودى نيست بلكه امتناع، محال است از امور وجودى باشد زيرا كه معروضش موجود نيست و لذا گفته اند خود اين اعراض اعتباريات عقلى و در ذهن هستند پس عروض در ذهن است يعنى عقل اينها را در ذهن اعتبار مى كند و اسم آن را معقول ثانى فلسفى مى گذارند چون كه اعتبارات عقلى هستند نه وجودات خارجى و اين غير از اعتباريات به معناى فرضيات و يا اعتبارات مجعول حقوقى است مثل جعل وجوب و حرمت و زوجيت كه اين ها اعتباريات فرضى و انشائى هستند ولى اين اعتبارات عقلى است و عقل ملزم به اين اعتبارات است نه اينكه مثل مسائل حقوقى باشد كه مى تواند آنها را ادعا و فرض كند يا نكند بلكه اين اعتبارى است كه حقيقت دارد و عقل اين اعتبار را همه جا انجام مى دهد پس عرض و عروض در ذهن و عقل است ولى اتصاف در خارج است .  شهيد صدر(رحمه الله)در اين قسم از اعراض بحثى را مطرح مى كنند و مى گويند كه معقول نيست عروض عرضى در يك عالم باشد و اتصاف به آن در عالم ديگر، زيرا كه منشا اتصاف عروض است و وجدانا هم اتصاف به آن خارج از ذهن خارجى است پس عروض هم بايد خارج از ذهن باشد.  ايشان اين جا بيانى دارد كه اجمالش بيان مى شود كه لوح واقع اوسع از لوح وجود است يعنى يك لوح واقع داريم و يك لوح وجود كه هر دو خارج از ذهن مى باشند و لوح واقع اوسع از لوح وجود است و هر چه واقعيت داشته باشد خارج از ذهن است چه واقعيتش به وجود باشد و چه به ذاتش، و استلزامات در لوح واقع صاق هستند و اتصاف به آن و عروض آنها هم در لوح واقع است نه در لوح وجود تا تسلسل و امثال آن محاذير لازم بيايد و لهذا حتى اگر ذهنى هم نباشد اجتماع نقيضين محال است و واقعيتى دارد كه محصور در وجود  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. كفاية الاصول، ص138.  2. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص395.  3. منظومة السبزوارى، ص39.  نيست و به تعبير حكما عالم نفس الامر است كه اگر مراد از آن عالم واقع باشد  اعم از لوح وجود است و واقعيت اين ها به ذات خودشان است نه به وجودشان و عروضشان هم واقعى است نه وجودى بنابر اين، ايشان اين تحليل را بيان مى كنند كه ما مفصل وارد آن نمى شويم و ربطى هم به بحث ما در مانحن فيه ندارد و ايشان بياناتى براى اثبات اين مطلب و نقد مطلب فلاسفه بيان مى كنند كه ما متعرض آنها نمى شويم .  **قسم چهارم و پنجم :** اين اقسام در تقسيم بندى ايشان اعراض ذات الاضافه است كه در ذهن هستند ولى ذات الاضافه به خارج هستند مثلا علم، معلومى دارد، شوق مشتاق اليهى دارد و چون اين ها تعلق و اضافه به يك شى دارند به يك نحو عارضى بر آن متعلق مى باشند لهذا ممكن است در اين قبيل عوارض هم گفته شود كه عروضش در ذهن است و اتصافش در خارج است زيرا كه بدون شك علم، اراده و شوق در عالم ذهن و نفس است نه در خارج از آن.  ايشان مى گويد بالدقه اين حرف درست نيست بلكه هم عروض آنها در ذهن است و هم اتصاف و معروض حقيقى و بالذات آنها در ذهن است و دليلش هم اين است كه گاهى من علم دارم ولى جهل مركب است پس اصلاً معلوم و معروضى در خارج نيست به علاوه اين كه چون در ذات اين ها مضاف بودن و اضافه ثابت است پس اين عوارض بايد در مرتبه خود ذات مضاف اليه هم باشد و نمى شود در عالم ديگرى باشد و اين ها برهان بر آن است كه اين عوارض هم عروضش و هم اتصاف و معروضات بالدقه در ذهن است يعنى معروض حقيقى و بالذات هم در ذهن است و علم و معلوم بالذات و يا حب و محبوب بالذات يكى هستند چون اين تعلق در ذات عارض اخذ شده است و در حقيقت معروض بالذات همان صورت ذهنى است كه متحد با علم و حب وارده است و عالم خارج معروض بالعرض و المجاز است ولذا اگر بگوئيم معروض بالذات اين ها در ذهن است مثل نوع دوم مى شوند ولى يك فرقى با نوع دوم دارند كه در معقولات ثانى منطق عرض بر مفهوم بماهو معقول فى الذهن عارض است و صفت خود مفهوم ذهنى است اما در اين جا مفهوم ذهنى بماهو معقول معروض نشده است بلكه بماهو حاكى و به حيث حكائى و محكى و متصور و منطبع در آن صورت ذهنى به آن تعلق گرفته است يعنى مفهوم ذهنى به حمل شايع معروض بالذات است وليكن به حمل اولى موصوف و متعلق اين اعراض مى باشند زيرا كه هر تصورى كه از خارج به ذهن مى آيد دو لحاظ دارد لحاظ به حمل اوليش كه محكيش و متصور در آن تصور است كه همان انسان و انسانيت است و لحاظ به حمل شايع كه صورت و وجود ذهنى است و عوارض در اين دو  نوع چهارم و پنجم تعلق گرفته است به اين مفاهيم در ذهن وليكن به لحاظ جنبه حمل اوليش عين محكى آنها است نه بماهومعقول فى الذهن كه بالحمل الشايع و وجود در ذهن است و اين قدرت ادراك و حكائيت صور ذهنى در خارج است و لذا مى شود اينگونه گفت كه اين معروض بالعرض است يعنى بالدقه و بالذات معروض صورت ذهنى است ولى چون بر جنبه حكائى آن عارض شده است و محكى در لحاظ و حمل اولى تصور ذهنى يك  چيز است و شما خود متصور را مى بينيد لذا نسبت به شى خارجى هم نسبت داده مى شود و گفته مى شود شى خارجى متعلق شوق من است و اين در تعلق شوق وحب به موجود خارجى جزئى ـ نوع چهارم ـ روشن است كه آن وجود خارجى معروض بالعرض است.  ايشان مى گويد در نوع پنجم يعنى جائى كه انسان چيزى را كه مى خواهد به يك طبيعت و كلى باشد مانند متعلقات طلب و اراده و أمر در اينجا ديگر معروض بالعرض در خارج نداريم زيرا يك وقت طلب به صورت ذهنى موجود در خارج كه وجود جزيى است تعلق مى گيرد اين جا معروض بالعرض دارد اما يك وقت تعلق به يك كلى طبيعى مى گيرد مثل نماز نه نمازى كه در خارج موجود است بلكه طبيعت نماز در اين جا معروض بالذات داريم ولى معروض بالعرض نداريم و آنچه در خارج موجود مى شود مصداق معروض بالعرض است نه خود معروض بالعرض يا به تعبير دقيق تر معروض بالعرضش همان ذات طبيعت است و ذات طبيعت در ذهن دو حيث دارد يك حيث بالحمل الشائع است كه وجودى در ذهن است و يك حيث حمل اولى آن موجود ذهنى است كه طبيعت نماز در آن ديده مى شود نه نماز موجود يا ايجاد شده در خارج بلكه ذات طبيعت نماز در آن منعكس است و لذا معروض بالعرض ذات طبيعت است در اين صورت قهراً كسى كه اين را بخواهد، خواستن ذات طبيعت اقتضائش اين است كه برود آن را ايجاد كند اين در اراده تكوينى و در اراده تشريعى از عبدش آن را مى خواهد كه او اقدام كرده و ايجاد مى كند پس درست است كه متعلق بالذات مفهوم و تصور ذهنى است ولى چون كه معروض بالعرض عنوانى است كه صورت ذهنى حكايت از آن دارد كه اگر جزئى باشد صورت چهارم است و اگر كلى باشد صورت پنجم مى شود.  مى شود اين دو قسم را يكى كرد و قهراً در اين صورت اشكال عقلى ذكر شده دفع مى شود و حل اشكال به اين است كه اين قبيل صفات حب و شوق و طلب متعلق به ذات طبيعت است به لحاظ حمل اوليش كه ذات آن ماهيت و كلى طبيعى است كه در وجود ذهنى آن طبيعت موجود نمى شود بلكه در وجود خارجى موجود و تحقق مى يابد هر چند عنوانش در وجود ذهنى منعكس شده است لهذا وجود ذهنى ومفهوم نماز مطلوب و متعلق اراده و طلب نيست تا گفته شود اثرى در آن نيست بلكه آن متعلق در خارج با ايجاد فرد متحقق مى شود و از طرفى نه وجود و نه ايجاد در طبيعت محكى اخذ نشده است تا اشكال تحصيل حاصل و امثال آن لازم آيد و اين هنر ذهنى است كه مى تواند عناوين و ماهيات خارجى را در ذهن منعكس و منطبع كند و به حيث حكائى و حمل اولى آنها اراده و شوق و طلب تعلق بگيرد كه اگر طبيعت و كلى باشد ذات آن طبيعت مطلوب و مراد مولى قرار مى گيرد بدون اينكه وجود و يا ايجاد در آن اخذ شده باشد و نتيجه مطلوبيت آن محكى در صورت ذهنى ايجاد آن توسط خود مريد در اراده تكوينى و توسط مكلف در اراده تشريعى خواهد بود و آن چه كه ايجاد مى شود در خارج مصداق آن طبيعت مطلوب و مراد بالعرض خواهد شد نه اينكه خود آن وجود يا ايجاد خارجى مطلوب و مراد بالعرض باشد تا تحصيل حاصل لازم بيايد .  بنابراين كه ايجاد يا وجود در متعلق طلب يا هيئت أمر لازم نيست كه اخذ شود ـ چنانكه صاحب كفايه گفته است ـ بلكه مفيد هم نيست زيرا كه مفهوم وجود با ايجاد هم مانند مفهوم نماز و حج و ساير طبايع مامور بها است يعنى مفهومى انتزاعى موجود در ذهن است كه اگر ذات مفهوم مطلوب باشد اثرى ندارد و مقصود نيست و بدون امتثال حاصل است و اگر واقع وجود يا ايجاد در خارج متعلق باشد تحصيل حاصل است زيرا كه خارج ظرف سقوط است پس اضافه كردن واخذ كردن ايجاد در متعلق أمر و طلب مشكل را حل نمى كند و حل مشكل تنها به بيان فوق الذكر است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (419)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 419  ـ   دوشنبه  1392/9/25**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث دوم: بحث اثباتى است كه آيا متعلق اوامر صرف طبيعت است و يا أمر به مشخصات افراد طبيعت هم خورده است و در رابطه با اين بحث و مقصود از اين نزاع و منشأ آن وجوه و تفسيراتى ذكر شده است .  **تفسير اول:** تفسير مرحوم نائينى(رحمه الله) است گفته اند نزاع در اين است كه امر به صرف وجود طبيعت مى خورد در واقع آيا يك أمر به جامع و طبيعى به نحو صرف وجود خورده است و تطبيق آن بر افراد و مصاديق به حكم عقل است ـ كه تخيير عقلى نام دارد ـ و يا به هر فردى از آن طبيعت مى خورد على سبيل البدل كه آن را تخيير شرعى مى گويند و هر فرد على سبيل البدل و با عطف به (او) مامور به شرعى است مانند امر به خصال ثلاثه در كفارات كه هريك از عتق و اطعام و صوم شهرين مامور به شرعى است وليكن على سبيل البدل و عطف به (او) البته بنابراين كه تخيير شرعى به عطف به (او) برگردد كه يك تفسير ديگرى هم در تخيير شرعى مى آيد كه بازگشتش به امر تعيينى به هريك است ولى وجوبش مشروط است به ترك ديگرى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)اين را در واجب تخييرى قبول ندارد سپس مى گويد اين بحث بى خود است و دو اشكال بر آن مى كند يك اشكال استبعادى كه نبايد اين بحث شود و يك اشكال ثبوتى .  **اشكال استبعادى:** نبايد مورد بحث باشد چون در امكان تخيير عقلى كسى بحثى ندارد و امكان تخيير شرعى است كه مورد بحث و اشكال قرار گرفته است تا جايى كه برخى تخيير شرعى را به تخيير عقلى برگردانده اند و امكان تخيير عقلى مسلم است و محل نزاع نيست تا كسى بگويد بايد اوامر به طبيعت، به افراد آن برگشت كند و تخيير شرعى ميان افراد طبيعت باشد .  **اشكال ثبوتى:** اگر بخواهد به تخيير شرعى ميان افراد طبيعت برگردد فى نفسه محال است زيرا كه افراد طبيعت نا متناهى مى باشند و تكثير أمر بر همه آنها با عطف به (او) و يا وجوبات شرعى مشروطه مستلزم اوامر لا متناهى به عدد آنها است كه ممتنع است و مانند أمر به خصال كفاره نيست كه محدود و سه أمر است.  يك اشكال ثبوتى هم مرحوم صدر(رحمه الله) وارد مى كند كه اگر مقصود از أمر به افراد مفهوم فرد باشد عنوان فرد هم مثل صلاة جامع و كلى است و تخيير عقلى مى شود و اگر بخواهد واقع فرد را متعلق امر قرار دهد آن هم وجود خارجى كه أمر به آن تحصيل حاصل است و معقول نيست .  بنابراين نزاع مذكور هم استبعاد دارد كه بحث از امكان تخيير عقلى باشد بلكه برعكس است كه تخيير شرعى محل بحث است و هم دو اشكال ثبوتى دارد.  البته اين دو اشكال ثبوتى به يك معنا قابل دفع است كه در ذيل يك بيان ديگرى ما به آن خواهيم پرداخت.  **تفسير دوم:** بيانى است كه صاحب كفايه(رحمه الله) دارد ايشان گفته است بحث در اين است كه آيا متعلق امر صرف وجود الطبيعة است بدون مشخصات فردى يا با مشخصات فردى است يعنى امر سرايت به مشخصات فردى هم مى كند و مشخصات هم تحت امر قرار مى گيرد.  و بعد مى گويد وجدان حاكم به اين است كه امر به مشخصات فردى نمى خورد لهذا اگر ممكن باشد وجود طبيعت بدون مشخصات در خارج محقق شود بازهم مجزى مى باشد و ايشان بيان نمى كند كه كسى كه مى گويد أمر متعلق به افراد است و يا به مشخصات فردى سرايت مى كند بر چه اساسى است و چرا اين را مى گويد لهذا مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى خواهد اين نقض را پر كند و توجيهى برايش ذكر مى كند كه اين تفسير دوم مى شود و آن را مبتنى مى كند بر يك مساله عقلى است كه در فلسفه بحثى دارند كه آيا وجود بر طبيعت و ماهيت كلى عارض مى شود يا بر ماهيت شخصيه عارض مى شود چون در قاعده اى گفته شده است (الشى ما لم يتشخص لا يوجد) و تشخص به فرد است پس بايد تشخص و فرديت قبلاً باشد تا وجود عارض شود و لذا وجود بر ماهيت شخصيه عارض مى شود و بعد ايشان يك مقدمه هم اضافه مى كند كه اين چه ربطى به بحث امر دارد; جواب مى دهد كه اگر اين گونه شد كه وجود طبيعت در خارج بايد بر ماهيت شخصيه عارض شود معنايش اين است كه جائى كه شخص اراده تكوينى براى  انجام فعلى دارد اراده تكوينى او تعلق مى گيرد به ايجاد آن ماهيت شخصى كه فرد مى باشد پس هميشه اراده تكوينى به فرد و ماهيت شخصيه تعلق مى گيرد و اراده تشريعى هم بايد به همان چيزى تعلق گيرد كه اراده تكوينى به آن تعلق گرفته است زيرا اراده تشريعى بر وزان اراده تكوينى است و فقط توسط مكلف و غير مولى انجام مى گيرد بنابر اين امر بايد به فرد و ماهيت شخصيه تعلق بگيرد.  اثر اين بحث فوق اين است كه اگر فرد يا ماهيات شخصيه متعلق امر باشد در مبحث اجتماع امر و نهى اثر مى كند زيرا مشخصات فردى متعلق أمر و نهى هر دو خواهند بود و تركيب ميان تعلق أمر و نهى اتحادى خواهد شد و امتناع پيش مى آيد مثلاً مشخصه نماز در مكان مغصوب كه غصبيت مكان است مامور به و منهى عنه خواهد بود ايشان و بعضى از تابعينشان اين بيان را جواب داده اند بدين ترتيب كه آن مسأله عقلى را باطل دانسته اند اما ربط ميان دو مسأله را قبول كرده اند و گفته اند تشخص به خود وجود است و مقصود از آن قاعده همين است نه اينكه به مشخصات و عناوين ديگر موجود در افراد، فرديت و تشخص طبيعت حاصل مى شود زيرا كه مشخصات و لوازم مانند طول و عرض و مكان و زمان هر كدام يك ماهيت و طبيعى هستند و ضم طبيعى و جامع الى جامع و طبيعى ديگر تشخص و تفرد نمى آورد و اين يك اشتباه ذهنى است كه كسى فكر كند تفرد از باب تجميع طبايع و لوازم ديگر است چون آن لوازم هم طبائع هستند و اضافه طبيعت به طبيعت جزئى و فرد نمى سازد و آن چيزى كه جزئيت و فرديت مى آورد و طبيعى را از قابليت صدق بر كثيرين ساقط مى كند فقط وجود است ولذا گفته شده (الشيىء مالم يوجد لايتشخص).  بنابراين اگر بخواهيد بگوييد امر مى خورد به مشخصات كه طبائع ديگرى هستند مقرون با نماز مثلاً آن طبائع مشخّص و مفرّد طبيعت نيستند و اگر مقصود اين است كه أمر به وجود خارجى كه مشخص طبيعت است تعلق مى گيرد قبلاً گفتيم كه وجود خارجى فرد يا طبيعت نمى تواند متعلق امر باشد چون تحصيل حاصل است پس نه اراده تكوينى و نه تشريعى هيچكدام نمى تواند به وجود فرد سرايت كند نه به معناى حصه وجودى و نه به معناى مشخصات چون مشخصات مفرّد شخص نيستند و حصه وجودى كه مفرد و مشخص است هم اگر متعلق اراده باشد تحصيل حاصل است.  يك جواب هم اين است كه فرض كنيم اراده تكوينى به ماهيت شخصيه مى خورد چه لزومى دارد كه اراده تشريعى هم مثل اراده تكوينى باشد در اراده تشريعى و أوامر فقط شرط است كه متعلق آن مقدور باشد و طبيعى مقدور است ولو از باب مقدوريت فرد و مشخصات و ماهيت شخصى بله در اراده تكوينى چون خودش مى خواهد طبيعى را ايجاد كند بايد مقدمات و لوازم را هم ايجاد كند ولى در اراده تشريعى امر نفسى فقط به ذى المقدمه مى خورد نه بيشتر پس لزومى ندارد كه متعلق اراده تشريعى مثل متعلق اراده تكوينى باشد بلكه در اراده تشريعى مولا به آنچه مصب غرض او است امر مى كند مثلا مولا امر به احراق مى كند و عبد مقدمه القاى در آتش را خودش فراهم مى كند.  مضافاً بر اين كه در اراده تكوينى هم اين گونه نيست و اگر غرض نفسى در جامع است اراده تكوينى نفسى هم به ايجاد جامع تعلق مى گيرد بنابراين اصل ربط دادن مسأله اصولى به آن مسأله عقلى صحيح نمى باشد .  **تفسير سوم:** اين تفسير را مرحوم اصفهانى(رحمه الله) به عنوان تكميل كلام آخوند(رحمه الله) دارد ايشان مى گويد اين كه مرحوم آخوند(رحمه الله)مى گويد امر به صرف وجود مى خورد يا مشخصات هم تحت امر است مربوط به بحث فلسفى ديگرى است مربوط است به اين بحث فلسفى كه آيا كلى طبيعى در خارج حقيقيةً موجود مى شود يا نه آنچه در خارج موجود مى شود حصه و يا فرد است و وجود كلى و طبيعى در خارج، وجود بالعرض و المجاز است مخصوصاً بنابر اصالة الوجود و آنچه حقيقت است واقع وجود است كه آن هم جزئى و متشخص است حال كه طبيعت در خارج وجود حقيقى ندارد و مقصود مولى از امر ايجاد آن فعل در خارج است پس بايد بگوئيم امر به وجود و فرد مى خورد چون آنچه حقيقت دارد در خارج همان است البته ايشان در ذيل اين بيان مى فرمايد كه تشخصات فردى كه طبايع ديگرى هستند تحت امر نخواهند بود بلكه همان حصه وجودى و ماهيت وجودى و ماهيت شخصى بدون آن لوازم و مشخصات متعلق أمر خواهد بود.  اين بيان فوق را هم مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) رد كرده اند كه بالاخره درست است كه در خارج وجود با فرد متحد است ولى طبيعت هم با او متحد است به برهان اين كه بر اين صادق است و حمل طبيعت بر اين فرد حمل شايع حقيقى است و اين حمل دليل بر اتحاد در وجود است پس وجود جامع هم در اين فرد حقيقى است نه مجازى و بالعرض ليكن در اينجا پاسخ ديگرى نيز موجود است كه شهيد صدر(رحمه الله) داده است و از حاشيه محقق اصفهانى(رحمه الله) بر نهاية الدراية خودش نيز استفاده مى شود كه اگر كسى بگويد وجود طبيعت بالعرض و بالمجاز است نه بالدقه اين هم منافات ندارد با اين كه شارع امر كند به ايجاد طبيعت به همين نحو از وجود كه وجود پيدا مى كند بالعرض و المجاز زيرا كه همين وجود بالعرض غرض مولا را حاصل مى كند و مولا در مقام رسيدن به غرضش است چه وجودش از نظر دقت فلسفى حقيقى و بالذات باشد يا بالعرض علاوه بر اين كه نمى شود أمر و طلب متعلق به حصه و يا ماهيت شخصى در خارج باشد زيرا كه اگر بخواهد امر به وجود حقيقى متشخص بخورد تحصيل حاصل مى شود و اگر به مفهوم وجود يا حصه بخورد اين هم جامع و كلى است و اشكال بر مى گردد بنابراين ربط دادن اين مسأله اصولى به آن مبحث منطقى صحيح نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (420)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 420  ـ   سه شنبه  1392/9/26**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تفسير چهارم:** شهيد صدر(رحمه الله) تفسير چهارمى را براى نزاع در تعلق امر به طبائع يا افراد مطرح كرده است و آن را به يك بحث عرفى بر مى گرداند به اين صورت كه در عرف فرق بين طبيعت و افراد به لحاظ لوازم و ضمائم شخصى است يعنى مشخصاتى كه در يك فرد شكل مى گيرد مثلا فرد نماز در مكان مخصوص و زمان مخصوص لحاظ مى شود و اين خصوصيات است كه فرد آن طبيعى را درست مى كند هر چند بالدقة اين مقارنات شخصى هر كدام فى نفسه يك طبيعت است كه با وجود مشخص و جزئى مى شوند مانند طبيعى نماز كه با حصه وجودى مشخص مى شود و تشخص حقيقى طبيعى نماز به اين ها نيست و اين ها طبيعت هايى از اعراض و لوازم است كه مقارنات طبيعى نماز است ولى اين مطلب دقى است و ذهن عرفى فرد طبيعى نماز را از راه ضمّ آن مشخصات و طبائع ديگر كه در آن جمع شده باشد تصوير مى كند اگر چه از نظر عقلى تشخص حصه به واقع آن وجود است ليكن اين بالدقه العقليه درست است ولى عرف اين مطلب را از فرد نمى فهمد و وقتى به عرف مى گويى فرد نماز چيست اين خصوصيات را با طبيعت لحاظ مى كند ولذا اين بحث عرفى است كه وقتى امر به طبيعت تعلق مى گيرد آيا به فرد عرفى آن طبيعت هم سرايت مى كند يا خير كه اگر به فرد عرفى طبيعت سرايت كند آن مشخصات هم متعلق امر ـ ولو ضمناً ـ قرار مى گيرد كه اگر متعلق نهى و حرمت باشد در بحث اجتماع امر و نهى امتناع شكل مى گيرد زيرا يك عنوان متعلق هر دو قرار خواهد گرفت و اين ممتنع است و اگر امر بر طبيعت باشد و به فرد به اين معنا سرايت نكند اجتماع امر و نهى در يك عنوان نخواهد بود اين تفسير ثبوتاً معقول است ولى بعيد است كه عرف تنها آن مشخصات را در فرديّت فرد أخذ كند و وجود خارجى و حصّه را با آن اخذ نكند و اگر حصه را هم اخذ كند اشكال تحصيل حاصل كه شهيد صدر(رحمه الله) مطرح كرده بود مجدداً وارد خواهد بود و اين تفسير هم قابل قبول نخواهد بود .  **تفسير پنجم:** تفسير پنجمى هم براى اين بحث به ذهن ما مى رسد كه ما اين را از همه تفسيرهاى گذشته اقرب مى دانيم و شايد ظاهر بيان امام(رحمه الله)در تقريراتشان همين تفسير است ـ البته با تعبيرات مشابهى ـ و آن تعبير اين است كه مقصود از فرد همان حصه است نه لوازم و مشخصات مقارن با آن ولى نه حصه مفروغ الوجود كه اشكال تحصيل حاصل پيش آيد بلكه مفهوم و جامع حصه و فرد به اين معناست كه وقتى به صلاه امر مى كنيم كأنه به عنوان (فرد من الصلاه) و يا (أى اصلاة) أمر كرده ايم همانگونه كه از ادات عموم كه اشاره به افراد است به نحو  عموم بدلى يا شمولى استفاده مى شود و مثلاً بگوييم (صل بكل صلاه) و يا (جئنى بفرد من الصلاة) و ادوات عموم اشاره به افراد طبيعت مضاف اليه آنها است و يك معناى حرفى غير مستقل است و (كل يا أى) مستقلاً معنا ندارد با اين كه اسم است ولى اسمى است كه مانند اسماء اشاره است كه بدون مضاف اليه و مدخولش كه طبيعى است معنايش قابل تصور نيست و بايد به طبيعتى اضافه شود و اين همان كار عطف به (او) در واجب تخييرى بنابر قول مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله)است و يا عطف به (واو) در عام شمولى البته عنوان فرد و حصه هم قابل اضافه به طبيعت است و معنايش اسمى است كه بازهم اجمالاً فرد طبيعت را نشان مى دهد حال اگر مولى فرمود (صل) و گفتيم كه به افراد طبيعت سرايت مى كند يعنى افراد صلاه را به نحو معناى اسمى يا حرفى لحاظ كرده ولى لحاظ اجمالى و عنوانى كه در نتيجه آن حكم و امر به صلاه به ما به الامتياز هر فردى از طبيعت كه فرديت آن است تعلق مى گيرد بدون اينكه وجود خارجى در آن اخذ شده باشد تا تحصيل حاصل لازم بيايد و اين نظير وضع عام و موضوع له خاص است كه در آنجا گفته شد وضع هم مانند حكم است و چون از خلال عنوان اجمالى فرد و الخاص من الطبيعة وضع مى شود آن لفظ مختص به افراد آن معناى عام مى شود زيرا عنوان خاص و فرد هر چند كلى است وليكن منتزع از ما به الامتياز هر فرد نسبت به فرد ديگر طبيعت است نه ازما به الاشتراك كه خود آن طبيعت است و اين مطلب نياز به اخذ وجود خارجى و حصه مفروغ الوجود ندارد بلكه معرى از وجود است و آنچه كه شهيد صدر(رحمه الله)اشكال كرده بودند كه فرد هم كلى است و امر به كلى او را از جامعيت خارج نمى كند و أمر به نحو تخيير عقلى خواهد بود و به افراد سرايت نمى كند.  پاسخش اين است كه متعلق امر از كليت نمى افتد و باز هم كلى و تخيير عقلى است ولى افراد آن طبيعت مضاف اليه تحت امر قرار مى گيرد و خصوصيت فرديت ـ كه ما به الامتياز افراد طبيعت است ـ اجمالاً لحاظ مى شود مثل جزئى كه مفهوم كلى است ولى جزئيت در ضمن آن لحاظ شده است چون مفهوم جزئى از مابه الامتياز افراد و جزئيات انتزاع شده است و جزئيت آن ها را نشان مى دهد و در بحث ما هم فرديت آن طبيعت را نشان مى دهد كه در نتيجه امر به افراد به اين معنا تعلق مى گيرد يعنى مصداق محكى بالعرض چنين عنوانى فرد طبيعى نماز در خارج خواهد نه خود طبيعت به نحو صرف الوجود در خارج تماماً مثل بحث وضع عام و موضوع له خاص كه وقتى واضع عنوان فرد يا خاص را اضافه مى كند و مى گويد وضعت لفرد من الانسان قهراً موضوع له افراد و خاص آن عنوان خواهد شد ولى از خلال عنوان عامى كه از مابه الامتياز افراد انسان انتزاع شده است چون گاهى عناوين از مابه الاشتراك انتزاع مى شود و گاهى از مابه الامتياز و ذهن اگر مابه الامتياز افراد طبيعت را با اين عناوين انتزاع كرد و به ذهن آورد در اين صورت هر حكمى بر آن بار كند براى فرد ثابت خواهد شد و در اين جا هم ماموربه افراد مى شود مانند اين كه بگويد (صل فرداً من الصلاة) و يا (صل كل افراد الصلاة) و بحث اين است كه آيا امر به طبيعت عرفاً و يا عقلاً به افراد آن سرايت مى كند يا نه؟ كه قائلين به تعلق به طبيعت مى گويند امر فقط به صرف الطبيعه تعلق مى گيرد و قائلين به تعلق امر به فرد مى گويند به افراد تعلق گرفته يا سرايت مى كند مثل (جئنى باى فرد من الصلاه) و اين تفسير معقول و بى اشكال است جز اينكه ظاهر أمر قول اول است و لحاظ اجمالى افراد طبيعت نيازمند آوردن ادوات عموم و يا عنوان فرد در متعلق أمر به طبيعت است.  البته ثمره اى كه آقايان بار مى كنند در صورتى كه مشخصات تحت امر باشد بر اين تفسير بار نمى شود و مشخصات و لوازم مقرون در فرد متعلق أمر قرار نمى گيرد تا در بحث اجتماع امر و نهى امتناع شكل گيرد زيرا كه آن ثمره جائى است كه مشخصات هم تحت امر قرار بگيرد ولهذا ممكن است گفته شود اين تفسير ثمره اى نخواهد داشت ليكن پاسخ اشكال فوق اين است كه اين تفسير هم دو ثمره دارد.  1ـ يكى در بحث واجب موسع و مضيق است كه اگر يك واجب موسع با واجب مضيق تزاحم داشتند بحث مى شود كه امتثال امر موسع در زمان مضيق صحيح است يا نه و امر ترتبى مى خواهد يا خير كه قبلاً گذشت محقق كركى(رحمه الله) گفته اند نياز به ترتب نيست زيرا امر به جامع است نه به حصص زمانى واجب موسع و مرحوم ميرزا(رحمه الله)گفته بود امر ترتبى لازم است و در آنجا گفته شد كه اگر امر به جامع به نحو تخيير شرعى باشد و هر حصه مامور به باشد ولو على سبيل البدل ترتب لازم است .  2ـ يك ثمره هم در باب اجتماع امر  و نهى دارد زيرا كه در اجتماع امر و نهى در دو مقام بحث مى شود يكى در امر و نهى كه به دو عنوان است و بينشان عموم و خصوص من وجه است مانند امر به صلاة و نهى از غصب كه در اين بحث امتناع اجتماع نياز به اخذ مشخصات تحت امر و سرايت وجوب به آن ها است.  يك بحث ديگرى هم در آنجا هست كه آيا مى شود امر به صرف وجود على سبيل البدل تعلق بگيرد و يكى از افراد همان عنوان حرام شود يا نه؟ مثلا بگويد **(صل)** و **(يحرم الصلاه فى الحمام)** كه آن حصه از صلاه را حرام كند در اين جا مشهور قائل به امتناع هستند و گفته اند كه اگر نماز را ـ ولو جهلاً ـ با قصد قربت بخواند صحيح نيست چون در اين جا متعلق هر دو يك عنوان است ولى در آن جا هم بحث مى شود كه بالدقة العقلية ميان أمر بدلى به صرف الوجود و نهى از فرد تنافى نيست زيرا كه حرمت به فرد خورده است كه عنوان ديگرى است و وجوب به جامع به نحو صرف الوجود خورده است كه افراد ديگرش حرام نمى باشد و ملاك امر مى تواند در جامع باشد و در حصه منهى عنه هم مفسده اى باشد لهذا نماز با قصد قربت صحيح خواهد بود و چنين نهى و أمرى نه به لحاظ مبادى و نه به لحاظ منتهى با هم تنافى و امتناع ندارند حال اگر در اين جا بگوئيم امر به فرد طبيعت خورده است و لو على سبيل البدل اجتماع امر و نهى در آن فرد و حصه منهى عنه شكل مى گيرد كه بدون شك ممتنع است و نياز به بيان ديگرى نداريم كه برخى در آن بحث گفته اند.  حاصل اين كه اگر براى دفع غائله اجتماع امر و نهى صرف الوجود بودن متعلق امر و تعلق نهى به فرد كافى باشد اين مبنا براى جواز، در صورتى است كه امر از جامع به نحو صرف الوجود به فرد و حصه سريان نكند و الا اجتماع امر و نهى در حصه و فرد لازم مى آيد.  بنابر اين قريب به ذهن همان تفسير پنجم است و دو اشكال ثبوتى كه قبلاً در تفسير اول گفتيم در اين جا رفع مى شود يكى اشكال شهيد صدر(رحمه الله) بود كه مى فرمود اگر مفهوم فرد را در متعلق اخذ كنيم تخيير عقلى خواهد شد نه شرعى و اگر واقع فرد را اخذ كنيم محال و تحصيل حاصل است.  جواب اين است كه مفهوم فرد را اخذ مى كنيم و كارى به تخيير عقلى شدن نداريم بلكه مى خواهيم بگوئيم كه فرديت فرد تحت امر قرار مى گيرد زيرا كه  مابه الامتياز افراد طبيعت در متعلق امر لحاظ شده است مانند موارد اخذ أدوات عموم بدلى در متعلق أمر و گفته شد كه ثمره هم دارد.  اشكال ديگر، اشكال مرحوم ميرزا(رحمه الله) بود كه گفته است لازم مى آيد الى غير النهايه حرف عطف (او) در تقدير نسبت به افراد غير متناهى طيعت اخذ شود و اين محال و يا خلاف واقع است.  اين اشكال هم در صورتى است كه عنوان اجمالى افراد به نحو معناى حرفى و اشارى و يا اسمى قابل لحاظ نباشد همانگونه كه در ادوات عموم قابل لحاظ اجمالى است البته همانگونه كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) مى فرمايد از نظر وجدان لغوى و عرفى روشن است كه متعلق اوامر صرف وجود طبيعت است و افراد آن طبيعت نه به نحو معناى حرفى و نه اسمى در آن لحاظ نمى شود مگر از ادوات عموم و امثال آن استفاده شود كه دال اضافى مى طلبد و از ماده و هيئت امر استفاده نمى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (421)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 421  ـ   يكشنبه  1392/10/22**   بسم الله الرحمن الرحيم  **واجب تخييرى**  بحث جديد در واجب تخييرى يا امر تخييرى اعم از واجب و مستحب است معمولا در اصول، تخيير را به دو قسم تخيير عقلى و شرعى تقسيم مى كنند.  مقصود از تخيير عقلى اين است كه متعلق امر يك جامع و كلى طبيعى است مثل نماز كه مصاديق متعددى دارد و مكلف بين مصاديق آن مخير است مثلاً نماز در مسجد، نماز در خانه، نماز اول وقت  كه مكلف بين اين مصاديق مخير است  و هر كدام را انتخاب كند طبيعى و صرف الوجود نماز محقق مى شود تخيير بين اين مصاديق تخيير عقلى است چون متعلق امر يك عنوان واحد است و عقل حكم مى كند كه اين جامع روى هر كدام از مصاديق كه انجام بگيرد جامع شكل گرفته و چون تخيير در مصاديق و تحقق مامور به در خارج است ـ كه مربوط به عقل است ـ گفته شده است كه اين تخيير، تخيير عقلى است.  در مقابل اين نوع تخيير مذكور، تخيير شرعى است كه در خود متعلق امر تخيير لحاظ شده است و شارع مى گويد يا اين را و يا آن را انجام بده مثلا در باب كفارات گفته شده است كه چنانچه مكلف افطار عمدى كرده كفاره واجب است كه يا اطعام ستين مسكين است و يا صوم شهرين متتابعين و يا عتق رقبه است و اين عناوين با هم ديگر تفاوت دارند و هر كدام يك طبيعت مباين با ديگرى هستند كه شارع أمر را ميان آنها به نحو ترديد و تخيير قرار داده است لهذا گفته مى شود تخيير شرعى در أمر است .  در رابطه با اين نوع دوم كه تخيير شرعى است در مباحث اصولى دو بحث مطرح شده است يك بحث در تحليل حقيقت تخيير شرعى است كه آيا يك امر است و برگشت به يك امر دارد يا برگشت به اوامر متعدد مشروطه مى كنند و چگونه است؟ تخيير عقلى روشن است و امر به يك چيز است و متعلق يك طبيعى و جامع است و تخيير در مصاديق انجام و امتثال آن است ولى اين جا روشن نيست و چگونه است كه عنوان اطعام ـ مثلاً ـ هم واجب است و هم تركش جايز است يعنى يجوز تركه الى البدل و اين نوعى تناقض است گرچه از نظر نتيجه اين مقدار معلوم است كه عصيان تخيير شرعى به ترك كل اطراف تخيير است كه اگر همه خصال ثلاثه را ترك كرد كفاره تخييرى را عصيان كرده است و اگر يكى را انجام داد امتثال كرده است.  اما اين كه ثبوتاً چه امرى است و متعلق امر چيست؟ اين اشكالات ثبوتى باعث شده كه بحث شود كه ثبوتا اين امر چگونه تحليل و تصوير مى شود.  بحثى را هم متأخرين از علماى اصول مطرح كرده اند و گفته اند كه آيا تخيير بين اقل و اكثر نيز جائز است يا بايد تخيير بين متباينين باشد مثل تخيير بين يك تسبيحه يا بيش از يك تسبيحه در دو ركعت سوم و چهارم نماز، بنابر اين بحث در دو مقام است .  **مقام اول:** در تحليل أمر تخييرى: در رابطه با تصوير و تحليل واجب تخييرى احتمالاتى مطرح شده است كه برگشت به دو دسته دارد.  **دسته اول:** از احتمالات اين است كه امر تخييرى را به يك امر بر مى گرداند و در تخيير شرعى هم امر واحد هست نه اوامر متعدد كه در متعلق اين امر واحد بحث شده است و سه احتمال يا سه قالب تصوير شده است.  1 ـ يكى آن امر واحد به عنوان ما يختاره المكلف خورده است.  2 ـ  اين كه امر به عنوان فرد مردد خورده است .  3 ـ أمر به عنوان احدهما يا احدها ـ اگر بيش از دو تا باشند ـ خورده باشد كه عنوان كلى و جامع است مانند تخيير عقلى ولى در اين جا جامع انتزاعى است .  اين سه احتمال در زير مجموعه دسته اول است كه واجب تخييرى در آن يك امر ثبوتا بيشتر نيست كه به يكى از اين عناوين ذكر شده تعلق گرفته است.  **دسته دوم:** امر تخييرى شرعى را به اوامر متعدد برگشت مى دهد و فرقش با تخيير عقلى در اين است كه امر در تخيير شرعى متعدد است و هر كدام از عناوين تخييرى مانند خصال كفاره متعلق امرى مستقل از ديگرى است و به يك أمر برگشت نمى كند و در اين دسته هم دو احتمال ذكر شده.  **احتمال اول:** تصويرى كه شايد مقصود كفايه باشد كه امر تعيينى به خصوص هر كدام از ابدال خورده است وليكن به نحو مشروط يعنى در خصال كفاره سه امر است ولى خود اوامر مشروط هستند أما متعلق امر تعيينى و مختلف است و هر كدام متعلقش غير از ديگرى است و وجوب مشروط است به ترك بدلهاى ديگر.  **احتمال دوم:** كه اين احتمال را مرحوم حاج شيخ(رحمه الله) در حاشيه اش بر كفايه اضافه كرده است كه به تفصيل خواهد آمد كه ايشان مى فرمايد لازم نيست كه اين اوامر را مشروط كنيم و اين اوامر مى تواند مطلق باشد يعنى هم متعلق هر يك تعيينى و عنوانى غير از ديگرى است و هم امرش مطلق است ولى شارع براى تسهيل، ترخيص در ترك احدهما داده است.  يك احتمال را هم مرحوم عراقى(رحمه الله) در ذيل كلامش اضافه مى كنند كه مى شود احتمال ششمى باشد كه اين را به عنوان احتمال مطرح مى كنند و اين هم در ذيل مى آيد و اين ها فهرست بحث هاى مقام اول است كه چگونه مى توانيم واجب تخييرى را ثبوتاً تحليل كنيم و شارع به چه امر مى كند و بايد اين احتمالات را بررسى كنيم و ببينيم كدام محذور دارد و كدام ندارد.  **بررسى احتمالات در أمر تخييرى**  اما احتمال اول كه مى گفت واجب تخييرى يك امر است و به مايختاره المكلف تعلق گرفته است اين احتمال را آقاى خوئى(رحمه الله)مطرح كرده و چهار ايراد بر آن گرفته است و گفته است واضح البطلان است .  **اشكال اول:** اولين اشكال اين است كه اين خلاف قاعده اشتراك است اگر وظيفه يك مفطر عمدى صوم شهرين باشد و ديگرى اطعام ستين مسكين تكليف هر كدام غير از ديگرى مى شود با اين كه ظاهر ادله اين است كه همه مكلفين در يك موضوع مانند افطار عمدى در احكام واحد هستند.  **اشكال دوم:**  اشكال ديگر اين است كه اين تصوير ثبوتا ممكن نيست چون تحصيل حاصل است ما يختاره المكلف يعنى تا مكلف يكى را اختيار نكند ماموربه نيست پس امر به آن شى فرع اختيار اوست و اختيار كردن مكلف محقق موضوع أمر است و اين يعنى امر فرع اختيار است و تا اختيار نكند ماموربه نيست و مقصود از اختيار همان اختيار در مقام عمل است و اين يعنى امر به آن فعل در طول عمل به آن است و اين تحصيل حاصل و لغو است.  **اشكال سوم :**  اشكال ديگر اين است كه اگر هيچ كدام را انتخاب نكند اگر امر متوجه او نباشد معنايش اين است كه عصيان نكرده است و اين امر عصيان ندارد چون هيچ كدام را انتخاب نكرده و امرى كه عصيان ندارد جعلش هم لغو است و اگر متوجه باشد و باقى باشد چون كه متعلق ندارد بازهم محال است زيرا كه هر أمرى متعلق مى خواهد و ذات الاضافه است .  **اشكال چهارم:** اين اشكال هم اثباتى است كه اين مطلب بر خلاف ظاهر دليل واجب تخييرى است كه ظاهرش اين است كه به احد اين خصال ثلاثه خورده نه به مايختار يعنى همه ابدال از نظر مولى و غرض او على حدّ واحد است و اين گونه نيست كه يكى از آنها بالخصوص كه بعداً اختيار مى كند در نظر مولى متعيّن باشد.    اين اشكالات نسبت به اصل اين كه مايختار متعلق أمر تخييرى نيست درست است اما اين بيانات قابل جواب دادن هستند و بايد اصل اشكال را به نحو ديگرى بيان كرد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (422)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 422  ـ   دوشنبه 1392/10/23**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در واجب تخييرى بود و احتمالاتى كه ثبوتا در واجب تخييرى مطرح است را بيان مى كنيم يك احتمالى كه قدما(1) گفته بودند و فسادش ظاهر است اين است كه مايختاره المكلف واجب است و آن در لوح واقع معين است كه بر اين احتمال اشكالاتى وارد شده بود(2) .  **اشكال اول:** يكى اين كه لازمه اش اين است كه هر كس از مكلفين هر كدام را انتخاب كرد واقعاً واجب تعيينى آن مكلف باشد و ديگرى آن واجب ديگر واجب تعيينيش باشد و اين خلف ادله اشتراك ميان مكلفينى كه يك موضوع هستند مى باشد و هر دو افطار عمدى كرده اند كه تكليفشان يكى است.  **پاسخ اشكال :** اين بيان را مى توان جواب داد كه اگر عنوان ما يختار عنوان مشير باشد اين اشكال پيش مى آيد ولى اگر موضوعيت داشته باشد يعنى آنچه انتخاب مى كند ماموربه است ولى به عنوان انه ما يختاره در اين صورت آنچه بر همه مكلفين واجب مى گردد مايختاره مى باشد و مشترك است ولى مايختار آنها مصداقاً دو تا است و مايختار ديگرى آن است.  **اشكال دوم:(3)** اشكال ديگر اشكال تحصيل حاصل است كه گفته اند بايد يكى را اختيار كند تا معين شود و اين بعد از اختيار و انجام است و امر به شى بعد از اختيارش تحصيل حاصل است.  **پاسخ اشكال :** جواب اين مطلب هم اين است كه اگر مايختار مشير باشد به واقع آن عنوان تفصيلى مثل عتق يا اطعام امر هم مطلق باشد ـ نه مشروط ـ اين اشكال لازم نمى آيد.  در حقيقت اين دو اشكال هر كدام مبنى بر مبناييست غير از ديگرى است  اشكال اول مبنى بر اين است كه ما يختار طريق و معرّف و عنوان مشير باشد و خود صوم و عتق واجب باشد تعييناً كه عدم اشتراك لازم مى آيد و اشكال دوم بر عكس است و بايد مشير نباشد و موضوعيت داشته باشد تا شرط در تكليف موضوع باشد و الا ممكن است مولى آنچه كه واقع مختار مكلف است را مطلقاً امر كند البته در اينجا در فرض كه هيچ يك را انتخاب نكند مختار فى الواقع نخواهد بود ليكن اين مطلب مربوط به اشكال سوم است كه چه عنوان مايختار مشير و معرف باشد و چه به نحو موضوعيت كه اشكال سومى است.  **اشكال سوم:** اين است كه اگر عصيان كرد و هيچ يك را اختيار نكرد و انجام نداد اين جا گفته شده كه اگر امر بدون متعلق متوجه مكلف باشد محال است و چنانچه متوجه مكلف نباشد و ساقط باشد معنايش اين است كه عصيان ممكن نبوده و مقدور نيست و جايى كه عصيان مقدور نباشد قهراً امتثال هم مقدور نيست و امر هم معقول نيست .  **پاسخ اشكال:** اين اشكال را شهيد صدر(رحمه الله)(4)اين گونه پاسخ مى دهد كه اگر اختيار به نحو قضيه حمليه اخذ شده باشد اشكال درست است ولى مى شود آن را به نحو قضيه شرطيه اخذ كند و صدق شرطيه به صدق طرفين آن نيست يعنى اگر مكلف مى خواست اختيار و عمل كند كدام يك را اختيار مى كرد همان مامور به واقعى است و معمولاً وقتى مكلفين در واجبات تخييرى مى خواهند يكى را انتخاب كنند يك انگيزه يا گرايشى دارند ـ ولو از باب انتخاب احد الطريقين و الرغيفين ـ و اين مقدار در معقوليت امر به آن عنوان كافى است و قضيه شرطيه صادق است ولو اين كه هيچ يك را بالفعل اختيار نكند.  ما جواب ديگرى هم در حاشيه تقريرات داده ايم(5) كه قيد اختيار را شرط وجوب نمى گيريم بلكه تنها قيد واجب است پس  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. ذكر صاحب المعالم انه كلاً من الاشاعره و المعتزلة نسب هذا المذهب الى الاخر و تبرء منه، (معالم الدين،ص72.  2. بحوث فى علم الاصول ، ج2، ص407; محاضرات فى اصول الفقه، ج3، ص207.  3. بحوث فى علم الاصول ، ج2، ص408; الهدايه الى اسرار الاكفايه، ج1، ص159.  4. بحوث فى علم الاصول ، ج2، ص408.  5. همان.  واجب مى شود و نمى تواند مكلف آن را ترك كند وا ين دو جواب اشكال دوم را نيز دفع مى كنند و اشكال تحصيل حاصل نيز دفع مى شود يعنى اگر كسى بگويد متعلق امر ما يختار است ولى اختيار قيد واجب است نه قيد وجوب ما يختاره من الكفارات واجب است و آن چه انتخاب مى كند آن واجب مى باشد و چون قيد، واجب است اختيار هم واجب است مثل وضو كه شرط وجوب نماز نيست و تنها شرط واجب است و در اين صورت دو اشكال دوم و سوم وارد نمى باشد زيرا ديگر تحصيل حاصل نخواهد بود و توجه امر هم بى متعلق نخواهد شد وليكن ما بعدا خواهيم گفت با اين تعبيرها و تاويلها خروج از حاق مقصود قائلين به احتمال اول است و آن احتمال سوم و شبه آن برگشت مى دهد وليكن به عنوان نقد اشكالات ذكر شده قابل طرح است زيرا كه آن مطلب كه خواهد آمد روح ايراد بر احتمال اول بايد قرار گيرد.  **اشكال چهارم:(1)** اين بود كه اين احتمال خلاف ظاهر است كه اگر چنين ظهورى باشد ـ چون همه جا امر تخييرى چنين ظهورى را ندارد ـ از اين ظهور به خاطر عرفيت رفع يد مى شود اين احتمال اگر قابل قبول باشد تعبير درست از اشكال بر احتمال اول اين است كه مقصود از (مايختار) چيست عنوان مايختار است يا واقع مايختار فى لوح الواقع به نحو تعيين اگر مقصود عنوان مايختاره من الكفارات باشد حال چه اختيار را شرط وجوب قرار دهيم و چه تنها شرط واجب باشد بازگشت اين به احتمال سوم است كه همان امر به عنوان جامع كلى انتزاعى است كه بر هر يك از ابدال صادق است و مثل احدها مى باشد و عنوان واحدى است مثل احدها و مكلف هر كدام را انتخاب كرد مصداق مايختار مى شود مثل عنوان احدها و اين ديگر تبعيد مسافت است كه عنوان (اختيار) يا (مايختار) كه همگى عناوين انتزاعى هستند را در متعلق امر اخذ كنيم بلكه ابتداءاً مى گوييم امر تخييرى به عنوان (احدهما) تعلق گرفته است .  اما اگر مقصود واقع مايختار است در اين صورت اشكالاتى كه گفته شد وارد است يكى اين بود كه نبايد اين سه خصال براى مولا على حد واحد نباشد و هر كدام را كه انتخاب مى كند آن واجب واقعى مكلف است تعيينا و اين خلاف وجدان است و وجدانا هر كدام از بدائل را انتخاب كند براى مولا و به لحاظ غرضش على واحد است مضافاً به اين كه اگر هم فرق داشته باشد.  ممكن است نسبت به شارع حقيقى بگوييم كه مى داند كه مكلفين وى كدام را انتخاب مى كند ولى مولاى عرفى كه علم غيب ندارد و در مورد اوامر تخييرى عرفى چه مى شود گفت و اين اشكال را آقاى خوئى(رحمه الله)(2)در دوره اولش وارد كرده است پس اين هم خلاف وجدان است و هم در اوامر تخييرى عرفى و عقلائى معقول نيست .  همچنين اشكال لزوم عدم اشتراك در تكاليف هم لازم مى آيد البته ممكن است در اين مقدار از اشتراك اشكال شود شايد در واجبات تخييرى اشتراك  نباشد .  همچنين اشكال تحصيل حاصل لازم مى آيد البته اگر اختيار شرط وجوب باشد اما اگر تنها شرط واجب باشد بازگشت به احتمال سوم مى كند و عنوان مايختار واجب مى شود پس اخذ عنوان ما يختار واقعى اين محاذير را دارد.  دو احتمال ديگر باقى ماند(3) يكى احتمال فرد مردد و يكى جامع انتزاعى .  در فرد مردد اشكال كرده اند(4) اگر مراد فرد مردد مفهومى است، اين مفهوم معين است  و مردد نيست ولى مفهوم انتزاعى است و برگشت به همان احتمال سوم مى كند و اگر مقصود فرد مردد مصداقى و حقيقى است اين هم محال است زيرا كه مستلزم  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. محاضرات فى اصول الفقه، ج3، ص207.  2. دراسات فى علم الاصول ، ج2، ص73.  3. نهاية الدرايه ، ج2، ص270.  4. محاضرات فى اصول فقه ، ج3، ص210.  تناقض و يا خلف است وبياناتى براى امتناع فرد مردد مصداقى دارند.  در اين جا حاج شيخ(رحمه الله)يك بيانى دارند كه مى گويد مشتمل بر تناقض است يعنى اگر فرد مردد بخواهد مصداقى در خارج  داشته باشد مستلزم تناقض است چون هر كدام از اين دو عنوان على سبيل البدل هم بر آن حمل خواهد شد و هم از آن سلب مى شوند و اين كه يك عنوان بر يك شى هم حمل شود و هم سلب شود تناقض و محال است .  يك بيان هم در فلسفه است كه وجود يعنى تشخص و تردد در وجود خلف فرض تشخص و وجود است و بياناتى از اين قبيل است و بالاخره روشن است كه اگر مفهوم فرد مردد مراد است كه مفهومى معين ولى انتزاعى است و مانند عنوان احدهما است و اگر فرد مردد مصداقى مقصود است كه محال است مضافا به اين كه گفتيم اوامر نمى تواند به فرد واقعى هم نمى تواند تعلق بگيرد.  باقى مى ماند احتمال سوم كه متعلق امر يك عنوان جامع انتزاعى است مثل عنوان احدها و اين مفهوم انتزاعى مى تواند متعلق امر قرار گيرد و هر كدام از عدلها مصداق آن عنوان انتزاعى جامع خواهد بود مانند تخيير عقلى با اين فرق كه در تخيير عقلى كلى طبيعى و حقيقى است و در تخيير شرعى كلى انتزاعى است.  در اين جا بايد يك نكته گفته شود كه مفهوم احدها دو شكل قابل تصوير است 1) تصوير به نحو معناى اسمى و 2) تصوير به معناى حرفى.  تصوير به معناى اسمى همين عنوان احدها است كه اين ها مفاهيم اسمى مستقل هستند كه انتزاع يا اختراع مى شوند و هم بر اين و هم بر آن صدق مى كنند و مستقلا لحاظ مى شوند ليكن در ذهن ما يك عنوان مردد و مفهومى فرد مردد به نحو معناى حرفى هم داريم و آن مفاد كلمه (او) است و آن جائى است كه متكلم در متعلق أمر (او) را با طرفينش لحاظ و استعمال كند و بگويد(جئنى بهذا او ذاك) مثلاً (تصدق على ستين مسكين او اعتق رقبه او صوم شهرين متتابعين) و اين (او) همان احدها است وليكن به نحو معناى حرفى يعنى احدها انتزاع مى شود از همان معناى حرفى (او) مثل عنوان نسبت ابتدائيت از (من) انتزاع مى شود و نسبت  (استعلا) كه از (على) انتزاع مى شود در اين جا هم همين طور است و دو نوع لحاظ ذهنى براى فرد مردد يا أحدها است يك نوع اين است كه تردد به نحو معناى حرفى لحاظ مى شود كه همان نسبت بدليت است كه مى تواند در متعلق و تحت امر قرار بگيرد مانند امر به سير از بصره تا كوفه (سر من البصره الى الكوفه) و يك وقت هم از معناى اسمى استفاده مى كند و امر را به احدها مى زند مانند اين كه بگويد (يجب عليك الابتداء بالبصرة) و اين ها عناوين اسمى منتزع از همان معناى حرفى است و ما به ازاء خارجى آنها يكى است و تنها معناى استعمالى در ذهن در يكى مستقل و اسمى، و در ديگرى غير مستقل و حرفى مى باشد.  برخى خواسته اند احتمال چهارمى(1) را در اينجا مطرح كنند و گفته اند امر خورده به (هذا او ذاك) و فرد مردد متعلق امر است و اين را احتمال چهارم قرار داده اند مطلب دقيق نيست زيرا اين در حقيقت همان احتمال سوم است و احتمال سوم يعنى جامع انتزاعى را مى شود دو قسم كرد يك وقت به شكل معناى اسمى مستقل (احدها) لحاظ مى شود و يك وقت به شكل معناى حرفى لحاظ مى شود در ضمن دو طرف يا اطراف واجب تخييرى كه لحاظ استعمالى در آنها فرق مى كند ولى هر دو از يك مابه ازاء در خارج انتزاع مى شود همچنان كه از همان چيزى كه (من) انتزاع مى شود نسبت استعلائيه هم انتزاع مى شود پس منشا انتزاع و محكى يكى است ولى معناى منتزع در ذهن به دو گونه است همانگونه كه در بحث معانى اسمى و حرفى گذشت .  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. اجود التقريرات ، ج1، ص182; فوائد الاصول، ج1، ص235.  بنابراين اين احتمال سوم كه تخيير شرعى به تخيير عقلى برگشت مى كند قابل قبول است كه اگر به نحو معناى اسمى باشد بيشتر شبيه آن است و فقط اين جامع مامور به انتزاعى است و آن حقيقى است و اگر به شكل معناى حرفى باشد بيشتر با هم فرق مى كنند .  پس دسته اول كه مى خواست تخيير شرعى را به يك امر برگرداند قابل قبول است منتها به نحو احتمال سوم كه قابل تشقيق به دوشق است يكى به نحو معناى حرفى و يكى به شكل معناى اسمى و در تخيير عقلى هم ممكن است شارع به نحو معناى حرفى بيان كند و بگويد (جى بالصلاه هنا او هناك) ولى معمولا وقتى جامع و كلى حقيقى موجود است از آن استفاه نمى كند و جائى از صرف (او) استفاده مى كند كه جامع در كار نباشد و يا پيچيده و غير عرفى باشد حاصل اينكه تفسير امر تخييرى به نحو دسته اول كه برگشت داده شود تخيير شرعى به تخيير عقلى قابل قبول و معقول است و مشكلى ندارد و اين عنوان احدها مشير است.  اما دسته يا مسلك دوم كه برخى خواسته اند امر تخييرى را به دو امر تعيينى و متعدد برگردانند كه با مسلك اول متفاوت است عمده اين مسلك هم مطلبى است كه صاحب كفايه(رحمه الله) دارد با اين تعبير كه از آن تعدد أمر استظهار شده است هر چند كه بيان ايشان صريح در آن نيست ايشان مى گويد دو عدل واجب تخييرى يك غرض واحدى را براى مولا حاصل مى كند كه آن غرض مقصود مولا است اين جا كشف مى كنيم كه تخيير عقلى است چون وحدت ملاك و أثر كشف از وحدت علت و موثر مى كند و نمى شود هر كدام از اين سه چيز متباين غرض واحدى را حاصل كند چون كه الواحد لايصدر الا من واحد پس كشف مى شود كه علت يك چيز است و آن جهت واحده است كه علت آن غرض واحد شده است و آن علت واحد متعلق امر است و ممكن است ما آن را نشناسيم ولى از طريق وحدت اثر كشف از وحدت آن موثر مى كنيم و آن مامور به است و اين تخيير عقلى مى شود و مثل كلى طبيعى است.  اما اگر در هر عدلى غرض متفاوتى با ديگرى بود مثلاً بر عتق يك اثر بار است و بر اطعام ستين مسكينا يك اثر ديگر بار است كه با هم فرق دارند و هر دو هم لزومى هستند اگر اين ها با هم تضادى نداشته باشند در اين صورت بايد مولى به همه آنها امر كند و مثل موارد كفاره جمع خواهد شد كه ديگر تخييرى در كار نيست اما اگر بين آن ها تضاد باشد و هركدام ايجاد شد ديگرى ايجاد نمى شود در اين صورت ايشان مى فرمايد مولا به هر كدام امر مى كند با جواز تركه الى البدل يعنى اين جا امر تخييرى مى آيد كه به هريك از آنها بالخصوص امر مى خورد ولى با جواز ترك الى بدله كه حمل بر وجوب مشروط شده است ولى عنوان مشروط را كفايه ندارد بلكه يجوز تركه الى بدله را دارد ولى از اين استظهار كرده اند كه مقصود مثل امر ترتبى است كه هريك از اضداد مشروط به ترك ديگرى مى شود و اين عين واجب ترتبى است پس سه تا امر هست امر به عتق رقبه و امر به اطعام ستين مسكين و امر به صوم شهرين و متعلق ها معين است ولى امرها مشروط است و اين احتمال اول در دسته دوم مى باشد.  قسمت اول اين مطلب كه فرموده اگر مولا يك غرض داشته باشد كشف مى كنيم يك عنوان واحدى است كه آن موثر است و بازگشت به تخيير عقلى است اين بحثش در مواردى گذشت كه ملاكات و اغراض شرعى مانند امور تكوينى نيستند و قانون الواحد بر آنها تطبيق نمى شود و اصلاً ممكن است غرض حسن و قبح و امور اعتبارى باشد البته ايشان متاسفانه از اين قواعد فلسفى در اصول زياد استفاده كرده است و عمده بحث اخير ايشان است كه جائى كه تضاد ميان اغراض باشد در اين جا شارع بايد امر به هركدام بكند منتها تعيينا و مشروط به ترك ديگرى و دو وجوب مشروط تعيينى شكل مى گيرد و تخيير شرعى هم از اين جا نشأت مى گيرد و اين تفسير ديگرى در واجب يا امر تخييرى است كه مورد اشكالاتى قرار گرفته است كه بايد بررسى شود . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه(423)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 423  ـ  سه شنبه  1392/10/24**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در واجب تخييرى بود و رسيديم به دسته دوم از دو دسته احتمالات كه قائل بودند كه واجب تخييرى را مى توان به دو امر برگرداند ـ يعنى اوامر متعدد به عدد عدل هاى واجب تخييرى ـ كه تحت اين دسته دو احتمال هست يك احتمال آن بود كه برخى سعى كرده اند مطلب صاحب كفايه(رحمه الله)(1)را ـ كه ديروز گذشت ـ بر آن حمل بكنند كه بگوئيم امر تخييرى به عدد عدل هاى تخيير بر مى گردد و هر كدام از امرها به يك عدل خورده تعييناً چون كه در هر يك ملاك لزومى مستقلى موجود هست مثلا صوم به خصوص و عتق به خصوص واجب است ولى وجوب و امر ـ به جهت تضادى كه در تحصيل ملاكهاى آنها مى باشد ـ مشروط به ترك ديگرى است پس در اين جا اوامر متعدد تعيينى موجود است ولى هريك مشروط است به ترك ديگرى كه وقتى يكى را انجام داد وجوبات ديگر فعلى نخواهد شد و مرتفع است. اشكالاتى در كلمات اصوليون بر اين احتمال آمده است و گفته اند اين تصوير قابل قبول نيست و مجموعه آن اشكالات را مى توان به چهار اشكال عمده برگرداند.  **اشكال اول:** اشكالى است كه مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) وارد كرده است(2) و فرموده است اين تصوير خلاف ظاهر امر تخييرى است زيرا وقتى مى گويد (اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا) ظاهرش اين است كه يك امر و يك جعل است و شما امر را متعدد و مشروط كرديد  و گفتيد هر عنوان، وجوبى و امرى غير از ديگرى دارد و متعلقى دارد غير از متعلق ديگرى و شرطى دارد غير از شرط ديگرى و اين خلاف ظهور امر تخييرى در وحدت امر و حكم است .  **پاسخ :** اين اشكال به اين صورت جواب داده مى شود كه صاحب كفايه(رحمه الله)مى خواهد با اين نحو امكان واجب تخييرى را ثبوتا تصوير كند و اين منافاتى ندارد كه در يك جا ظهور امر بر خلاف آن باشد و به نحو ديگرى ممكن باشد پس جايى كه خطاب واحد مجمل و يا ظهور در تعدد امر داشته باشد و يا در برخى از جاها كه از جمع بين دو دليل تخيير ميان دو واجب را استفاده مى كنيم اين تصوير قابل اثبات مى شود مثلا از امام(عليه السلام)مى پرسد در مواطن اربعه نماز فريضه رباعيه را تمام بخوانم يا قصر در يك روايت مى گويد تمام بخوان و در روايت ديگر مى گويد قصر بخوان و در فقه از جمع بين اين دو تخيير را مى فهميم زيرا اگرچه ظاهر هر كدام از اين ها تعيين امر است ولى چون از خارج مى دانيم هر دو (قصر و تمام) در يك فريضه واجب و ماموربه نيست گفته شده است يكى از جمعهاى عرفى ميان آن دو حمل امر بر تخيير و دو وجوب تعيينى مشروط به ترك ديگرى است يعنى اطلاق هريك از دو امر تعيينى مقيد به ترك ديگرى مى شود نه اين كه متعلق آنها را تغيير داده و حمل بر جامع انتزاعى كنيم و اين يك جمع عرفى است  و از اطلاق هر كدام به صراحت ديگرى رفع يد مى شود و واجب تخييرى به نحو مذكور استفاده مى شود البته در اين مساله بالخصوص روايات خاصى هم وارد شده است ولى اگر آنها را هم نداشتيم گفته مى شد مقتضاى جمع عرفى همين بود پس اشكال اثباتى مذكور موردى ندارد.  **اشكال دوم:** اشكال ديگرى را مرحوم ميرزا(رحمه الله)وارد كرده است(3) به اين نحو كه اگر دو امر تعيينى داشته باشيم و هر كدام مشروط باشد به ترك ديگرى، اين ترك ديگرى اگر در كل عمود زمان باشد معنايش آن است كه وقتى يكى را انجام دادى ولو يك ساعت بعد، ديگرى از اول امر نداشته است و شرط فعليت عدم فعل آن يكى تا آخر وقت واجب است و اين اخذ عدم فعل هريك در امر به ديگرى به نحو شرط متأخر است كه نزد ايشان محال است و اگر از اول امر نداشته يا از اول هر دو امر را داشته و فعلى بوده است و بعد كه يكى را انجام داد امر ديگرى ساقط مى شود اين معنايش ارتفاع آن امر است در مرحله بقاء نه حدوث; پس امر حدوثى به هر دو، فعلى شده و مكلف آن را انجام نداده است و اين تخلف و عصيان است و اين هم خلاف واجب تخييرى است كه فعل يكى و ترك ديگرى هيچگونه عصيان و تخلفى در بر ندارد.  پس اين تصوير معقول نيست مگر بنابر امكان  شرط متاخر ـ كه اين اشكال هم اشكال مبنائى است ـ و كسى كه شرط متاخر را قبول كند يا آن را به شرط تعقب آن شرط متأخر برگرداند كه تعقب از اول فعلى و مقارن است اشكال مندفع مى شد .  **اشكال سوم:(4)** مرحوم اصفهانى(رحمه الله) اشكال سومى را دارد كه آقاى خوئى(رحمه الله) آن را قبول كرده است و خواسته اند نقضى براين تصوير تضاد بكنند كه طبق اين مبنى مرحوم آخوند(رحمه الله)واجب مشروط را از باب تضادبين دو ملاك لزومى در دو عدل واجب تخييرى قرار داده بود يعنى ايشان مى فرمود چون ملاك ها با هم متضاد هستند ـ هر چند فعل ها با هم متضاد نيستند ـ و هر كدام را انجام دهد ديگر ملاك آن يكى قابل تحصيل نيست لذا امر به هر كدام مشروط به ترك ديگرى مى شود.  آقايان به اين تصوير اشكال وارد كرده اند كه اين تضادى كه شما مى گوئيد چگونه است آيا تضاد بين اين دو واجب در تاثير و ايجاد ملاك مطلق است يعنى مطلق وجود احدالفعلين و احدالعدلين مانع از تأثير ديگرى است حتى اگر با هم محقق شده باشند يا خصوص وجود سابق هريك مانع از تأثير فعل ديگر است يعنى اگر يكى انجام بگيرد بعد بخواهى ديگرى را انجام دهى ديگر تاثير ندارد كه اين بدان معناست كه وجود سابق هريك مانع است يا اين كه مطلقا حتى وجود مقارن هم مانع است و اگر با هم انجام بگيرند باز مانع از تحصيل ملاك مى شوند.  اگر مطلقا مانع باشد حتى وجود با هم شأن لازمه اش اين است كه اگر مكلف هر دو را در يك زمان با هم انجام داد امتثال واجب تخييرى صورت نگيرد و انجام دو عدل واجب تخييرى با هم در يك زمان مجزى نيست در حالى كه قطعا مجزى است و اگر كسى دو عدل را با هم انجام داد يقينا امتثال كرده است و اگر گفتيد كه وجود مقرون هريك با ديگرى مانع نيست و تنها وجود سابق  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. كفاية الاصول، ص141.  2. محاضرات فى اصول الفقه ، ج4، ص33.  3. اجود التقريرات ، ج1، ص185; فوائد الاصول، ج1، ص232.  4. نهاية الدراية، ج2، ص269.  مانع است در اين صورت چون كه دو غرض هست و فرض بر آن است كه هر دو لزومى هستند و مكلف مى تواند هر دو را باهم انجام دهد پس بر مكلف واجب است كه هر دو را با هم انجام دهد و بر مولى است كه به جمع هر دو در يك زمان أمر كند زيرا ديگر تضادى در تحصيل هر دو ملاك لزومى با هم نيست و اين هم خلاف واجب تخييرى است .  پس اين تصوير يكى از اين دو نقض ها را داراست با اين كه واجب تخييرى اين نقض ها را ندارد يعنى نه انجام هر دو عدل لازم است  و نه اگر با هم انجام دهد امتثال حاصل نشده و لازم باشد يكى را به تنهايى انجام دهد.  **پاسخ:** جواب اين اشكال هم روشن است و شهيد صدر(رحمه الله) دو فرضيه را پاسخ آن قرار داده است(1) و اين اشكال از اين دو بزرگوار بعيد است زيرا كه اولاً: ممكن است تضاد در يكى از اين ها مطلق باشد و در ديگرى مشروط باشد به سابق بودن يعنى يكى مطلقا مانع است حتى اگر مقارن با ديگرى باشد و ديگرى در صورت سبقش مانع است در اين فرضيه لازم نيست  به هر دو امر كند چون اگر هر دو را بياورد بازهم يكى از دو ملاك لزومى بيشتر محقق نمى شود و در عين حال امتثال هم شده است چون مانعيت يكى در فرض سبق است پس ملاك لزومى ديگرى ايجاد مى شود و جمع هم، واجب نمى باشد و بدين ترتيب هر دو نقض دفع مى شود ثانياً: فرضيه ديگرى هم هست كه مانعيت در هر كدام از اين دو نسبت به ملاك ديگرى اين گونه باشد كه هر كدام در فرض اجتماع در يك زمان نصف ملاك ديگرى را از بين مى برد پس در فرض اقتران هر دو با هم بيش از اندازه يك ملاك لزومى كامل حاصل نمى شود و لذا مولا به جمع هر دو امر نمى كند.  **اشكال چهارم:** كه اين اشكال داراى وجاهتى مى باشد و مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) اين ايراد را، هم در اين جا به عنوان نقض وارد كرده آورده است و هم در احتمال دوم ـ كه خواهد آمد ـ ذكر كرده است و آن بحث لزوم تعدد عقاب است ايشان مى گويد اگر واجب تخييرى را به دو امر مشروط به ترك ديگرى برگردانيم در اين صورت اگر مكلف هر دو را ترك كند هر دو امر فعلى مى شود چون شرطشان كه ترك ديگرى است حاصل شده است و اگر واجب تخييرى و سه عدل داشت هر سه امر فعلى مى شود چون كه هيچ كدام را انجام نداده است و قهراً همه مخالفت و عصيان شده است كه مكلف مى توانسته از آن جلوگيرى كند يكى به امتثال و ديگرى به رفع موضوع و هر مخالفت اختيارى معصيت است و عقاب مستقل دارد لهذا مكلف سه عصيان كرده است و سه عقاب دارد و اين يعنى عقاب بر واجب تخييرى اشد از واجب تعيينى مى باشد با اين كه مولا در واجب تخييرى مى خواست به مكلف توسعه دهد و هيچگاه معصيت و عقاب واجب تخييرى بيش از واجب تعيينى نمى باشد.  پاسخ اين اشكال هم مطلب كلى است كه قبلا در بحث تزاحم به تفصيل گذشت در آنجا گفته شد كه آيا معيار در تحقق معصيت و استحقاق عقوبت مجرد اختيارى بودن رفع حكم است كه هر جا بتواند اقدامى انجام دهد كه حكم فعلى، مخالفت نشود اگر اين كار را نكرد معصيت شكل گرفته و عندالعقل قبيح است و عقاب هم دارد كه اگر اين معيار باشد اين اشكال وارد خواهد بود زيرا كه در اين جا مكلف مى تواند كارى كند كه مخالفت هيچ يك از دو أمر مشروط انجام نگيرد يكى از راه امتثال و ديگرى از راه رفع موضوع ولى گفتيم اين كافى نيست و لازم است اين نكته را در باب تحقق معصيت در نظر گرفت كه آيا تفويت غرض نفسى مولا از امر اختيارى است يا قهرى و امر و خطاب قالب حكم است نه روح آن لهذا اگر تفويت بيش از يك غرض در اختيار مكلف نبوده است و على اى حال روح حكم ديگر از دست مولى مى رفته است در اين جا عقلاً يك معصيت و يك عقاب بيشتر در كار نيست لهذا اگر مكلف مى توانسته كارى كند كه هيچ تفويتى از ملاكات نباشد يعنى يكى را به امتثال تحصيل كند و موضوع يكى را رفع كند كه ديگر نيازى و غرضى نداشته باشد كه اگر نكند هر دو غرض فعلى شده و تفويت شده است در اينجا مكلف دو ملاك را بر مولى تفويت كرده است ولذا دو معصيت و دو عقاب دارد يعنى با اين كه مى تواند هر دو را براى مولا حفظ كند يكى را به انجام و ديگرى را با رفع نياز و اتصاف به ملاك اين كار را نكرد و هر دو ملاك فعلى شده و تفويت شده است و اين در جايى است كه هم دو يا يكى مشروط به قدرت شرعى باشد به خلاف جائى كه هر دو مشروط به قدرت عقلى بوده و ملاكات آن ها فعلى بوده است چون بالاخره يكى از آن دو از مولى تفويت مى شود لهذا در اين صورت يك عقاب بيشتر نخواهد بود ولى اگر يكى يا هر دو مشروط به قدرت شرعى باشد يعنى با فعل ديگرى اصل نياز و اتصاف به ملاك در ديگرى نخواهد بود در اينجا اگر هر دو را ترك كند هر دو ملاك فعلى شده و از دست رفته است و در مانحن فيه هم فرض صاحب كفايه(رحمه الله)تضاد در تحصيل دو ملاك است و قدرت را عقلى فرض كرده است يعنى فرض اين است كه هر كدام را انجام داد ملاك ديگرى به جهت تضاد قابل تحصيل نيست نه اين كه اتصاف به ملاك ندارد پس در اين جا يك معصيت و يك عقاب بيشتر نيست .حاصل اين كه معيار اختيارى بودن تفويت خطاب و أمر و جعل نيست بلكه معيار اختيارى بودن تفويت خطابى است كه پشت سرش ملاكى تفويت شود و در مانحن فيه نسبت به اين معيار يك تفويت بيشتر نبوده است و لذا يك معصيت و يك عقاب بيشتر در كار نيست و اين اشكال هم وارد نيست.  بدين ترتيب ثابت مى شود كه اگر فرضيه صاحب كفايه(رحمه الله)باشد كه دو ملاك مستقل لزومى و متضاد با هم در كار باشد و مولا بخواهد حكمش را طبق ملاكات جعل كند همين گونه است كه دو امر تعيينى مشروط مى كند البته در اين جا ممكن است گفته شود كه متعين است دو امر تعيينى مشروط جعل كند چون كه ملاك ها تعيينى هستند و چون دو ملاك لزومى قابل جمع نيستند شارع دو أمر را مطلق قرار نمى دهد بلكه مشروط جعل مى كند و تضاد در متعلق امرها هم نيست تا اين كه بنابر امتناع ترتب امر به ضدين و تطارد پيش بيايد بلكه تضاد بين ملاكات واجبين است و وجوب و امر به فعل خورده است و بحث امتناع ترتب در اينجا نمى آيد لهذا اگر كسى بخواهد بگويد جعل احكام بايد طبق ملاكات باشد مى شود گفت شارع اين جا نمى تواند يك امر به جامع كند بلكه متعين است دو امر تعيينى مشروط جعل كند .  اصل اين مطلب هم قابل قبول نيست كه وقتى مولا دو ملاك لزومى متضاد داشته باشد نمى تواند يك امر به جامع بين آنها بكند چون نتيجه اين دو نحو امر از نظر محركيت يك چيز است و آنچه در امر مهم است بلكه قوام امر است محركيت است پس مى تواند به جامع هم امر بكند و امر به جامع مثل دو امر تعيينى ـ از حيث محركيت و باعثيت در تحصيل غرض مولا ـ مشروط است و در باب اوامر اين مهم است نه تطابق با ملاكات بنابراين مولا ملزم نيست دو امر تعيينى مشروط جعل كند گرچه ظاهر عبارت صاحب كفايه(رحمه الله)اين است كه لازم است دو امر جعل كند.  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص412. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (424)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 424  ـ   دوشنبه  1392/10/30**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تفسيرات واجب تخييرى بود(1) و عرض شد كه برخى از اين احتمالات و تفسيرات تخيير شرعى را به يك امر بر مى گرداند و دسته دوم تخيير شرعى را به اوامر متعدد بر مى گرداند كه در مجموعه اين دسته دوم، يك احتمال گذشت و آن اينكه بگوئيم واجب تخييرى، به دو امر كه هر يك مشروط به ترك ديگرى است بر مى گردد كه گذشت و به اين نتيجه رسيديم كه فى نفسه معقول است مخصوصاً در جائى كه دو ملاك لزومى متضاد باشد يعنى هر كدام را انجام دادى ديگرى ملاك ندارد در اين جا دو امر مشروط قرار مى دهد.  **احتمال دوم:** احتمال دوم در ذيل اين دسته توجيه و تفسير ديگرى است كه آن را محقق اصفهانى(رحمه الله)براى كلام صاحب كفايه(رحمه الله) بيان كرده است(2) و فرموده است كه لازم نيست بين ملاكات دو عدل واجب تخييرى، تضاد را فرض كنيم بلكه مى شود گفت در هر عدل ملاك مستقل لزومى است و تضادى هم نيست و لذا برخى از اوقات كفاره جمع هم واجب شده است ولى مولى به جهت مصلحت تسهيل كه معمولاً براى مكلفين جمع هر دو سخت  است ـ ولو مكلفينى كه افطار عمدى به حرام نكرده اند ـ ترخيص در ترك مجموع و اكتفا به يكى را داده است ولذا مى فرمايد برگشت واجب تخييرى به دو امر است كه شارع ترخيص در ترك احدهما يا ترك مجموع را به خاطر مصلحت تسهيل داده است.  يك فرق بين اين توجيه با مطلب سابق اين است كه ميان ملاكات لازم نيست تضاد را فرض كنيم و ديگر اين كه ايشان دو وجوب مشروط را لازم نمى داند و مى شود دو وجوب مطلق باشد با ترخيص در ترك مجموع پس واجب تخييرى و تخيير شرعى اين گونه است و اين هم يك تصويرى است كه ايشان مطرح كرده.  آقاى خوئى(رحمه الله)بر اين تصوير هم اشكالاتى وارد كرده اند كه عمدتاً به سه اشكال برگشت مى كنند(3).  يك اشكال، اشكال اثباتى است و آن را چند اشكال كرده اند كه همه آنها به اشكال اثباتى بر مى گردد و ايشان هر بيان را يك اشكال مستقل ذكر كرده است; اين است كه تعدد امر خلاف ظاهر امر تخييرى است چون ظاهر امر تخييرى وحدت امر است كه قبلا گفته شد كه شايد قائل به اين بيان نمى خواهد در همه جا اين مطلب را بگويد بلكه مى گويد كه اين تصوير هم ممكن است و در بعضى جاها كه از جمع ميان دو امر تخيير بدست مى آيد مى شود اين تصوير را قبول كرد و ديگرى اين كه مى گويد بايد مصلحت تسهيل احراز شود و دليلى بر آن اثباتاً نيست اين هم اشكال اثباتى است كه اگر ثبوتاً اين تصوير معقول شد در جائى كه دو امر تعيينى داشتيم و دليل داشتيم كه هر دو با هم واجب نيستند مى توانيم بر اين نكته كه مصلحت در تسهيل اقتضاى ترخيص در ترك مجموع را داشته است حمل كنيم .  بيان ديگر اين است كه احراز دو ملاك لزومى لازم نيز است و دليل مى خواهد كه اين هم اشكال اثباتى است و در موارد وجود دو دليل بر دو امر قابل اثبات است.  اشكال ديگر اثباتى هم اين است كه شما مى گوئيد اگر يكى را انجام داد ديگرى واجب نيست و جايز الترك است ولى سوال اين است كه اين سقوط، يا به عجز است يا به امتثال و يا به جهت ارتفاع موضوع امر ، و روشن است كه در اينجا از باب عجز و يا امتثال نيست پس متعين است كه از راه ارتفاع موضوع باشد يعنى فعل يكى رافع موضوع ديگرى است كه اين هم بازگشتش به واجب مشروط است كه خلاف ظاهر دليل امر تخييرى است و اين بيان نيز به همان اشكال اثباتى بازگشت مى كند و خلاف ظاهر امر است.  جواب مشترك اين بيانات يك چيز است كه قائل مى خواهد بگويد اين تصوير هم ثبوتاً ممكن است كه اگر ظهور در خلاف نباشد قابل استفاده است مانند مواردى كه اثباتاً دو امر داريم و مى دانيم دو واجب مطلق تعيينى نداريم.  ايشان دو اشكال ديگر هم دارد كه ظاهر هر دو ثبوتى است .  يكى اين كه مى فرمايد مصلحت تسهيلى كه تصوير كرديد و فرض كرديد در هر عدل چون يك ملاك لزومى موجود است مقتضاى لزومى بودن اين است كه امر به جمع كند نه تخيير وليكن چون مصلحت تسهيل در كار است آن مصلحت تسهيلى اقتضا مى كند كه ترخيص در ترك احدهما يا ترك مجموع را بدهد وليكن وجود مصلحت تسهيل با تضاد فرق مى كند معناى تضادى كه قبل ذكر شد، عدم قدرت به جمع بين هر دو ملاك است و الا اگر مقدور بودند به هر دو امر مى كرد و لذا مى تواند دو امر تعيينى مشروط بكند و عالم امر مطابق با عالم ملاك خواهد بود اما در اين جا شما مصلحت تسهيل را در ترك احدهما تصور كرده ايد و اين وارد در باب كسر و انكسار ملاكات مى شود يعنى در حقيقت در مازاد بر يكى از آنها هم مصحلت لزومى در فعل است و هم مصلحت تسهيل در ترك و اين دو مصحلت در فعل و ترك مثل مفسده و مصلحت در فعل است كه با هم كسر و انكسار مى كنند و بعد از كسر و انكسار اگر مساوى باشند ديگر بيش از يك مصلحت باقى نمى ماند و آن هم بايد يك امر داشته باشد و دو امر معنا ندارد چون يك مصلحت هست و مصلحت دوم با مصلحت تسهيل كسر و انكسار كرده و از بين مى رود و به تعبير ديگر آنچه ملاك جعل امر است مصلحت غالب پس از كسر و انكسار است و در مانحن فيه مصلحت تسهيل اگر مغلوب باشد امر به جمع خواهد شد و اگر مساوى باشد بيش از يك مصلحت غالب نخواهيم داشت كه يك امر مى طلبد نه  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص412.  2. نهاية الدراية ، ج1، ص254.  3. محاضرات  فى اصول الفقه، ج4، ص33.  بيشتر .  جواب اين اشكال اين است كه اگر تطابق ميان جعل و ملاك هم لازم باشد در جايى كه دو مصلحت لزومى در هر دو فعل هست وليكن جمع هر دو مشقت و سختى دارد كه مولى نمى خواهد از طرف او در مشقت قرار گيرد مى تواند به هر دو امر كند و ترخيصى در ترك مجموع هم بدهد زيرا اين مطابق با عالم ملاك است و فرق مى كند با جايى كه يكى از دو عدل پس از فعل ديگرى ملاك نداشته باشد و يا اگر داشته باشد با مفسده باشد كه كسر و انكسار گردد لهذا وقتى كه مكلف هر دو را انجام مى دهد و مشقت را تحمل كند هر دو مصلحت لزومى را تحصيل كرده است بنابر اين تصوير مذكور با عالم ملاك هم تطابق دارد پس اين اشكال هم وارد نيست و اين از باب تسهيل است و اين غير از ملاكات خود فعل است و اين جا جعل اين چنين احكام متعددى كه دو امر قرار دهد و ترخيص در ترك مجموع يا احدهما بدهد مناسبت دارد; دو امر به خاطر دو مصلحت لزومى و ترخيص در ترك به خاطر عدم القاى در مشقت از طرف مولى .  اشكال ثبوتى دوم هم بحث تعدد عقاب است كه اگر مكلف هر دو را ترك كند بايد دو عقاب شود چون در ترك احدهما ترخيص داده شده بود ـ كه با فعل ديگرى باشد ـ پس اگر هر دو را ترك كند تركهما كرده است و ترخيص در اين ترك نبوده است پس دو مخالفت و دو معصيت شده است و دو عقاب دارد.  جواب اين اشكال همان پاسخ آن جا است ; چون مولا راضى به تفويت احدالمصلحتين بوده است پس دو مصلحت لزومى كه مولا راضى به تركشان نبوده نيست تا تعدد و معصيت و تعدد عقاب شود بلكه اين جا بيان عدم تفويت بيش از يك ملاك بر مولى روشن تر است مگر اين كه در فرض ترك هر دو ديگر مصلحت تسهيل را هم نداشته باشد كه اين خلاف فرض محقق اصفهانى(رحمه الله) است ليكن آن جواب مبنى است بر لحاظ تفويت ملاكات.  اما اگر مخالفت با جعل را ملاك عصيان و عقاب قرار دهيم اين اشكال ايشان وارد مى شود كه در فرض ترك هر دو بايد عقاب متعدد شود همانند اشكالى كه ايشان بر دو امر مشروط وارد كرده بودند.  ليكن از اين اشكال هم مى شود پاسخ داد كه اين مبتنى است بر اين كه تجوير در ترك اين گونه باشد كه ترك احدهمامقرون به فعل ديگرى جايز باشد نه جامع احدهما كه با ترك كليهما هم على سبيل البدل صادق است يعنى عدم ترك ديگر را قيد بگيريم چه قيد در مرخص فيه و متعلق ـ يعنى مباح ـ باشد يا قيد خود اباحه باشد كه اگر يكى را انجام دادى ديگرى را مى توانى انجام بدهى ظاهر مقصود مرحوم اصفهانى(رحمه الله)اين نيست بلكه ترخيص را به ترك مجموع زده است و ترك مجموع جائز است كه ترك مجموع در ترك جميع هم هست و ترك جميع يك ترك اضافه دارد و يا ترك احدهما على سبيل البدل جايز است كه بر تركهما هم صادق است وليكن على البدل است بنابر اين لازم نيست كه فعل احدهما قيد در مباح يا اباحه باشد.  البته اگر اين گونه تصوير كنيم كه به عنوان احدهما على سبيل البدل ترخيص مى دهد در فعل احدهما هم همين عنوان معقول است كه عنوان انتزاعى است پس تبعيد مسافت لازم نيست و بگوئيد احدهما واجب است كه رجوع به وحدت امر است .  اشكال فنى بر تصوير محقق اصفهانى(رحمه الله) اين است كه اگر كسى قائل شد به مبناى ميرزاى نائينى(رحمه الله) و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) ـ كه وجوب، مجعول شرعى نيست و به حكم عقل است و مجعول شرعى فقط طلب است كه با عدم ترخيص شارع در ترك، عقل به وجوب حكم مى كند و با ترخيص در ترك حكم نمى كند و اين ترخيص و عدم ترخيص ربطى به مدلول امر ندارد ـ در اين صورت بايد ايشان اين حرف را قبول كند كه شارع مى تواند دو امر و دو طلب كند و ترخيص در ترك احدهما يا ترك مجموع بدهد يعنى يك وقت دو امر را جعل مى كند و در هر دو ترخيص در ترك مى دهد اين مى شود دو امر استحبابى و يك وقت در هيچ كدام ترخيص در ترك نمى دهد اين مى شود دو واجب تعيينى و يك وقت هم ترخيص در ترك احدهما يا ترك مجموعهما مى دهد و اين هم واجب تخييرى خواهد بود و لزومى ندارد به عنوان احدهما بدون ترخيص در ترك، يك امر كند .  بنابر اين طبق مسلك ايشان اين تصوير از براى وجوب تخييرى معقول خواهد بود و بى اشكال است هر چند لازمه اين تصوير مستحب بودن عدل ديگر واجب تخييرى پس از انجام عدل اول است كه التزام به آن تالى فاسدى در پى نخواهد داشت.  البته اين مطلب را در وجوب تخييرى مى شود گفت اما امر در استحبابى تخييرى بايد برگشت به امر واحد به احدهما و يا دو امر استحبابى مشروط كند مگر اين كه در مستحبات تخييرى قائل به استحباب جمع هم بشويم و براى آنها مراتب قائل شويم و على كل حال در اوامر وجوبى بنابر مسلك مذكور اين تصوير معقول است و اما بنابر مسلك صحيح كه وجوب فعل طلب است و مجعول شرعى است در اين صورت ترخيص در احدهما با طلب لزومى تنافى پيدا مى كند و طلب وجوبى براى هر دو با ترخيص در ترك احدهما يا مجموع تناقض خواهد داشت و قهرا بايد قيدى در آن امر لزومى ـ وجوب ـ اخذ شده باشد و نمى تواند دو طلب لزومى مطلق باشد يعنى يا بايد به يك امر واحد به احدهما باشد و يا دو وجوب مشروط باشد پس امر تخييرى طبق مسلك صحيح كه طلب لزومى و غير لزومى هر دو مجعول شارع است يا بايد به امر به احدهما ـ به نحو معناى اسمى يا حرفى ـ بر گردد يا دو امر باشند كه هر كدام مشروط به ترك ديگرى است و هر دو تصوير معقول است يعنى ثبوتاً هم تصويرى كه به يك امر بر مى گردد ـ به نحو امر به واحدهما به معناى اسمى و يا حرفى ـ معقول است و هم دو امر تعيينى مشروط معقول است حال در عالم اثبات كدام يك ثابت مى شود بايد به دليل نگاه شود كه ظاهر در كدام است از نظرملاكات هم ملاكات در دست مولاست و ممكن است جعل واجب تخييرى از جهت تضاد در تحصيل هر دو ملاك باشد و ممكن است از جهت مصلحت تسهيل باشد و ممكن است از جهت وجود مصلحت واحدى در جامع انتزاعى باشد كه البته تصوير تعدد امر با فرض تعدد ملاك بيشتر تناسب دارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (425)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 425  ـ   سه شنبه 1392/11/1**  بسم الله الرحمن الرحيم  واجب تخييرى دو تصوير داشت كه يكى از آن دو تصوير را به دو شق كرديم و نهايتاً سه نحو تصوير پيدا شد.  1 ـ يك وجوب به جامع به نحو انتزاعى كه به احدهما به معناى اسمى تعلق گرفته است.  2 ـ يك وجوب كه به معناى حرفى آن يعنى (هذا او ذاك) تعلق گرفته است.  3 ـ دو وجوب تعيينى مشروط به ترك ديگرى.  4 ـ يك تصوير چهارمى هم محقق عراقى(رحمه الله)دارد و قبل از اين كه به آن تصوير بپردازيم يك بحث ديگرى را مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله) در تصوير سوم ـ يعنى دو وجوب تعيينى مشروط ـ مطرح كرده اند كه مناسب است آن را ذكر كنيم .  قبلاً يك اشكال ثبوتى را كه توسط مرحوم ميرزا(رحمه الله)مطرح شده بود ذكر كرديم و اشكالى كه ايشان داشتند به اين نحو بود كه لازمه دو وجوب مشروط به نحوى كه ترك احدهما مستلزم عصيان نباشد، قبول شرط متاخر است و ايشان در ذيل آن اشكال ديگرى را هم ذكر كردند يعنى تعبيرى دارند كه از آن تعبير، اين اشكال استفاده مى شود كه فرضا شرط متاخر را هم معقول بدانيم يا به تعقب برگردانيم ولى آنچه كه شرط است چيست؟ مطلق عدم فعل ديگرى است؟ چه قبل از زمان امتثال ديگرى و چه مقرون با آن و يا خصوص عدم فعل سابق آن شرط باشد اگر عدم مطلق فعل ديگرى شرط باشد اعم از سابق و مقارن با آن در اين صورت اگر هر دو را با هم انجام دهد نبايد أمر هيچ كدام فعلى باشد چون شرط آن عدم فعل ديگرى بود كه ديگرى موجود است پس جائى كه هر دو را با هم انجام مى دهد اصلاً نبايد امرى فعلى شده باشد و امتثال كرده باشد چون امر ندارد امتثال هم نكرده است و با تحقق هر دو با هم هر دو امر را مرتفع نموده است و هيچ كدام فعلى نشده است با اين كه يقينا اگر هر دو را باهم انجام دهد هم داراى أمر بوده و هم امتثال شده است و از اين كه يكى را انجام دهد بدتر نيست پس اين نحو مشروط بودن، باطل است و اما اگر شرط را عدم فعل ديگرى قبل از زمان امتثال بگيريم يعنى آنچه كه رافع وجوب هريك است تحقق ديگرى قبل از زمان امتثال است كه اگر هر دو را مقرونا انجام داد امرش ساقط نمى شود پس در فعليت امر به هريك عدم سبق ديگرى شرط است.  در اين جا اشكال ديگرى وارد مى شود زيرا كه لازمه اش اين است كه اگر مكلف واجب تخييرى را تا آخر وقت امتثال واجب به تاخير انداخت در اين صورت هر دو، واجب مى شود و بايد آن دو واجب را جمع كند چون در زمان هاى سابق بر زمان امتثال، هيچ كدام از آن دو تا انجام نشده است پس عدم فعل ديگرى سابق بر زمان امتثال، هم نسبت به امر اول بوده و هم نسبت به امر دوم، يعنى واجب تخييرى به واجب تعيينى مبدل مى شود و جمع واجب مى شود با اين كه واجب تخييرى اين گونه نيست و تا آخرين لحظه تخييرى است و جمع واجب نيست و يكى كافى است .  حاصل اين كه لازمه دو امر مشروط، ـ كه اگر هر دو را انجام داد ـ اين است كه يا اصلا امتثال نشده باشد و يا اگر وجود سابق را رافع گرفتيد چنانچه هيچ يك را تا آخر وقت انجام نداد هر دو بر مكلف واجب باشد و هر دو اين ها خلاف واجب تخييرى است و نمى شود به آنها ملتزم شد پس دو وجوب مشروط محذور دارد .  پاسخ اين اشكال مثل اشكال تضادى است كه مرحوم اصفهانى(رحمه الله) مطرح كرد و اشكال در صيغه و قالب شرط در دو امر مشروط است و مى شود به قالبى بيان كرد كه هيچ كدام از اين دو محذور پيش نيايد يعنى شرط را عدم وجود سابق يا عدم مطلق وجود احدهما نگيريم بلكه بگوئيم شرط عدم انجام احدهما منفردا است چه قبل از زمان امتثال چه در زمان امتثال و عدمه منفردا در فرض انجام هر دو با هم محفوظ است چون هر دو را انجام داده و امتثال محقق مى شود و در آخر زمان هم اگر باشد هر يكى را منفرداً انجام بدهد امر ديگرى فعلى نيست چون فعله منفرداً و اين شرط عدم ديگرى منفردا در بحث واجب كفائى هم خواهد آمد ولى اشكالى در آن جا وارد است كه در اين جا نمى آيد و شرح آن خواهد آمد.  اما تصويرى كه مرحوم عراقى(رحمه الله)ذكر كرده اند اين است كه ايشان مى گويد بازگشت واجب تخييرى به أمر، به سد ابواب عدم از بعضى جهات است نه از جميع جهات يعنى وقتى يك چيزى واجب مى شود معنايش اين است كه ابواب عدمش را سد كن تا ايجاد شود حال اگر تعيينى بود أمر به سد جميع ابواب عدم آن است و بايد همه باب هاى ترك و عدم آن بسته شود تا ايجاد شود اما واجب تخييرى مى گويد بعض ابواب عدم سد كن يعنى نگفته باب عدمى را كه مقارن با فعل ديگرى است سد كن و تنها بايد عدم مقرون به عدم ديگرى را سد كند و اين فرق واجب تخييرى با واجب تعيينى است يعنى فرقش در كم و زيادى امر به سد باب عدم است واجب تعيينى، امر به سد كل ابواب عدم است و واجب تخييرى امر به سد بعض ابواب عدم است.  اين بيان ثبوتا معقول است كه شارع چنين جعلى را داشته باشد ولى اين به معناى ارجاع وجوب ـ كه طلب است ـ به حرمت و منع از ترك است كه قطعاً وجوب ثبوتاً همان طلب است و غير از منع و حرمت است يعنى طبق اين تصوير، مولا منع از ترك مى كند اما نه منع از مطلق ترك بلكه از ترك هر كدام مقرون به ترك ديگرى منع مى كند و اين ارجاع وجوب و طلب به حرمت و منع است و اين خلاف واقع بوده و باطل است زيرا كه ثبوتاً ما در باب اوامر طلب داريم كه غير از منع و حرمت نقيض آن است و در بحث ضد عام گذشت كه دو صفت و دو امر نفسانى موجود است يكى طلب و أمر و ديگرى زجر، نهى و مبغوضيت و بدون شك ما طلب تخييرى و حب تخييرى همانند طلب تعيينى داريم و اين تقسيم بندى در همان طلب و حب معقول است بدون ارجاع آن به بغض ، منع و حرمت.  دليل يا شاهد بر آن هم اين است كه اگر مكلف فعل يكى را انجام دهد مطلوب آمر است نه اين كه ممنوع وى را انجام نداده است چون كه ممكن است با فعل مباح ممنوع را انجام ندهد ولى آن مباح، مطلوب نيست ولى آيا واقعاً فعل واجب تخييرى اين گونه است كه قطعاً چنين است پس ثبوتاً اين تصوير صحيح نيست .  بعد از اين مطلب بحث در اين است كه آيا آن دو تصوير ثمره هم دارد و داراى آثارى هم هست يا نه؟ در اين جا شهيد صدر(رحمه الله)يك ثمره رانسبت به جريان اصل عملى در موارد شك ذكر مى كند و مى گويد تصوير دوم با هر دو شق تصوير اول در اجراى اصل عملى در موارد شك در تخييرى يا تعيينى بودن واجب تفاوت دارد و دو ثمره ديگر هم مى شود اضافه كرد كه مجموع سه ثمره مى شود.  **ثمره اول:** اين است كه در جائى كه ما شك كنيم كه آيا اين واجب، تعيينى است يا تخييرى مثلا امر به كفارات را شك كنيم تعيينى است و جمع لازم است يا تخييرى مثلا در بعضى از موارد افطار به حرام تشكيك شده است كه آيا كفاره جمع واجب است يا كفاره تخييرى، كه اين جا ثمره پيدا مى شود زيرا اگر واجب تخييرى را به دو وجوب تعيينى مشروط برگردانيم در اين صورت با فعل يكى از خصال شك در اصل تكليف به ديگرى مى شود چون وقتى يكى را انجام داديم شك داريم وجوب ديگرى فعلى شده است يا نه زيرا اگر تخييرى باشد امر به ديگرى فعلى نشده است چون وجود يكى رافع ديگرى شده و اگر تعيينى باشد آن هم فعلى است و اين شك در اصل تكليف است كه همه در آن قائل به جريان برائت هستند اما اگر وجوب را به جامع انتزاعى بزنيم چه به معناى اسمى و چه به معناى حرفى در اين صورت از موارد دوران بين تعيين و تخيير مى شود به اين معنا كه اگر آن جامع حقيقى بود از موارد شك در اقل و اكثر مى شد چون در اين صورت وجوب آن جامع طبيعى حقيقى معلوم است چه واجب تعيينى باشد و چه تخييرى و در اضافه وجوب قيد، شك است يعنى جامع حقيقى جنس است و خصوصيت كه فصل است يك خصوصيت اضافه بر آن جامع حقيقى است كه اگر آن خصوصيت هم امر داشته باشد امر تعيينى است يعنى جامع حقيقى على كل حال متعلق امر هست ولو امر ضمنى و شك در امر به قيد زائد است كه اين دوران بين اقل و اكثر در متعلق امر است اما اگر جامع انتزاعى شد جامع انتزاعى با امر به عنوان تفصيلى در هريك دو عنوان مباين با هم است ولو عنوان احدهما بر آن هم صادق است و اين دوران بين اقل و اكثر در متعلق امر نمى باشد بلكه دوران بين متباينين است كه از آن به دوران بين تعيين و تخيير تعبير مى شود زيرا آن جامع انتزاعى اگر واجب باشد در مقام صدق، امتثال و تحقق، اوسع و تخييرى است و اين جا تعيين و تخيير است اگر به احدها خورده مخير است و فرق بين دوران بين اقل و اكثر و دوران بين تعيين و تخيير در همين نكته است كه در صورت دوم متعلق امر با هم مباين هستند بله در صدق با هم صادقند و اين هم محقق آن است و لذا برخى از كسانى كه در اقل و اكثر ارتباطى برائت را جارى مى كنند در دوران امر بين تعيين و تخيير برائت را جارى نمى كنند چون به لحاظ متعلق امر انحلال و اقل و اكثر نيست بلكه متباينند گرچه به لحاظ صدق اقل و اكثرند و لذا احتياطى شده اند و لو از باب اين كه علم اجمالى دائر بين متباينين را علت تامه تنجيز مى دانند مانند صاحب كفايه(رحمه الله) ولى در اقل و اكثر ارتباطى برائت از وجوب زائد را جارى مى دانند چون انحلال حقيقى مى شود و يا به هر جهت ديگرى كه در بحث اقل و اكثر خواهد آمد پس بين دو معنا و تصوير در واجب تخييرى به لحاظ اصل عملى فرق وجود دارد.  بله، كسانى كه در تعيين و تخيير هم قائل به برائت هستند به جهت انحلال حكمى نه حقيقى چون برائت از وجوب تخييرى يعنى وجوب جامع انتزاعى اثر عملى ندارد و لذا اصل مومِّن در آن مجرى ندارد و در اين صورت برائت از تعيين جارى است بنابر مسلك اقتضاء و اين كه هر گاه در يك طرف علم اجمالى حتى اگر بين دو عنوان متباين با هم باشد برائت جارى شود انحلال حكمى شكل مى گيرد و بحث تفصيلى اين دو مسلك بعدا مى آيد و اين ثمره اى است كه ايشان بار مى كند.  حاصل اين كه اگر يك امر به جامع حقيقى باشد ـ تخيير عقلى ـ دوران امر بين اقل و اكثر مى شود و اگر به نحو جامع انتزاعى باشد دوران امر بين تعيين و تخيير مى شود و اگر دو امر تعيينى مشروط باشد شك در اصل تكليف مى شود و اين سه نحو شك از نظر جريان اصل برائت و عدم جريان آن طبق مسلكهاى مختلف باهم فرق مى كنند ـ همانگونه كه ذكر شد ـ البته چون ما در دوران بين تعيين و تخيير برائت از تعيين را هم جارى مى دانيم در هر سه فرض از نظر اصل عملى در موارد شك تخيير ثابت مى شود و اين ثمره شكل نمى گيرد ليكن بنابر مسلكهاى ديگر مانند مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) اين ثمره ثابت است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (426)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 426  ـ   يكشنبه  1392/11/6**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در واجب تخييرى بود و تصاويرى از واجب تخييرى بيان شد و بعد وارد اين شديم كه آيا اين بحث ثمره اى دارد يا خير و يكى از ثمرات آن گذشت و مى توان دو ثمره ديگر را هم ذكر كرد .  يكى اين كه اگر دو وجوب مشروط برداشت كرديم ، يعنى دو امر تعيينى، منتها هر يك مشروط به ترك ديگرى باشد يكى از ثمراتش بحث تعدد و وحدت عقاب است اگر واجب تخييرى يك امر به احدهما باشد اگر مكلف هر دو را ترك كرد يك امر را معصيت كرده و يك عقاب دارد اما اگر دو وجوب مشروط بود اگر از خارج علم داشتيم كه در اين ها يك غرض بيشتر نيست يا اگر دو غرض هست بينشان تضاد در تحصيل است و يكى على اى حال بر مولا فوت مى شود اين جا هم تعدد عقاب نداريم اما اگر اين را احراز نكرديم و احتمال داديم كه در آنها دو غرض موجود است و فعل هر كدام رافع اتصاف به فعل ديگرى به غرض است و نياز شارع را برطرف مى كند، از آنجا كه دو مخالفت كرده و نمى داند كه آيا مولى دو غرض دارد يا خير در اين جا چون دو خطاب فعلى است اين احتمال، منجز است و مؤمِّنى ندارد و برائت از تفويت ملاك دوم جارى نيست زيرا كه اصل برائت عقلى اشكال دارد و برائت شرعى هم جارى نيست چون تكليف مشكوك نيست و هر دو خطاب فعلى است و مومِّنى ندارد ولذا دو معصيت كرده است و دو عقاب دارد و اگر معصيت كردن دو خطاب فعلى آثار ديگرى هم داشت مثلا اصرار بر صغيره محسوب بشود و مرتكب آنها فاسق مى گردد، آن آثار هم بار است به خلاف جائى كه يك امر به احدهما باشد و اين هم يك ثمره بين اين دو تصوير است.  **ثمره سوم:**  اين ثمره در بحث اجتماع امر و نهى تصوير دارد زيرا در بحث اجتماع امر و نهى گفته مى شود كه اگر عنوان واجب غير از عنوان حرام باشد و دو عنوان داشته باشيم مثل غصب و صلات اجتماع جائز است يا از باب تعدد معنون و يا از باب كفايت تعدد عنوان براى عدم امتناع برخلاف جائى كه يك عنوان باشد مثل امر به صلات و نهى از صلات در حمام كه اينجا گفته مى شود اجتماع ضدين است و جائز نيست .  اما اگر دو عنوان بود و بر يك مصداق منطبق بود، اينجا برخى قائل به جوازند يا به خاطر اين كه تعدد عنوان كافى است يا به خاطر اين كه تعدد عنوان موجب تعدد معنون مى شود حال اگر واجب تخييرى برگشت كند به دو واجب مشروط هر كدام از اين عدل ها به عنوان خودش ماموربه مى شود و لذا اگر اطعامى حرام بود داخل در باب امتناع اجتماع امر و نهى مى شود مثل امر به صلات و نهى از صلات در حمام.  اما اگر واجب تخييرى يك امر به جامع باشد نه دو امر مشروط ـ همان طور كه صاحب كفايه(رحمه الله)مى گويد ـ كشف مى كنيم يك جامع طبيعى واحدى مامور به است كه غير از عنوان اطعام يا عتق و روزه است و جامع بين آنها است اين جا از باب تعدد عنوان مى شود و اجتماع جائز مى شود و اگر جامع احدهما واجب تخييرى باشد اگر تعدد عنوان را براى جواز كافى بدانيم حتى در مثل عناوين انتزاعى بازهم اجتماع ممكن مى شود و اما اگر كافى ندانيم و يا امر به (هذا او ذاك) خورده باشد باز هم اجتماع ممتنع است چون اگر چه دو عنوان است ولى در باب اجتماع خواهد آمد كه تعدد عنوان جائى مفيد است كه عنوان انتزاعى و مشير نباشد و مثل احدهما عناوين انتزاعى و مشير است كه معرف به همان عنوان واقعى است و بدين ترتيب بحث در مقام اول كه اصل واجب تخييرى بود به پايان مى رسد .  **مقام دوم:** در اين است كه آيا تخيير بين اقل و اكثر ممكن است يا خير مثل تخيير در تسبيحات اربعه در نماز كه گفته اند هم يك تسبيح مجزى است و هم سه تسبيح و در وضوء هم يك غَسله و هم دو غَسله جايز است و اين تخيير بين اقل و اكثر است و باعث اين بحث شده است زيرا كه گفته اند اگر اكثر را انجام داد آن هم جزء نماز مى شود و يا درباب وضو گفته اند يك غسله مجزى است و همچنين با دو غَسله نيز وضوء مجزى است و اين تخيير بين اقل و اكثر است.  **اشكال:** شبهه اى كه در اين جا مطرح است امتناع عقلى است و اين كه تخيير بين اقل و اكثر معقول نيست چون اكثر، يا تدريجى الحصول است و جزء زائد بعد از انجام اقل انجام مى گيرد كه در اين صورت تا اقل شكل گرفت امر تخييرى امتثال شده و ساقط مى شود و ديگر محال است زائد با صفت ماموربه واقع شود چون وقتى مى تواند مصداق واجب باشد كه وجوب باقى باشد و حال آنكه با امتثال اقل، وجوب ساقط شده است و لذا در خارج هيچ گاه زائد، واجب نمى باشد و اگر اكثر دفعى الحصول است مثلا اين كه با دو دست صدقه مى دهد باز هم اين جا ترك بيش از يك صدقه بدون بدل جائز بوده است و چيزى كه تركش بدون بدل جائز است به معناى عدم وجوب است بنابراين زائد چه تدريجى الحصول باشد و چه دفعى الحصول چون يجوز تركه لا الى البدل نمى تواند مصداق واجب باشد و اكثر ـ يعنى مجموع ـ واجب باشد بنابراين مى گويند ثبوتا تخيير بين اقل و اكثر به گونه اى كه هم ذات اقل واجب باشد و هم مجموع و اكثر، محال است و اين اشكال مستحكمى است و پاسخ نياز دارد.  **پاسخ:** در اين جا صاحب كفايه(رحمه الله) پاسخ مى دهد و دو عبارت دارد كه هر يك از اين دو عبارت را مى شود به يك جواب مستقل برگرداند گرچه اكثر، آنها را يك جواب گرفته اند ولى دو جواب قابل استفاده است يك جواب عام است و يك جواب خاص به بعضى از موارد اقل و اكثر است.  اما جواب عام ايشان اين است كه اگر اقل لابشرط از زياده شد اين اشكال وارد است يعنى اگر ذات اقل ماموربه باشد ذات اقل در ضمن اكثر هم هست و موجب سقوط مى شود و زائد يجوزتركه لا الى البدل است و واجب نمى شود ولى ما مى گوئيم ماموربه اقل بشرط لا از زياده است و اكثر هم بشرط زياده است و در اين صورت اقل در ضمن اكثر نيست و لذا كل اكثر مصداق ماموربه مى شود و هر دو اشكال عقلى ذكر شده دفع مى شود .  **اشكال:** بر اين تعبير اشكال شده است كه اگر اقل را به شرط لا گرفتيد اين نكته در حقيقت تخيير بين متباينين است و تخيير بين اقل و اكثر نيست.  **پاسخ:** بعيد است كه اين اشكال مورد توجه صاحب كفايه(رحمه الله) نباشد و ايشان خواسته موارد موجود در فقه را توجيه كند و بگويد ما آنها را به اين بر مى گردانيم كه اگر اقل را به تنهائى و به شرط لا گرفتيم يك عدل واجب تخييرى خواهد بود و ديگر اشكال عقلى دفع مى شود و اصلا اين مقصود ايشان است و اين اشكال به ايشان وارد نيست زيرا اين كه بشرط لا و بشرط شى با هم در يك مصداق جمع نمى شوند در عبارت ايشان آمده است.  در اين جا دو اشكال ديگرى را شهيد صدر(رحمه الله) مطرح كرده است و هر دو را هم پاسخ داده است.  **اشكال اول :** اين اشكال ـ كه مهم همين است ـ اين است كه برگرداندن تخيير بين اقل و اكثر به (اقل بشرط لا از زياده و اقل بشرط زياده) مستلزم آن است كه مامور به مركب باشد و امر ضمنى به ذات تسبيحه و امر ضمنى ديگر به جامع يكى بودن يا بيشتر يعنى امر ضمنى دوم به جامع بين قيد بشرط لا از زياده و شرط زياده تعلق گرفته باشد و اين لغو محض است زيرا كه با تحقق ذات تسبيحه ديگر تحقق جامع بشرط لا از زياده و يا زياده، قهرى و ضرورى مى باشد زيرا كه اين دو قيد، نقيضين مى باشند كه ارتفاع هر دو مانند اجتماع آنها محال است و احدهما ضرورى التحقق است پس امر ضمنى مذكور لغو محض است بنابراين هر چند اقل بشرط لا و اكثر بالدقه متباينين مى باشند وليكن امر به احدهما به نحو واجب تخييرى مستلزم لغويت در متعلق اين امر تخييرى به لحاظ امر ضمنى به قيد موجود در آن است. سپس ايشان از اين اشكال دو پاسخ مى دهند.  **پاسخ اول:** اين كه اگر اكثر مقيد به زياده خاصى باشد مثل يك تسبيحه و سه تسبيحه اشكال دفع مى شود چون آن چه ماموربه است نقيضين نيستند كه احدهما ضرورى باشد بلكه ضدينى هستند كه ثالث دارند و هر دو ممكن است مرتفع باشد مانند اين كه دو تسبيحه اى انجام دهد و مولا امر مى كند كه يا يكى را و يا سه تا را انجام دهد و اين جواب اول است كه در اين موارد پاسخ صاحب كفايه(رحمه الله)درست است.  **پاسخ دوم:**  جواب دوم اين است كه اين اشكال لزوم لغويت در امر ضمنى در صورتى است كه امر تخييرى را امر واحد به احدهما برگردانيم اما اگر امر تخييرى را به دو امر تعيينى مشروط بر گردانيم يعنى امر به اقل مشروط به ترك اكثر و امر به اكثر مشروط به ترك اقل  در اين جا دو امر تعيينى داريم كه هر دو معقول و ممكن است و هيچ يك امر به ضرروى الحصول و تحصيل حاصل نيست و امر به اقل مشروط به ترك اكثر معقول است زيرا ممكن است كسى اكثر را انجام ندهد و مولى به او مى گويد  لااقل، اقل را انجام بده و امر به اكثر مشروط به ترك اقل هم معقول و محرك است زيرا كه ممكن است كسى اقل را به تنهائى انجام ندهد و اين دو امر مشروط به دو فعلى است كه با هم در يك مصداق جمع نمى شوند و ارتفاع هر دو ممكن است و اين معقول است و اشكالى ندارد و طبق اين تصوير در واجب تخييرى، تخيير بين اقل به شرط لا و اقل به شرط مطلق زياده هم درست مى شود چون ديگر يك امر به جامع بين فعل زياده و ترك زياده هم نشده است بلكه به هر كدام از اين دو حصه امر تعيينى مشروط شده است و مكلف مى تواند هر دو حصه را ترك كند و اين محذورى ندارد.  پس **اولاً:** تصوير اول در جائى كه شق ثالث دارد قابل قبول است مثل تسبيحات و غسلات چون سه غسله حرام است و **ثانياً:** طبق تصوير صاحب كفايه(رحمه الله) از واجب تخييرى ـ كه واجب تخييرى را به دو واجب تعيينى مشروط بر مى گرداند ـ در مطلق زياده هم تخيير جائز است .  **پاسخ سوم :** ما نيز قبلاً جواب سومى را مطرح كرديم كه اين تخيير مطلقا معقول است و اين كه مى گوئيم امر ضمنى لغو است پاسخش اين است كه در دفع لغويت امر ضمنى همين كافى است كه مكلف بتواند اكثر را امتثال واجب قرار داده و به قصد قربت انجام دهد يعنى مكلفى كه مى خواهد زياده را به عنوان واجب و به قصد امتثال بياورد قادر بر آن خواهد بود و اين مقدار براى دفع لغويت در اوامر ضمنى در مواردى كه واقعاً غرض با اكثر بما هو اكثر انجام مى گيرد كافى است و اين امر ضمنى مثل امر استقلالى به احد النقيضين لغو نيست پس هم تصوير اول معقول است و هم تصوير دوم كه دو امر تعيينى مشروط به اقل و اكثر مى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (427)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 427  ـ   دوشنبه 1392/11/7**  بسم الله الرحمن الرحيم    بحث در تخيير بين اقل و اكثر است كه گفتيم صاحب كفايه(رحمه الله)(1) عبارتى را ذكر كرده است كه از آن دو جواب استفاده مى شود ايشان مى گويد ممكن است در جائى اكثر بماهو اكثر موثر در غرض باشد و اقلى كه در ضمن اوست موثر نيست و بعد هم مثالى مى زند به خط بلند كه گفتيم مى شود اين را به دو وجه برگرداند يكى اين كه اقل به شرط لا و اقل بشرط شى مؤثر و واجب باشند و اين وجه اول بود كه گفته شده بالدقه به متباينين برگشت مى كند و اشكالى ندارد و ايشان هم به اين نكته نظر دارد و مى خواهد مواردى كه در شرع آمده است را توجيه نمايد و دو اشكال ديگرى در اين جا بود كه ديروز يكى از آنها با جوابش گذشت.  **اشكال دوم:**  كه اين اشكال به لحاظ بحث غرض است كه اين كه مى گوئيد اكثر بماهو اكثر موثر در غرض است طبق مبانى شما كه غرض معلول و اثر است و امتثال علت و موثر است خلاف قاعده واحد است كه در همه جا مطرح مى كنيد زيرا كه اين جا مولا يك غرض دارد كه گاهى با اقل به شرط لا حاصل مى شود و يك وقت با اقل بشرط زياده و اكثر حاصل مى شود و اين صدور واحد از كثير است و معنايش اين است كه يك اثر دو علت داشته باشد و اثر واحدى از دو موثر متباين حاصل مى شود و اين خلاف قاعده واحد است بلكه مى شود در اين جا نكته اى هم اضافه گفت و آن اين كه معنايش اين است كه دو قيد بشرط لا و بشرط شىء موثر در يك اثر هستند با اين كه نقيضين مى باشند چون عدم الزياده و زياده نقيضين هستند و اين تاثير نقيضين در اثر واحد است و چه طور مى شود كه نقيضين جزء العله براى يك اثر باشند و اين حاصل اشكال دومى است كه به لحاظ غرض وارد شده است اين اشكال هم جواب هاى متعددى دارد كه:  **اولاً:** اگر اين مطلب را به تخيير شرعى برگردانيم و دو امر مشروط باشد مى توان گفت دو غرض است و چه كسى گفته كه يك غرض است.  **ثانياً:** ممكن است دو غرض باشد كه يكيش براى مولا كافى است و يا متضاد هستند و يا مصلحت در تسهيل است ولذا به احدهما امر مى كند.  **ثالثاً:** بيان ديگر هم گفته شده است كه شايد آنچه كه موثر است علت واحد و غرض واحد است ولى اين يك غرض جائى كه شق ثالث در كار باشد مثل تخيير بين يك تسبيحه و سه تسبيحه غرض، از همان ذات اقل حاصل مى شود ولى تسبيحه دوم مانع حصول آن غرض است ولذا يا بايد يك تسبيحه انجام دهد يا اگر زياده آورد بايد سه تسبيحه بياورد پس غرض و علت آن واحد است ولى در شق ثالث مانع موجود است و اين در جائى است كه اكثر خاص باشد .  **رابعاً:** جواب ديگر هم اين است كه اصل اين سنخ اشكال درست نيست و ما چه مى دانيم غرض شارع چيست؟ و آيا مشمول قاعده واحد هست يا خير بنابر اين تخيير بين اقل بشرط لا و اكثر معقول است و نه اشكال اول ـ تحصيل حاصل و لغويت نسبت به امر ضمنى ـ وارد است كه اشكالى اصولى است و نه اشكال قاعده **(الواحد لايصدر الا من واحد)** به لحاظ غرض از واجب تخييرى كه اشكال فلسفى است وارد است و اين وجه اول قابل قبول است هر چند بالدقه به تخيير بين متباينين برگشت مى كند و گفتيم اين تصوير درست است حتى اگر بشرط لا و اكثر شق ثالثى هم نداشته باشد بله اگر ذات اقل بدون بشرط لا بخواهد عدل مامور باشد اشكال پيش مى آيد چون مستلزم سقوط وجوب و امر قبل از انجام زياده است و ديگر زائد ماموربه و واجب و امتثال نخواهد بود .  **جواب دوم صاحب كفايه**(رحمه الله) از تمثيلى كه در ضمن كلام ايشان آمده است استفاده مى شود كه مى گويد مثل رسم خط طويل و قصير است و مثال مى زند به مواردى كه اكثر يك فرد و يك مصداق از آن عنوان باشد مثل خط دراز و خط كوتاه و خط دراز دو خط نيست بلكه يك خط است و اين گونه است كه هر مقدارى از آن يك فرد از خط باشد و درست است كه اكثر از خط قليل است ولى مثل دو تسبيحه نيست  كه دو فرد است بلكه يك فرد و يك مصداق خط است.  ايشان اين مثال را مى زند و مى فرمايد كه تخيير بين اقل و اكثر را بر مى گردانيم به صورتى كه اكثر يك فردى از ماموربه است كه موثر و محقق آن غرض است پس كل اكثر مصداق واجب و محقق غرض مى شود و در حقيقت اين جواب دوم مى خواهد بگويد جاهايى كه اكثر يك فردى مستقل از طبيعت است و دو مصداق نيست در اين جاها تخيير عقلى درست است و ديگربه اخذ قيد بشرط لا و بشرط شى نياز نيست  چون كل اكثر يك فرد از طبعيت است كه امتثال است و غرض مولا را حاصل مى كند بلكه صاحب كفايه(رحمه الله)مى خواهد از اين جواب دوم در مطلق موارد ديگر هم استفاده كند كه بعدا مى آيد و اين جواب در موارد كم متصل روشن است و نكته اش اين است كه در جائى كه اكثر، يك فرد است ـ مثل يك خط طويل يا يك ليوان آب كه يك فرد است و استكان آب هم يك فرد است ـ تخيير ميان افراد عقلى است.  مرحوم اصفهانى(رحمه الله)(2) در اينجا ضمن توضيحى مى فرمايند اين جواب مبتنى است بر اين كه ما در اين موارد قائل به چه نوع تشكيك شويم ايشان مى گويد در اين جا دو مبنى وجود دارد در اين كه فرق خط طويل و قصير در چيست اين زياده خط و طول و قصر خط آيا از عوارض است يا مابه التفاوت عين مابه الاشتراك ـ كه خط است ـ مى باشد و خطيتش بيشتر است و مثل انسان عالم و عادل نيست كه فرق هر كدام در يك صفت خارج از انسانيت آنها است پس اين جا مابه الاختلاف  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. كفاية الاصول، ص142.  2. نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج2، ص247.  از خود خط است و كأنّ اين خط دو مرتبه دارد; مرتبه ضعيفه و مرتبه شديده و اين دو مرتبه بودن كه معناى تشكيك هم همين است بايد ديد تشكيك آن در چيست؟ آيا در ماهيت خط است يا در سعه وجودى آن، اگر تشكيك را در ماهيت گرفتيم و گفتيم اين دو مرتبه و دو ماهيت است مثل دو نوع از يك جنس باز اشكال بر مى گردد كه ماهيت كه دو تا شد نمى شود هر دو يك غرض را ايجاد كند و تخيير عقلى در آنها معقول نيست زيرا كه خلاف قاعده الواحد است وليكن تخيير شرعى معقول است كه دو امر مشروط به دو غرض باشد و لذا اگر قائل به تشكيك ماهوى شديم بايد قائل به تخيير شرعى شويم در حالى كه ظاهر مرحوم آخوند(رحمه الله) اين است كه مى خواهد تخيير عقلى درست كند و اما اگر تشكيك را در وجود قائل شديم ـ كه مختار آنها هم همين است ـ و گفتيم ماهيت اين ها يكى است و شدت و ضعف مربوط به حد و سعه وضيق وجودى آنها است و ماهيت را دو تا نمى كند  و مثل عوارض و فصول نيست و همان ماهيت خط است وجودش سعه وضيق پيدا كرده و تشكيك در وجود است  در اين صورت ماهيت واحد است و مى شود غرض واحدى از هر دو فرد صادر شود و يك اثر واحد از واحد بالنوع حاصل شده است و اشكالى ندارد و اين جا تخيير عقلى معقول است پس مطلب ايشان قابل قبول است كه اگر قائل به تشكيك در وجود شديم برگشت اين ها به تخيير عقلى است .  **نقد مطلب فوق :** عرض ما اين است كه **اولاً:** اين بيان ايشان و همچنين مبتنى كردن تخيير عقلى بر مباحث فلسفى درست نيست و ما مى گوئيم حتى اگر در فلسفه قائل شديم اين ها دو ماهيت هستند ولى در عرف وقتى شارع مى گويد خط بكش و يا صدقه بده و يا آب بياور تخيير ميان مصاديق و أفراد كم و زياد آن عقلى است چون عنوانى كه متعلق امر است يك مصداقش در خارج شكل مى گيرد يعنى امر به صرف وجود و يا ايجاد يك مصداق تعلق گرفته است و اين هم يك مصداق آن است پس عرفا اين جا يك ماموربه بيشتر ندارد و الا ديگر واجب تخييرى عقلى نخواهيم داشت بنابراين در خطابات و اوامر به طبايع اين حرف قابل قبول نيست و اين ها همه اش تخيير عقلى است چه از نظر فلسفى و دقى تشكيك در ماهيت باشد و چه در وجود پس مبتنى كردن اين بحث بر آن مبانى غلط است.  **ثانياً:**  هيچ يك از آن دو اشكال ايراد شده بر وجه اول در اينجا وارد نيست.  اما اشكال فلسفى لزوم تعدد غرض وارد نيست زيرا كه مضافاً به جوابهايى كه در وجه اول داده شد ممكن است شارع در اينجا يك غرض در همان جامع داشته باشد كه تحققش به ايجاد يك فرد است لهذا به آن امر مى كند به نحو تخيير عقلى زيرا كه يك فرد على كل حال لازم است پس اشكال لزوم تعدد غرض و صدور واحد از كثير در اين جا جا ندارد .  اما اشكال اصولى كه در اين جا ذات خط در هر دو هست ليكن فرقش در حدش است و مولا، ضمناً به احدالحدين امر كرده است و امر به احدالحدين لغو است همانند امر ضمنى به بشرط لا و بشرط شى چون بالاخره بعد از شروع در خط احدالحدين واقع مى شود اين اشكال هم در اينجا وارد نيست و اساساً موضوع ندارد هر چند شهيد صدر(رحمه الله)همان جوابهاى گذشته در وجه اول را در اين جا ذكر كرده است در حالى كه اين جا نيازى به آن ها نيست چون در اين جا امر به صرف الوجود طبيعت شده است كه با هر فردى ايجاد مى شود و يك متعلق امر بيشتر نداريم اما در آن جا متعلق امر مركب بود از امر ضمنى به ذات تسبيحه و امر به شرط لا بودن از زياده و يا با زياده لهذا در آنجا مى شود آن حرف را زد كه امر ضمنى دوم لغو است چون پس از انجام تسبيحه اول يا قيد را انجام مى دهد و يا انجام نمى دهد و احدهما ضرورى است ولى اين جا اين گونه نيست و بيش از امر به طبيعت قيد ديگرى در متعلق اخذ نشده است و دو حد ذكر شده مربوط به مرحله وجود و تحقق فرد طبيعت در خارج است كه قهراً ايجادش با ايجاد فرد است و هر فردى يك فرد و صرف الوجود است و دو مصداق نيست. پس نكته اى كه مرحوم آخوند(رحمه الله)بر روى آن تأكيد كرده است كه اگر اكثر، يك فرد باشد همين وحدت فرد بودن نسبت به طبعيت كه به ايجاد آن امر شده است موجب امكان تخيير عقلى مى شود و ديگر امر به مركب يا مقيد نداريم و امر ضمنى اى در كار نيست تا بگوئيم اين امر ضمنى به قيد لغو است البته شهيد صدر(رحمه الله)در اينجا هم فرض تخيير شرعى به نحو دو أمر و يا فرض وجود شق ثالث را كرده است و آن جايى كه زمان قيد واجب باشد كه اگر امتداد كشيدن خط تا بعد از زمان واجب باشد شق ثالث خواهد بود كه غير از مامور به است پس امر ضمنى به احدالحدين مقيد به آن زمان لغو نخواهد بود ليكن ما نيازى به اين دو جواب نداريم بلكه همان يك امر به طبيعت واحده به نحو تخيير عقلى مقصود است كه معقول و بى اشكال است و ظاهراً صاحب كفايه(رحمه الله) اين تخيير عقلى را در خط و كم متصل مسلم گرفته است و گفته همان طور كه اگر امر به خط شود خط طويل يك فرد است و امتثال است از اين مطلب در موارد اقل و اكثر وجودى مثل يك تسبيحه و بيشتر هم مى توان استفاده كنيم و مورد جواب دوم صاحب كفايه(رحمه الله)كه خط و كم متصل نيست بلكه اعم است بله در كم متصل روشن است و اين ها تخيير عقلى است و ايشان مى خواهد موارده مثل تسبيحه واحده و بيش از يك تسبيحه را به اين برگرداند و اين را توسعه بدهد و درست است يعنى مى شود اين ها را بشرط شى و بشرط لا گرفت و مى شود اين گونه گفت كه در شرع عناوينى اخذ شده است كه يك مصداقش اقل است و مصداق ديگرش اكثر نه بيشتر و اين جواب دوم ديگرى است اما آن عنوان چيست؟ ايشان اين مطلب را بيان نكرده ولى ما در بحث اجزا گفتيم كه مى شود يك عنوان تصوير كرد مثل مجموع الذكر و التسبيح لله كه اقل و اكثر هر كدام يك فرد است از مجموع التسبيح لله است و بر اكثر صادق است بماهو اكثر و مثل خط طويل و قصير است و اين تخيير عقلى مى شود و اين مطلب مى شود جواب دوم و حرف درستى است البته استظهار هريك از دو جواب مربوط به دليل امر تخييرى در مقام اثبات است بنابر اين تخيير بين اقل و اكثر به يكى از اين دو نحو امكان پذير است و امتناع و اشكالى ندارد كه هم مى تواند به نحو تخيير عقلى باشد و هم به نحو تخيير شرعى . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (428)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 428  ـ   سه شنبه  1382/11/08**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث بعد در مورد واجب كفائى است; در واجب كفائى شبيه واجب تخييرى بحث شده است و واجب كفائى واجبى است كه با فعل يك نفر آن واجب از ديگران ساقط مى شود مثل غسل ميت و نماز ميت و دفن ميت و واجباتى از اين قبيل كه در شريعت هم زياد هستند كه اگر هيچ كس انجام نداد همه معاقبند ولى اگر يكى انجام داد از ديگران ساقط مى شود لهذا سوال شده است كه ثبوتاً تصوير اين وجوب چه گونه است كه اگر يكى آن را انجام داد از ديگران ساقط مى شود و از طرفى هم مى گوئيد بر او هم واجب بوده است در اين جا هم تصويرات مختلفى ذكر شده است و چون وجوب كفائى كمى پيچيده تر از واجب تخييرى است تصويرهاى بيشترى در اين جاهست كه مى شود آنها را به چهارتصوير اصلى دسته بندى كرد.  **تصوير اول:** دسته اول از اين تصويرها اين است كه كسى ادعا كند كه وجوب كفائى مثل وجوب عينى متعلق به همه مكلفين به نحو انحلالى است و همانطور كه در واجب عينى هر مكلفى تكليف خود را دارد و وجوب به نحو انحلالى به همه مكلفين تعلق مى گيرد در واجب كفايى نيز چنين است تحت اين دسته تصويرات متعددى هست كه خواهد آمد و مشهور هم يكى از همين تصويرات يعنى تعدد وجوب به عدد مكلفين است.  **تصوير دوم:** اين است كه وجوب كفائى متعلق به مجموع مكلفين است به نحوى كه يك تكليف است و يك موضوع دارد و آن هم مجموع المكلفين مى باشند.  **تصوير سوم:** اين است كه وجوب كفايى را يك وجوب مى داند كه به نحو وجوب واحد بر عنوان احد المكلفين ثابت مى شود.  **تصوير چهارم:** آن است كه مولا در واجب كفائى فقط متعلق را لحاظ مى كند و من عليه الوجوب را لحاظ نمى كند مثلاً مى گويد (يجب غسل الميت) البته روشن است كه وجوب كفائى سه خصوصيت دارد و تصويرى كه مى پذيريم بايد در آن، اين سه مشخصه وجوب كفائى محفوظ باشد.  1 ـ يكى اين كه اگر يكى از مكلفين آن را انجام داد از ديگران ساقط است و الا آن واجب، عينى است نه كفائى.  2 ـ اگر همه ترك كردند همه معاقب مى شوند و الا اگر يك نفر خاص معاقب باشد اين واجب، مى شود واجب عينى بر خصوص آن مكلف .  3 ـ سوم اين كه اگر چند نفر با هم ديگر آن واجب را انجام دادند همه آنها امتثال محسوب مى شود و اين گونه نيست كه يكى امتثال باشد و ديگرى نباشد چه فعل قابل تكرار باشد مانند نماز بر ميت و چه قابل تكرار نباشد مانند دفن ميت كه اگر دفعتا چند نفر با هم انجام دهند همه آنها امتثال كرده اند .  تصوير اول كه وجوب كفائى را مثل وجوب عينى و اوامر متعدد انحلالى به عدد مكلفين مى داند چنانچه اين وجوب انحلالى مطلق باشد يعنى هم موضوع و هم متعلق آن فعل هر مكلفى باشد اين وجوب عينى مى شود و اين خلف غرض است  پس لازم است اصحاب اين مسلك قيدى را اخذ كنند يعنى بايد  بر اين وجوبات متعدد تقييدى بزنند و در اين كه اين قيد چيست و چگونه است تا وجوب عينى محسوب نشود و كفائى شود اقوال متعدّى است كه مشتركند در اين كه وجوب ها متعدد هستند ولى در كيفيت اخذ اين قيد اختلاف پيدا كرده اند و در اين دسته اول مى توان 4 قول يا تصوير ذكر كرد.  **1)** اولين تصويرى است كه برخى از متاخرين قائل شده اند و در بعضى از تقريرات آمده است و شهيد صدر(رحمه الله)(1)آن را انتخاب كرده و تقويت نموده است اين است كه ما وجوب را قيد نمى زنيم و در آن تصرف نمى كنيم بلكه در واجب تصرف مى كنيم يعنى هر مكلفى يك تكليف مستقل دارد ولى واجب، فعل مستقل از فعل ديگر نيست بلكه واجب، جامع بين فعل خودش و فعل ديگرى است و در حقيقت مولا در خارج تحقق اين نتيجه را بر عهده تك تك مكلفين قرار داده است كه قهراً متعلق وجوب، جامع بين فعل خودش و فعل ديگرى مى شود و اين جامع را بر همه آنها واجب كرده است.  ممكن است كسى در اينجا بگويد فعل غير، اختيارى و مقدور نيست ولى  قبلا گفتيم جامع بين فعل من و فعل ديگرى اختيارى و مقدور است و در اختيارى بودن جامع همين كافى است كه يك فرد از آن اختيارى باشد چون در مقدوريت جامع به نحو صرف الوجود لازم نيست مطلق الوجود و همه افراد آن مقدور باشد.  در اين تصوير هر  سه خصوصيت محفوظ است يعنى اگر ديگرى انجام داد صرف الوجود حاصل شده است و از همه ساقط مى شود چون بعد از تحقق متعلق وجوب ديگر وجوب فعلى نيست و اگر دو نفر يا بيشتر با هم انجام دهند صرف الوجود با فعل آنها انجام شده و امتثال شده است و جايى هم كه همه ترك كنند همه عصيان كرده اند چون گرچه يك غرض بيشتر نبوده كه تفويت شده است لكن چون انجام آن بر عهده همه بوده است عقاب تفويت آن بر همه آنها خواهد بود.  پس اين وجه قابل قبول است كه مولا بيايد وجوب را اين گونه قرار دهد كه بر همه جامع بين فعل او و فعل ديگرى واجب باشد و ارتكاز و وجدان عقلائى هم قبول مى كند كه مولى جائى كه غرضش در تحقق نتيجه است نه در فعل تك تك مكلفين ـ چه فعل قابل تكرار باشد مثل نماز ميت و چه قابل تكرار نباشد ـ مى تواند واجب را به نحو فوق الذكر جعل كند .  **2)** تصوير دوم در اين دسته اول شبيه تصوير صاحب كفايه(رحمه الله) در واجب تخييرى است(2) كه قيد را شرط در وجوب بگيريم و بگوئيم نماز ميت من بر من واجب است و نماز ميت شما بر شما واجب است ولى هر وجوب را قيد بزنيم و بگوئيم اين وجوب مطلق نيست و مشروط است به ترك ديگران يعنى واجب و متعلق وجوب كفايى مانند وجوب عينى، فعل هر مكلف است ولى وجوب آن بر هر مكلف به صورت مطلق نيست بلكه مشروط به اين است كه ديگرى انجام ندهد و اگر ديگرى انجام داد از ديگران ساقط است و اين تصوير هم تكاليف واوامر كفايى متعدد خواهد بود مانند واجبات تخيرى مشروط .  **3)** تصوير سوم هم استفاده از تصوير مرحوم اصفهانى(رحمه الله) در واجب تخييرى است(3) كه همه مكلفند و هر كس وجوب و فعل خودش را دارد و واجب هم فعل خود او است ـ مانند واجب عينى ـ ولى در اين جا ترخيص در ترك به جهت مصلحت تسهيل يا غيره داده شده است به اين نحو كه اگر يكى انجام داد بقيه مرخص در ترك هستند.  4) تصوير چهارم هم همان تصوير محقق عراقى(رحمه الله) است(4) كه امر را به سد باب عدم بر مى گرداند و اين جا هم مى گويد سد باب عدم از غير ناحيه فعل ديگرى  واجب است يعنى ترك مقرون به ترك ديگران جايز نيست.  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص424.  2. كفاية الاصول، ص140.  3. نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج2، ص269.  4. نهاية الافكار ، ج2، ص368. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (429)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 429  ـ   سه شنبه  1392/11/15**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در واجب كفائى بود و عرض شد اقوال در واجب كفائى را مى توان به دو دسته تقسيم كرد دسته اول اقوالى كه واجب كفائى را مانند واجب عينى به عدد مكلفين متعدد و منحل بر مى گرداند و دسته دوم اقوالى كه واجب كفائى را به يك  امر بر مى گرداند در دسته اول مى توان چهار قول را تصوير كرد و در دسته دوم سه قول، كه در مجموع هفت قول يا احتمال ، تصوير مى شود كه چهار قول دسته اول گذشت و گفتيم اين در حقيقت چهار تصويرى است كه در واجب تخييرى نيز تصوير و در اين جا هم قابل تصوير است.  قول اول اين است كه واجب كفائى به وجوبات متعدد به عدد مكلفين برگشت مى كند ولى متعلق فعل نتيجه و تحقق فعل در خارج از هر كسى كه سر بزند مى باشد يعنى جامع بين فعل هر كسى و فعل ديگرى بر همه واجب است بايد غسلى بر ميت داده شود و اين نتيجه ماموربه است كه اگر يكى انجام داد آن نتيجه حاصل و امتثال شده و امر از ديگران ساقط مى شود و اگر هيچ كدام انجام ندهد همه مخالفت كرده اند چون تحقق آن نتيجه و جامع بر دوش همه قرار داده شده است، اين يك تصويرى بود كه عرض كرديم برخى از بزرگان مثل مرحوم آقاى بروجردى(رحمه الله) در تقريرات بحثشان اختيار كرده اند و شهيد صدر(رحمه الله)نيز مى گويد اين اقوى است.  و قول يا تصوير دوم شبيه تصوير دوم در واجب تخييرى بود كه در آنجا دو وجوب تعيينى هر يك مشروط به ترك ديگرى مى بود و در اين جا دو وجوب عينى مشروط مى باشد كه هريك مشروط به ترك ديگران است و هر مكلفى يك وجوب مخصوص به خود را دارد و متعلق وجوب هم فعل خودش است نه جامع بين فعل او و فعل ديگرى و نماز ميت خواندن خودش بر او واجب است و دفن ميت كردن خودش بر او واجب است ولى اين وجوب مطلق نيست بلكه مشروط به ترك ديگران است و اگر ديگرى انجام داد بر او واجب نيست .  قول و يا تصوير سوم شبيه تصوير مرحوم شيخ اصفهانى(رحمه الله) در واجب تخييرى است كه وجوبات عينى متعدد و مستقل به عدد مكلفين است ولى  مولا به هر كس ترخيص در ترك در صورت فعل ديگرى داده است يعنى مولى دو حكم دارد يكى وجوب فعلى بر هر مكلف و ديگرى آنكه هر كدام از مكلفين انجام داد در اين حالت مولا به ديگرى ترخيص در ترك داده است به جهت تسهيل و يا جهات ديگر بر خلاف واجب عينى كه اگر يكى انجام داد به ديگرى ترخيص در ترك نداده است و اين هم يك تصوير سوم است كه شبيه تصوير مرحوم اصفهانى(رحمه الله)در واجب تخييرى مى باشد.  تصوير يا قول چهارم هم شبيه تصوير چهارم محقق عراقى(رحمه الله) در واجب تخييرى است كه مولا سد ابواب عدم را بر هر يك  از مكلفين واجب كرده است منتها عدمى كه مقرون به ترك ديگرى است ولى اگر ديگرى انجام داد ديگر سد باب عدم بر اولى واجب نيست يعنى خصوص ترك مقرون به فعل ديگرى را جايز كرده است نه مطلق ترك را .  اين چهار تصوير گذشت و عرض شد كه اينها در دسته اول داخل هستند كه اوامر كفائى را اوامر متعددى به عدد مكلفين مى كند و در مقابل دسته دوم كه يك امر قائل است نيز سه قول دارد امر واحد بر مجموع مكلفين و امر واحد بر جامع و صرف وجود مكلف و امر به فعل بدون تعلق آن به مكلف كه مجموع دو دسته، هفت تصوير يا قول مى شود و بايد ديد اين ها كدام يك قابل قبول است و كدام قابل قبول نيست.  اما تصوير اول در دسته اول كه شهيد صدر(رحمه الله) هم آن را تقويت مى كند و مى گويد معقول است كه شارع تك تك مكلفين را مستقلاً امر كند ولى واجب نتيجه است و صدور فعل به نحو مبنى للمفعول باشد يا به تعبير ديگر جامع بين فعل هر مكلف و فعل ديگرى واجب است كه اين جامع هم مقدور و اختيارى است چون يك شقش كه فعل آن مكلف است مقدور و اختيارى مى باشد و يقيناً اين تصوير ثبوتاً اشكالى ندارد ولى ممكن است گفته شود خلاف ظاهر خطابات است چون در بحث تعبدى و توصلى گفته شد كه ظاهر امر موجه به مكلفين اين است كه متعلق امر يعنى فعل مامور به، به مكلف هم اضافه شده است يعنى وقتى مى گويد (صلوا) صلاة هر مكلفى مامور به او است و حصه اى از فعل كه منتسب به او است متعلق امر است يعنى انتساب متعلق و صدورش از مكلف هم ماموربه است لذا گفته شده اگر ديگرى واجب را انجام داد از من ساقط نمى شود مگر دليلى بر آن قائم شود پس ظاهر خطابات متعدد به عدد مكلفين اين است كه نسبت به هر مكلف فعل خودش ماموربه اوست و فعل ديگرى مجزى نيست تا دليل خاص نباشد و اين ظهور حجت است و قبلاً اين استظهار در خطابات پذيرفته شده است لهذا تصوير اول خلاف ظاهر خطابات خواهد بود.  وليكن اين ظهور در ادله و خطابات واجبات كفائى نيست يعنى در غير جاهايى هست كه فعل قابل تكرار نيست مانند قتل يا دفن كه نفس عدم قابليت تكرار آن فعل در جايى كه خطاب شارع بر همه باشد و بگويد (ادفنوا موتاكم) مانع ظهور مذكور است و يا اگر هم قابل تكرار است مثل (صلوا على موتاكم) چون كه قرينه است كه بر همه آنها واجب نيست خود اين قرينه مى شود كه مقصود تحقق آن نتيجه است نه افعال متعدد به عدد اضافه آن به هر مكلف و آن ظهور ادعا شده تنها در واجبات عينى است و در واجب كفايى نيست پس تصوير اول هم ثبوتا و هم اثباتا قول قابل قبولى است.  اما تصوير دوم كه كسى واجب كفائى را به واجب عينى مشروط برگرداند مثلاً بر هر مكلفى واجب است ميت را دفن كند ـ اگر ديگرى دفن نكرد ـ بر اين تصوير از واجب مشروط دو اشكال ثبوتى شده:  **اشكال اول:** يكى گفته شده است كه اگر مولا در واجب كفائى يك ملاك بيشتر نداشته باشد نمى تواند بيش از يك امر بكند و چطور اين همه اوامر متعدد كرده است و اين خلاف وحدت غرض و لزوم تطابق بين عالم جعل و ملاك است و اگر نسبت به هر مكلفى ملاك مستقلى در كار باشد و ملاك متعدد باشد اين هم در واجبات كفائى تصوير ندارد چون معمولاً قابل تعدد نيست مانند دفن ميت يا قتل دشمن .  **پاسخ:**  جواب اين اشكال روشن است زيرا كه ممكن است مولى يك غرض و يك ملاك داشته باشد وليكن چون كه نسبت تحصيل آن به همه مكلفين على حدّ سواء است اوامرش را از نظر موضوع ـ يعنى مكلفين ـ متعدد مى كند و در اين جا عدم تطابق بين ملاك واحد و تعدد امر و جعل محذور ندارد چون تعدد به لحاظ مكلفين است نه متعلق امر و فعل، يك فعل است كه مثلاً دفن اين ميت است و لذا ماموربه هم يك فعل است ولى اوامر متعدد است به عدد مكلفين چون نسبت تحصيل آن به همه على حد واحد است لهذا اوامر متعدد مى شود ولى مشروط چون كه فعل قابل تكرار نيست و يا بيش از جامع آن ملاك ندارد و اين مخالفت خطاب با ملاك نيست و بايد آن مطابقت ذكر شده به لحاظ متعلق باشد كه اگر مولا يك چيز را مى خواهد، نمى شود به دو چيز امر كند ولى به لحاظ مكلفين اين اشكال وارد نيست و تعدد حكم به لحاظ مكلفين نسبت به فعل واحد معقول است.  و از طرف ديگر هم مى توان گفت كه ملاكات متعدد است زيرا كه اگر واجب كفايى قابل تكرار باشد ـ مثل نماز بر ميت ـ كه روشن است و اگر نباشد ـ مثل دفن ميت ـ نسبت آن فعل واحد به هر مكلفى موجب تعدد متعلق اوامر عينى مشروط خواهد بود ولى چون ميان تحصيل همه آنها تضاد دارد مولا اين شرط را قرار داده است پس تعدد ملاكات به لحاظ تعدد انتسابات معقول است و لذا اين اشكال هم وارد نيست.  **اشكال دوم :**  شهيد صدر(رحمه الله)اشكال ديگرى را ـ كه اشكال عمده است ـ وارد كرده است كه در ارجاع واجب كفايى به واجبات عينى مشروط يك اشكال ثبوتى است كه در ارجاع واجب تخييرى به دو واجب تعيينى مشروط نمى آيد و پاسخ ندارد و حاصل اشكال اين است كه اين چند نفر يا مكلفين متعدد اگر با هم واجب كفايى را انجام دادند واجب كفائى را امتثال كرده اند واين يكى از خصايص هر واجب كفايى بود كه گذشت در صورتى كه در اين جا شما مى گوييد وجوب كفائى به واجب عينى برگشت مى كند ولى مشروط به ترك ديگرى پس وقتى كه با هم انجام دهند ديگرى ترك نكرده است و ترك ديگران محقق نشده است و قهراً اين بدان معناست كه بر هيچ يك وجوب فعلى نشده است و آن فعل بر هيچ كدام واجب نبوده است چون شرط وجوب اين بوده كه هيچ يك از ديگران انجام ندهند پس فعل آنها با هم امتثال نيست و آنها امتثال واجب نكرده اند با اين كه يقينا اين گونه نيست و گفتيم كه يكى از مشخصات واجب كفائى اين است كه اگر دو نفر يا بيشتر انجام دادند همه امتثال كرده اند و نمى شود گفت كه واجب كفايى را اگر يكى انجام دهد امتثال است اما اگر دو نفر با هم ميتى را دفن كنند يا بر آن نماز بخوانند هيچكدام امتثال نكرده باشند اين خلف واجب كفايى است .  ممكن است كسى بگويد واجب كفائى مشروط به عدم مطلق فعل ديگرى نيست بلكه مشروط به عدم سبق فعل ديگرى است كه اگر با هم انجام دادند هيچ كدام مقدم بر ديگرى انجام نداده و فعل سابق بر زمان امتثال ديگرى محقق نشده است پس امر هر دو فعلى  شده و امتثال صادق است .  اين اصلاح هم اشكال دارد زيرا در جائى كه هيچ كدام سبق بر ديگرى نداشته باشد تا آخر وقت واجب كه فقط زمان به اندازه زمان واجب باقى بماند بر هر دو يا همه واجب عينى خواهد شد زيرا كه شرط عدم سبق نسبت به همه صادق است و اين واجب كفايى بر همه مبدل به واجب عينى مى شود و از كفائيت خارج مى شود كه اگر يكى انجام داد و ديگرى انجام نداد عصيان كرده است زيرا نه وجوب او رفع شده و نه آن را امتثال كرده است و اين خلاف واجب كفائى است چرا كه واجب كفائى در هيچ زمانى اين طور نيست كه هر دو بايد آن را انجام دهند پس اين هم در اين جا معقول نيست البته شبيه اين اشكال را در واجب تخييرى وارد كرديم و گفتيم ممكن است كسى بگويد اگر وجوب هر عدل مشروط به مطلق ترك ديگرى باشد در صورت فعل هر دو هيچ يك امتثال واجب تخييرى نخواهد بود و اگر مشروط به ترك عدل ديگر اسبق و قبل از زمان امتثال باشد در آخر وقت هر دو واجب تعينى خواهد شد.  از اين اشكال در آنجا پاسخ داده شد كه متعلق در امر تخييرى مشروط مى تواند هريك از دو عدل به تنهايى و يا مجموع هر دو باشد كه احد الاضداد ثلاثه واجب مى شود و اگر مكلف يكى را به تنهائى انجام داد دو امر ديگر ساقط مى شوند و اگر مجموع را انجام داد خود مجموع هم يك عدل مى شود و دو وجوب ديگر ساقط مى شود و وجوب تخييرى برگشت مى كند به امر به سه ضد به نحو سه تا وجوب مشروط كه معقول است ولى اين در اين جا قابل تصوير نيست كه يك وجوب عينى بر اين مكلف باشد مشروط به ترك ديگران و يك وجوب عينى بر ديگرى باشد و همچنان يكى هم بر عنوان مجموع دو مكلف با هم باشد زيرا كه بعداً خواهيم گفت كه عنوان مجموع دو مكلف يا بيشتر قابل تعلق تكليف نيست و مفهوم انتزاعى است و موضوع تكليف واقع مكلف است پس آن حل در اين جا قابل قبول نيست.  حل ديگرى را ممكن است كسى مطرح كند كه آن هم قابل قبول نيست به اين نحو كه شرط، نه عدم سبق فعل ديگرى باشد و نه عدم مطلق فعل ديگرى بلكه شرط وجوب عدم فعل ديگرى است منفردا كه اگر منفردا انجام داد بر ديگرى واجب نيست ولى اگر اصلاً انجام نداد و يا هر دو با هم انجام دادند باز هم آن فعل ماموربه است يعنى فقط يك صورت خارج از اطلاق أمر است و آن جايى كه يكى منفردا انجام دهد كه در اين صورت تنها بر ديگرى واجب نيست و در غير اين صورت واجب است و لذا جائى كه هر دو با هم انجام مى دهند شرط وجوب براى هر دو فعلى مى باشد چون آنچه خارج شده است فعل ديگرى منفردا بود واين جا فعل ديگرى منفردا محقق نشده است پس اين جا وجوب بر هر دو هست و فعل هر دو با فعليت امر و وجوب بوده و امتثال است.  بنابراين اين تصوير هم اشكال امتثال هر دو را حل مى كند و هم اين اشكال كه اگر تنها به اندازه يك  نماز وقت مانده باشد بر هر دو واجب عينى نيست و يكى مى تواند ترك كند چون اگر يكى ترك كرد مى شود فعل يكى منفردا و بر ديگرى واجب نخواهد بود تا عصيان شود .  شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد اين بيان هم در اين جا درست نيست هر چند در واجب تخييرى به همان نحوى كه گفتيم معقول بود ولى در اين جا معقول نيست چون بر مى گردد به محذور لزوم تحصيل حاصل در اطلاق امر زيرا كه معناى آن اين است كه وجوب بر هر يك از مكلفين در دو حالت هست يك حالت اين كه اصلاً ديگرى انجام ندهد و حالت ديگر اين است كه ديگرى انجام دهد و اين مكلف هم با او انجام بدهد كه در اين صورت فعل هيچ يك منفردا نيست و تواما هست و فقط حالت فعل احدهما بدون ديگرى خارج مى شود و امر و وجوب در دو حالت ديگر باقى مى ماند وليكن دو حالتى كه باقى مى ماند در يكى از اين دو حالت اطلاق امر تحصيل حاصل است يعنى اين كه اگر ديگرى انجام داد و من نيز انجام دهم آن فعل انجام شده ماموربه مى شود معقول نيست چون معنايش آن است كه اگر من انجام بدهم امر فعلى مى شود و اگر انجام ندهم امر مرتفع مى شود يعنى امر به فعلى در طول و مشروط به تحقق و انجام آن است كه اگر انجام ندهم ماموربه نيست و اگر انجام بدهم مامور به مى شود و اين تحصيل حاصل است و اين چنين امرى معقول نيست و امر به فعلى كه اگر انجامش ندهم مرتفع مى شود امر نيست و نمى تواند محركيت داشته باشد پس اخذ قيد انفراد هر يك و اين كه امر هر مكلفى مشروط باشد به عدم فعل ديگرى منفردا و بدون فعل ديگران اين هم معقول نيست.  بنابراين برگشت دادن واجب كفائى به دو واجب عينى مشروط اگر به اين نحو باشد كه مطلق ترك ديگران شرط باشد محذورش آن است كه اگر هر دو انجام دهند امتثال نمى شود و اين خلف واجب كفايى است و اگر شرط عدم سبق ديگران باشد در آخر وقت واجب كفايى بر همه واجب عينى مى شود و اگر شرط عدم فعل ديگران منفرداً باشد محذور تحصيل حاصل را دارد يعنى اطلاق امر و وجوب ـ كه انحلالى است نسبت به حالات مكلف ـ معقول نيست زيرا كه وجوب بر مكلف نسبت به حالاتش انحلالى است و اين وجوب در هر دو حالت فعلى خواهد شد كه يكى از آن دو تحصيل حاصل خواهد بود و معقول نيست .  پس اين اشكال وارد است و به هيچ وجه نمى شود اين تصوير را قبول كرد و تصوير وجوب عينى مشروط بدون محذور نمى شود و هر كدام از سه شق آن محذور ثبوتى دارد در صورتى كه در واجب تخييرى وقتى قيد انفراد را مى گرفتيم اين محذور وجود نداشت و مى گفتيم تكليف داراى سه شق است كه يكى از آنها مجموع آن دو عدل است و اين سه تا مى تواند هر سه به نحو مشروط به عدم دو تاى ديگر ماموربه باشد و محذورى ندارد زيرا كه تكليف به مجموع دو فعل هم معقول است اما در اين جا عنوان مجموع دو مكلف قابل تكليف نيست و بايد بر گردد به همان تكليف واقع  هر مكلف كه دو تا وجوب مشروط به ترك ديگرى است كه لازم است به يكى از همان سه شق بر گردد اين حاصل اشكالى است كه شهيد صدر(رحمه الله)بر قائلين به وجوبات عينى مشروط وارد مى كند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (430)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 430  ـ    شنبه  1392/11/19**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تصاوير واجب كفائى بود تصوير دوم از واجب كفائى در دسته اول اين بود كه واجبات كفائى همانند واجبات عينى به عدد مكلفين وجوب موجود هست و متعلق وجوب هم فعل هر مكلفى است ولى وجوب مشروط است به ترك ديگران نه مطلق ، اين شبيه تصوير وجوب مشروط در واجب تخييرى است.  عرض شد كه شهيد صدر(رحمه الله)(1) بر اين تصوير يك اشكال عمده اى وارد كرده و گفته شد كه وجوبات مشروطه در واجبات تخييرى برگشت مى كرد به سه وجوب مشروط به لحاظ ترك هريك و ترك مجموع; يعنى امر به هريك به تنهايى و يا مجموع ، اشكالى نداشت ولى در اين جا مولا نمى تواند مجموع دو مكلف يا مكلفين را يك مكلف محسوب كند و هر مكلفى مشروط به اين باشد كه ديگرى و آن مجموع انجام ندهد بلكه تكليف به هر مكلف واقعى است كه اگر مشروط شود به عدم فعل يكى از ديگران پس اگر هر دو با هم مثلاً نماز ميت خواندند هيچ كدام ماموربه نيست يعنى اگر مطلق عدم انجام دادن ديگرى شرط است در جائى كه دو تا نماز ميت را با هم مى خوانند هيچ كدام امتثال نكرده اند و اگر شرط عدم سبق ديگرى باشد باز نقض نسبت به آخر وقت وارد مى شود كه هر دو اگر تا آخر وقت انجام ندادند بر هر دو واجب عينى مى شود و اگر در آخر وقت يكى انجام داد و ديگرى انجام نداد در نتيجه او عصيان كرده است با اين كه يقينا عصيان نكرده است پس شرط، نه مطلق عدم فعل ديگرى است ـ چون محذورش آن است كه اگر هر دو انجام دهند امتثال نشده و اين درست نيست و خصوصيت واجب كفائى اين است كه اگر هر دو انجام دهند هر دو امتثال كرده اند ـ نه عدم حصه أسبق در زمان از ديگرى، زيرا محذورش وجوب عينى بر هر دو در آخر وقت است.  تصوير سومى هم ذكر شد(2) كه قيد منفردا را اخذ كنيم كه بر هر كدام واجب است كه اگر يكى بدون ديگرى انجام داد بر آن ديگر واجب نيست ولذا اگر يكى آخر وقت انجام داد بر اين ديگر واجب نيست چون شرط اين است كه انجام ندهد بدون اين و اشكال وجوب عينى بر هر دو در آخر وقت رفع مى شود.  ليكن ايشان مى گويد اين تصوير هم محذور دارد زيرا اين كه بگوئيم وجوب واجب بر هر مكلفى مشروط است كه ديگرى منفرداً انجام ندهد دو حالت دارد: يكى اين كه اصلاً يكى انجام ندهد كه اطلاق وجوب در اين صورت بر ديگرى اشكالى ندارد و يك حالت ديگر اين كه هر دو با هم انجام دهند كه در اين صورت هيچكدام منفرداً انجام نداده است ولى معنايش اين است كه با انجام دادن آن  ديگرى تارك منفردا مى شود و آن فعل بر او واجب مى شود و اگر انجام ندهد بر وى واجب نيست و وجوبى كه با فرض تحقق متعلقش واجب شود تحصيل حاصل است و به علاوه اشكال ديگرى هم وارد است كه اگر هر دو با هم انجام دادند بر هر دو واجب عينى مى شود و اين وجوب عينى مى شود كه بيش از وجوب كفائى است بنابراين اگر با هم انجام دهند باز بر هر دو عيناً واجب نيست بلكه يكى مى توانست ترك كند ; در اينجا نسبت به بيان ايشان دو نكته به ذهن مى رسد هر چند كه بيان فنى و دقى است ولى ممكن است در مقابلش دو مطلب گفته شود.  **نكته اول:** اين اطلاق وجوب كفايى ـ كه گفته شد وقتى كه شرط را عدم فعل ديگرى منفردا گرفتيم براى صورتى كه هر دو بخواهند انجام دهند تحصيل حاصل است ـ ممكن است كسى بگويد كه اين مقدار از تحصيل حاصل معقول است چون وقتى هر دو انجام مى دهند هم واقعا ملاك در آن موجود است و هم غرض مولا حاصل شده است بله، درست است كه مى توانست هر كدام را انجام ندهد ولى مولا جعل را مطلق قرار مى دهد چون مى بيند در اين جا هم ملاك هست و مى خواهد اين فرض را هم مشمول امر كند تا مطابق ملاك و غرض باشد در نتيجه اين اطلاق وجوب در اين فرض محرك نيست كه اگر محركيت را قوام امر گرفتيم و تنها ملاك را كافى ندانستيم بازهم ممكن است كسى بگويد فى الجمله محركيت هم در اينجا قابل تصوير است و اين محركيت اطلاق به لحاظ دو نفرى است كه حاضر نيستند منفرداً واجب كفايى را انجام دهند كه اگر مولا اين اطلاق وجوب را نداشته باشد با هم انجام نمى دهند زيرا كه مطلوب مولى نيست پس در جائى كه هر يك به تنهائى حاضر نيستند انجام دهند ولى اگر با هم ماموربه باشد انجام مى دهند اطلاق مذكور محركيت خواهد داشت و اين مقدار از محركيت براى اطلاق أمر كافى است اين بيان اگر عرفى شد  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، 425.  2. بحوث فى علم الاصول، ج2، 425.  اين تصوير دوم قابل قبول خواهد بود زيرا ملاك محذور تحصيل حاصل در اطلاق جعل مشروط لغويت است و اگر اين مقدار از محركيت عرفا كافى بود لغويت دفع مى شود .  **نكته دوم :**  بيان ديگرى را هم مى شود در تصوير دوم ذكر كرد و به آن عرفيت بخشيد كه معمولاً واجب كفائى در واجباتى است كه فعل  قابل تكرار نيست مثل دفن ميت و در اين جور موارد وقتى دو نفر با هم انجام مى دهند و شريك در دفن مى شوند هر كدام يك فعل مستقل و كامل انجام نمى دهند بلكه معناى شركت  آن است كه هر كدام مقدارى را انجام مى دهد و مقدارى نيز ديگرى انجام مى دهد پس امر هر يك در فرض شركت به تكميل است و در حقيقت واجب كفايى وجوب هر مقدار از فعل است كه ديگرى انجام نداده باشد پس اگر هيچ مقدارش را انجام نداده بايد تمامش را انجام دهى و اگر برخى از آن را ـ مانند حالت شركت ـ انجام نداد و مابقى را انجام داد و اين تحصيل حاصل نيست بلكه امر به مقدارى است كه ديگرى انجام نداده ولو به جهت ممانعت شريك از انجام آن و اين تصوير معقولى است و در جائى كه فعل واحد است عرفيت هم دارد و در مواردى كه فعل واحد است اين گونه است و در جاهايى كه قابل تكرار است مانند نماز بر ميت در آنجا هم گفته مى شود مطلوب مولا صرف الوجود است كه از فعل مجموع به نحو شركت انجام مى گيرد و به موارد وحدت فعل تشبيه مى شود يعنى عرفا وقتى با هم نماز مى خوانند كانّ برخى از صرف الوجود را اين يكى محقق كرده و برخى را ديگرى و در ايجاد صرف الوجود با هم شريك شده اند و اين هم عرفى است بنابراين ارجاع واجب كفايى به واجبات عينى مشروط به عدم انجام ديگرى به معنايى كه ذكر شد معقول و عرفى و قابل قبول است .  اما تصوير سوم از دسته اول كه تصوير محقق اصفهانى(رحمه الله) در باب واجبات تخييرى بود به اين صورت كه واجب كفائى وجوبات عينى متعددى است به عدد افراد و متعلق هم فعل خود مكلف است مثل واجب عينى فقط مولى ترخيص در ترك داده است مشروط به فعل ديگرى نه ترك ديگران لهذا اگر هيچ كس انجام نداد همه معاقبند زيرا امر و وجوب فعلى بوده و در اين ترك توام با ترك ديگران ترخيص نداده بودند اين تصوير هم در واجب تخييرى گذشت حال علتش مصلحت در تسهيل باشد يا اين كه ملاك و يا فعل هريك با ديگرى متضاد است علت ترخيص مهم نيست كه چه باشد.  شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد اين تصوير معقول است ولى طبق مبناى كسى كه وجوب را مجعول شرعى نداند بلكه طلب غير مقرون به ترخيص در ترك مى داند كه اين مبناى تصوير مرحوم ميرزا(رحمه الله)و شاگردانش بود كه اگر كسى اين را قبول كرد اين جا هم معقول است و ترخيص در ترك در فرض فعل ديگرى منافاتى با طلب نخواهد داشت ولى آن مبنا درست نيست و كسى كه وجوب را مجعول شرعى مى داند مى گويد دو نوع طلب داريم 1 ـ طلب وجوبى و 2 ـ طلب استحبابى، طلب وجوبى با ترخيص در ترك قابل جمع نيست و بايد با تصرفى در متعلق وجوب كفايى شود ـ تصوير اول ـ و يا قيدى در وجوب و امر اخذ شود ـ تصوير دوم ـ و اطلاق وجوب بر هر يك باترخيص در ترك قابل جمع نيست مضافاً به اين كه اين تصوير لوازمى دارد كه در واجب تخييرى هم گفتيم كه قابل قبول نيست كه اگر واجب كفائى را چنين تصوير كرديد مستحبات كفائى را چگونه تصوير مى كنيد مثلا وضع جريدتين بر ميت مستحب كفايى است و مجبوريم در آن استحباب را قيد بزنيم كه مستحب است اگر ديگرى انجام نداد يا متعلق را جامع بگيريم يعنى اين تصوير كافى نيست و نياز به يكى از تصاوير ديگر بر حال خود باقى مى ماند.  تصوير چهارم اين بود كه واجب را به سد ابواب عدم الا از ناحيه فعل ديگرى بر مى گرداند و در واجب تخييرى هم سد ابواب عدم را از غير ناحيه فعل عدم ديگر مامور به مى دانست در آنجا گفتيم كه اين تصوير اشكال دارد و ارجاع طلب فعل به منع و نهى از ترك است كه قطعاً خلاف واقع است يعنى برگشت دادن امر كفائى به نهى از ترك اگر ديگرى انجام نداد اين ارجاع امر به نهى است و ارجاع مبادى امر به مبادى نهى است و اوامر و نواهى، هم در عالم انشاء  و طلب و هم در عالم مبادى با هم اختلاف دارند لذا از اين دسته اول تنها دو تصوير اول و دوم قابل قبول است و تصوير سوم و چهارم قابل قبول نيست.  اما مسلك دوم كه امر كفائى را به يك امر بر مى گرداند در اين صورت كه بخواهد وجوب را واحد قرار دهد تعابير مختلفى شده يكى اين كه وجوب واحد بر موضوع واحد ـ كه مجموع مكلفين است ـ واقع شده است ديگر اين كه وجوب بر جامع مكلف يعنى صرف الوجود رفته باشد و تصوير سوم هم اين است كه مى گويد لازم نيست وجوب، موضوع داشته باشد بلكه تنها متعلق و مطلوب مى خواهد و مى گويد اين فعل واجب است و نمى گويد بر چه كسى واجب است و عقل حكم مى كند كه حال كه مولا اين فعل را دوست دارد و نگفته بر كدام يك واجب است بر همه مكلفين اين فعل منجز مى شود و اين هم يك تصوير سومى است كه هر سه اين ها اشكالات روشنى دارد گرچه برخى تصوير دوم را قبول كرده اند كه خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (431)**  **درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 431  -    يكشنبه  1392/11/20**  موضوع : واجب کفائی ؛ دسته دوم  برگشت واجب کفايي به يک وجوب ؛ احتمالات موجود  عرض شد دو دسته از اقوال و احتمالات در واجب كفائى وجود دارد كه دسته اول واجبات كفائى را به وجوبات متعدد مانند واجبات عينى  به عدد مكلفين قرار مى‏داد كه در اين دسته 4 احتمال يا تصوير گذشت و به اين نتيجه رسيديم كه تصوير اول ودوم قابل قبول است و تصوير سوم و چهارم قابل قبول نيست.   دسته دوم واجب كفايى را به يك وجوب بر مى‏گرداند و قائل به وجوبات متعدد به عدد مكلفين نمى‏شود و در اين دسته هم سه تصوير مطرح شد كه معلوم نيست همه آنها داراى قائلى باشد.   احتمال اول : [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2092-93/%D8%B1%D9%86%DA%AF%DB%8C%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF/O-431.doc" \l "_ftn1" \o ") در باب واجب كفائى تكليف واحد است و از نظر موضوع متعدد نيست و هر مكلف يك وجوب مستقل و خاص خودش را ندارد بلكه واجب كفايى يك موضوع دارد كه مجموع المكلفين است و مجموع مكلفين مخاطب هستند به يك خطاب، اين احتمال را مى‏توان به دو شكل تفسير كرد.   الف) يك معنى اين است كه مجموع را به يك فعل به نحو اشتراك، تكليف كند مثل اين كه يك فعل بر تك تك افراد سنگين باشد مثلاً مى‏گويد همه با هم اين سنگ را برداريد اين يك نوع تكليف مجموع است كه اين نوع تكليف  در حقيقت برگشت مى‏كند به تكاليف انحلالى و به عدد افراد تكليف است وليكن مكلفٌ به شركت است و شركت كردن و كار همگانى و حركت دادن اين سنگ بزرگ مكلف به است و اين تكليف عينى است و اين نحو در واجب كفائى قابل قبول نيست زيرا كه:   اولاً: همه واجبات كفائى اين طور نيستند و برخى افعالى هستند كه فعل مستقل يك نفر است و با اين حال مجزى است و بر ديگرى واجب نيست مثل نماز بر ميت .   ثانياً: واجبات كفائى برگشت مى‏كند به واجبات عينى بر همه چون امر به شركت نسبت به همه موجود هست با اين كه در واجب كفايى لازم نيست همگى انجام دهند و اتيان آن شركت كنند و اگر يك نفر انجام دهد از ديگران ساقط است بلكه همه نمى‏توانند در برخى از واجبات كفائى شريك شوند پس اگر اين مقصود باشد بازگشتش به واجب عينى است.   ب) تفسير ديگر اين كه مقصود از مجموع مكلفين عنوان مركب واحد اعتبارى است مانند مركبات اعتبارى كه تشكيل شده است از مجموع اجزاء و شرايط ، مثل نماز كه مى‏گوئيم نماز يك فعل واحد مركب اعتبارى ماموربه است و در آن يك تركيب اعتبارى درست مى‏كنيم و به عنوان يك مركب واحد به آن نگاه مى‏كنيم و مى‏گوئيم اين مركب يك امر استقلالى بيشتر ندارد و وحدت امر استقلالى به وحدت متعلقش است و ما يك عنوان را از مجموع اجزا و شرائط انتزاع مى‏كنيم و آن را صلات مى‏ناميم و چون عنوان ، واحد است امر هم واحد مى‏شود و دو امر نداريم  و در باب متعلقات اوامر اين نحو تركيبات اعتبارى معقول است و در اين جا هم كسى بگويد مولا از مجموع مكلفين عنوان مركب واحدى كه از مجموع المكلفين انتزاع شده را اعتبار مى‏كند و موضوع تكليف را اين موضوع واحد قرار مى‏دهد و كانّ اين مجموع مكلفين يك انسان هستند كه افراد، اجزاء آن مى‏باشند و اگر يكى از افراد فعل را انجام داد به آن مركب و مجموع نسبت داده مى‏شودمانند اين كه اگر كسى با دست يا پايش فعلى را انجام بدهد اين فعل را به كل آن فرد و انسان نسبت مى‏دهند.   نقد تصوير: پاسخ اين تصوير هم روشن است كه ما فرضاً اين مركب اعتبارى را هم اعتبار كرديم و براى آن يك وحدت اعتبارى قائل شديم ولى اين مكلف واقعى و بالحمل الشايع نيست تا بتواند موضوع تكليف قرار گيرد چرا كه موضوع تكليف كسى است كه عقلاً شغل ذمه و تنجز به او تعلق بگيرد و آن هم آحاد مكلفين و مكلف واقعى است نه آن مركب اعتبارى و بايد موضوع تكليف مكلف، به حمل شائع باشد و اين عناوين اعتبارى كه در باب متعلق اخذ مى‏شود در باب موضوع تكليف و محركيت و تنجز معقول نيست به خلاف متعلقات احكام چون امر به ايجاد چنين مركبات معقول است پس مى‏شود امر اعتبارى به آنها بخورد تا كه مكلف آن مجموع را انجام دهد ولى در موضوع تكليف كه مكلف است اين مطلب معقول نيست و شخص و مكلف حقيقى است كه قابليت تنجيز و تحريك و مسئوليت پذيرى را داراست .   احتمال دوم : موضوع و مامور، احدالمكلفين و صرف الوجود مكلف باشد مثلا پدر - در جائى كه يك غرض در يك فعل است - به پسرانش مى‏گويد يكى از شما اين كار را انجام دهد و عرف هم در اين موارد طرف تكليف را احدكم يا صرف وجود قرار مى‏دهد .   اشكال: اين احتمال هم قابل قبول نيست زيرا كه فرق صرف وجود طبيعت مكلف با مطلق وجود اين است كه در صرف وجود قيدى اخذ مى‏شود كه طبيعت را از اطلاق منع مى‏كند و اين قيد يا قيد اول الوجود است كه لايتكرر يعنى فردى كه اول موجود مى‏شود ديگر بر وجود دوم صدق نمى‏كند - در فلسفه آن را به معناى صرف الوجود قرار مى‏دهند - يا قيد احد الافراد است - كه اصوليين اخذ مى‏كنند - و اگر احدها شد وقتى در يكى محقق شد امر ساقط مى‏شود حال اگر در اينجا مقصود از صرف الوجود اول المكلفين باشد قهرا اين صحيح و مراد نيست چون اگر به معناى مكلفى كه اول به دنيا مى‏آيد يا بالغ مى‏شود يا مطلع و عالم مى‏شود باشد كه قطعاً اين نوع مكلفين مراد نيست و واجب كفايى چنين نيست .   اگر به معناى اولين كسى باشد كه واجب را مى‏آورد اين هم قابليت شرط قرار گرفتن را ندارد چون اگر هيچ كدام را انجام ندادند موضوع محقق نخواهد شد و تكليف فعلى نمى‏شود چون اوليت در موضوع اخذ شده است و اين يعنى تحقق واجب را در فعليت وجوب واجب شرط كنيم و اين تحصيل حاصل و محال است مضافا به اين كه اوليت حتى به اين معنا در واجب كفايى نقشى ندارد اگر مراد از صرف الوجود اخذ عنوان احدالمكلفين است و شارع مى‏گويد يكى از شما اين كار را انجام دهد اين بحث پيش مى‏آيد كه عنوان احدهم يك عنوان اعتبارى است كه اگر اين عنوان ماموربه باشد بدون اين كه به افراد و مكلفين حقيقى و به حمل شايع سرايت كند يعنى واقع زيد و عمرو و بكر مشغول الذمه نباشند فلذا بر اين ها تكليفى نيست و عنوان احدهم اعتبارى بدون انطباق بر تك تك افراد قابل اشتغال ذمه نيست و بايد امر و شغل ذمه و تحريك به كسى بخورد كه قابليت اشتغال ذمه و تحريك را داراست يعنى كسى كه طرف و موضوع تكليف كه تحريك است قرار مى‏گيرد بايد اهليت تحرك را داشته باشد و مكلف حقيقى مى‏تواند تحرك داشته باشد و اگر عنوان احدهم به همه مكلفين سرايت كند مطلقا واجب عينى مى‏شود و اگر به يكى معيناً سرايت كند ترجيح بلامرجح است و اگر به يكى به صورت فرد مردد تعلق گيرد اين هم معقول نيست چون فرد مردد قابل تحقق نيست.   اگر كسى بگويد مولا جعل را - كه امرى اعتبارى است - تشريعاً بر احدهم قرار مى‏دهد ولى تنجز كه به حكم عقل است بر همه هست به اين معنى كه اگر همه ترك كنند همه عصيان كرده‏اند و اگر يكى انجام دهد احدهم تحقق پيدا كرده واجب ساقط مى‏شود و بر ديگران نيست اين مطلب هم صحيح نيست چون عقل، حكم به تنجز مى‏كند اين حكم عقل به تنجز هم موضوع مى‏خواهد اگر تك تك افراد بلاقيد موضوع تنجز است اين واجب عينى مى‏شود و اگر موضوع تك تك افراد مشروط به ترك ديگرى است اين برگشت به تصوير دوم در دسته اول است و همين را در واجب و امر تشريعى مولى بگوئيد و اگر جامع بين فعل هر مكلفى و ديگرى منجز است اين نيز برگشت به تصوير اول در دسته اول است حاصل اينكه حكم عقل به منجزيت هم در واجب كفايى، كفايى است و با واجب عينى فرق مى‏كند و اساساً قوام تكليف تشريعى به محركيت عقلى آن است كه به سبب منجزيت مى‏باشد و اگر قالب منجزيت عقلى در واجب كفايى مشخص شود تكليف تشريعى نيز بر طبق آن شكل مى‏گيرد و چنانچه در مورد واجب كفايى منجزيت بر تك تك افراد مكلفين به صورت مطلق باشد واجب عينى خواهد شد و اگر با واجب فرق داشته باشد بايد به يكى از تصويرهاى قبل برگشت كند كه در نتيجه ما به آن نياز داريم و در صورت قبول يكى از آنها در تكليف تشريعى هم معقول خواهد بود .   به عبارت ديگر حكم شرعى - همان طور كه قائل به اين قول در رد تصوير سوم خواهد گفت - محركيت مى‏خواهد و محركيت موضوع و مامور مى‏خواهد و بايد مامور هم قابل تحرك باشد تا بتوان حكم را بر او قرار داد درست است كه حكم، امر اعتبارى است ولى مى‏خواهد نسبت به موضوعش تحرك ايجاد كند پس بايد آن موضوع قابل تحرك باشد و عنوان احدهم بدون سرايت به واقع مكلفين قابل تحرك نيست بله، ممكن است عرفاً از نظر لفظ ، احدكم گفته شود ولى واقعش اين است كه در مورد واجب كفايى تك تك را مكلف كرده است - به يكى از دو تصويرى كه در دسته اول گذشت - پس بايد يا وجوب را مشروط و مضيق به عدم فعل ديگرى كنيم و يا واجب را توسعه دهيم يعنى جامع بين فعل خودش و ديگرى را بر ذمه تك تك افراد قرار مى‏دهيم و بايد واجب كفايى جعلاً و ملاكاً به يكى از اين دو تصوير برگردد بنابراين اين احتمال دوم در دسته دوم هم قابل قبول نيست.  احتمال سوم : هم جوابش روشن تر است يعنى برخى گفته‏اند كه ما در باب واجبات موضوع نمى‏خواهيم بلكه مولا اگر يك فعل را بخواهد، بر مكلفين عقلاً واجب است آن فعل را انجام دهند كه اگر صرف وجود را خواست صرف وجود را انجام مى‏دهند و واجب كفايى مى‏شود و اگر مطلق الوجود را خواست واجب عينى مى‏شود و بگوئيم در باب واجبات لازم نيست مكلفين موضوع قرار بگيرند.   اشكال: بطلان اين حرف هم روشن است چون ذات فعل بدون موضوع مى‏تواند متعلق حب و بغض تكوينى قرار بگيرد ولى نه حب و بغض تشريعى چون اراده و حب تشريعى به فعل غير تعلق مى‏گيرد و لذا اضافه فعل به ديگرى در باب اراده تشريعى لحاظ شده است و مضاف اليه مى‏خواهد هم ثبوتا و هم اثباتا يعنى هم در باب مبادى حكم اضافه لحاظ شده است كه مكلف و متحرك و مطلوب منه مى‏خواهد و هم در باب انشا و امر، چون باب اوامر باب طلب از ديگرى است و اين يعنى امر ثبوتا و اثباتا هم به لحاظ مبادى و هم به لحاظ انشا و جعل مامور و مضاف اليه مى‏خواهد و قوام امر و مبادى امر به سه چيز است: آمر ، ماموربه و مامور چون خودش نمى‏خواهد انجام دهد پس امر و وجوب بدون طرف سوم - مامور - معقول نيست مضافاً بر اين كه اگر فرضاً امر تشريعى بدون موضوع باشد تنجز آن بر مكلفين از كجا مى‏آيد و اگر بيايد، اين تنجيز در اين جا تنجيز كفائى است نه عينى و موضوع مى‏خواهد كه باز هم نياز به رجوع به يكى از احتمالات ديگر است كه اگر هر تصويرى را در منجزيت عقلى كفايى تصوير كرديد مى‏توانيد در تشريع وجوب كفايى هم تصوير كنيد و بگوئيد شارع جعلش را مثل حكم عقل قرار مى‏دهد و همان طور كه مى‏شود موضوع حكم عقل كفائى باشد بدون محذور همان را موضوع حكم شرع قرار دهيد.   پس از مجموع اين 7 احتمال قول اول و دوم قابل قبول است قول اول اين بود كه متعلق جامع بين فعل هر مكلف و فعل ديگرى باشد و موضوع تكليف همه باشند مانند واجب عينى يا اين كه متعلق فعل هر كس باشد و ليكن وجوب بر هر يك مشروط به ترك ديگرى باشد و تنها اين دو تصوير معقول شد كه در آنها ثمراتى هست كه بحث آينده است .        [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2092-93/%D8%B1%D9%86%DA%AF%DB%8C%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF/O-431.doc" \l "_ftnref1" \o ") بحوث فى علم الاصول، ج2، ص427. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (432)**  **درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 432  -    شنبه 1392/11/26**  موضوع : واجب کفايي ؛ثمرات قول اول – آقای بروجردی و شهيد صدر-و قول مشهور   بحث در اقوال و احتمالات واجب كفائى تمام شد و بايد در ذيل، بحثى را اضافه كرد و آن هم ثمرات اين اقوال و احتمالات است كه در كلمات علما نيامده است يا اين كه ثمرات دو قول اول و دوم كه قائل دارد همچنين دسته دوم كه برخى قائل شده‏اند بيان كنيم ابتدا ثمرات بين دو قول اول و دوم از دسته اول كه اين دو را قابل قبول دانستيم بيان مى‏كنيم.   قول اول اين بود كه واجب جامع بين فعل من و فعل ديگرى  است وليكن وجوب و تكليف مثل واجب عينى بر همه مكلفين است كه اين قول منسوب به آقاى بروجردى‏رحمه الله است و شهيد صدررحمه الله آن را اختيار كرده است و قول دوم هم منسوب به مشهور بود كه واجب كفائى را به واجب عينى مشروط به عدم فعل ديگرى بر گردانده‏اند كه اگر يكى آن را انجام داد از ديگران ساقط مى‏شود بين اين دو قول ثمراتى هست كه مى‏توان به چهار ثمره آن اشاره كرد.   ثمره اول: يك ثمره بين اين دو قول اين است كه اگر كسى شك كرد كه آيا ديگرى واجب كفايى را انجام داده است يا نه طبق قول اول كه جامع بر همه واجب است اين شك، شك در امتثال بوده و مجراى قاعده اشتغال است چون بر ذمه هر مكلفى صرف وجود و جامع بين فعل هر كس و ديگرى قرار داده شده است و شك مى‏كنيم كه اين جامع انجام شده يا نه كه اگر ديگرى انجام داده باشد پس جامع امتثال شده است و الا امتثال نشده است و اين شك در امتثال است كه مجراى قاعده اشتغال عقلى است و جايى براى اصل برائت نيست برخلاف قول دوم كه اگر قائل شديم وجوبات متعددى به عدد افراد است كه هريك متعلق به فعل آن مكلف است ولى وجوبش مشروط به اين است كه ديگرى فعلش را انجام نداده باشد در اين صورت اگر شك كنيم ديگرى، واجبش را انجام داده يا نه شك در اين است كه اصل وجوب بر من فعلى شده است يا نه زيرا اگر ديگرى انجام دهد وجوب بر من فعلى نشده است و گفتيم كه به نحو شرط متاخر كشف مى‏شود از اول وجوب نبوده است پس به لحاظ شك در فعليت وجوب برائت جارى مى‏شود مگر اين كه استصحاب حاكم در كار باشد كه استصحاب بقاى وجوب نيست چون حالت سابقه وجوب نداريم وليكن غالباً استصحاب عدم فعل ديگرى كه استصحاب موضوعى است جارى است و حاكم است و همچنين اثبات وجوب مى‏كند وليكن اصل اشتغال عقلى جارى نيست وليكن با استصحاب مى‏شود وجوب را اثبات كرد.   البته در برخى موارد مانند توارد حالتين  استصحاب موضوعى هم جارى نيست مانند اين كه شخصى دو حالت داشته باشد مثلاً شخص كاسبى كه كسبش واجب كفايى است سابقاً هم داشته است و هم نداشته است و نمى‏دانيم كدام زمان قبل از ديگرى بوده است كه از توارد حالتين است و در اين فرض استصحاب موضوعى جارى نيست و نوبت به اصل برائت مى‏رسد وليكن طبق قول اول احتياط واجب مى‏شود.   ثمره دوم: اين كه اگر مكلفى در عينى بودن يا كفائى بودن يك واجبى شك كرد مثلا شك كرديم نماز ميت عينى است يا كفائى است و بر هر كسى كه حاضر است واجب عينى است در اين صورت بنابر قول دوم كه وجوبات را وجوبات عينى مشروط قرار مى‏دهد و تكليف به فعل هر مكلفى خورده لكن مشروط به ترك ديگران و اين كه ديگرى انجام ندهد اگر نماز واجب عينى بود مطلق بوده و با فعل ديگرى ساقط نشده است و اگر واجب كفايى بوده ساقط شده است در اين صورت مكلف شك مى‏كند اگر ديگرى انجام دهد آيا وجوب بر او هست يا نه؟ و اگر كفائى بوده وجوب بر او نيست و اين طبق قول دوم شك در تكليف به نحو شبهه بدوى است و مجراى اصل برائت است و اما بنابر قول اول كه تكليف بر جامع بين فعل من و ديگرى است اگر واجب عينى باشد تكليف به خصوص حصه فعل هر مكلف است و اگر كفايى باشد به جامع فعل احدهم است در اين جا شك در متعلق تكليف است آن هم به نحو دوران امر بين تعيين و تخيير يا اقل و اكثر يعنى مكلف مى‏داند كه مكلف است وليكن متعلق تكليف مردد است بين جامع بين فعل خود و ديگرى و يا خصوص حصه فعل هر مكلفى بخصوصه يعنى هر حصه خاصه ماموربه است پس برگشت شك در عينى و كفائى بودن به وجوب جامع يا وجوب حصه است و اين دوران بين تعيين و تخيير و يا اقل و اكثر است و كسانى كه در دوران بين تعيين و تخيير يا مطلق اقل و اكثر قائل به احتياطند اين جا هم بايد قائل به منجزيت شوند چون شك در اصل تكليف نيست و مكلف مى‏داند كه اصل تكليف هست و مكلف به مردد است بين اين كه جامع باشد كه انجام گرفته و يا حصه باشد كه انجام نگرفته است كه اگر اين علم اجمالى منجز باشد واجب است احتياط كند و حصه را انجام دهد.   پس اثر دوم اين است كه در جائى كه شك كند واجب عينى است يا كفائى و ديگرى فعلش را انجام داده باشد طبق قول دوم اصل برائت جارى است و طبق قول اول در برخى از مبانى احتياط واجب مى‏شود .   ثمره سوم: مربوط به دليل اجتهادى است برخلاف دو تاى اول كه مربوط به اصل عملى بود يعنى مستظهر از دليل طبق دو قول اول و دوم فرق مى‏كند زيرا كه قول اول مى‏گفت جامع واجب است و مولى تحقق فعل و نتيجه را در خارج كه جامع است بر عهده تك تك مكلفين قرار داده است طبق اين اگر در يك جائى اين جامع و نتيجه از تك تك مكلفين منفرداً بر نيايد و هيچ كدام قادر بر آن فعل به تنهايى نباشد ولى مشتركا بر آن قدرت داشته باشند فرضا دفن ميت در جائى از عهده تك تك مكلفين خارج است زمين سخت است و بايد چند نفر شركت كنند تا آن را حفر كنند و ميت را دفن كنند يا تجهيز سخت است خلاصه جايى كه فعل مقدور تك تك نيست ولى براى چند نفر مشتركاً مقدور است اگر وجه اول را استظهار كرديم شركت هم واجب مى‏شود چون آن جامع و نتيجه فعل در خارج مقدور آنها است پس اطلاق امر شامل آنها مى‏گردد و بايد با هم انجام دهند مگر قرينه‏اى بر خلاف باشد اما طبق قول دوم متعلق وجوب جامع نيست بلكه حصه متعلق به هر مكلف است و اين حصه ماموربه است و اين هم مقدور نيست و فعل مشترك با ديگرى حصه ديگرى است و اين حصه متعلق امر نيست.   ثمره چهارم: اين است كه اگر من قادر نيستم نه به تنهائى و نه مشتركاً واجب كفايى را انجام دهم ولى ديگرى قادر است اما نمى‏خواهد انجام دهد يا غافل، جاهل و يا عاصى است و من مى‏توانم او را مجبور كنم انجام دهد يا به او اطلاع رسانى  كنم و جهل و غفلتش را بر طرف كنم در اين صورت بر من واجب است كه رفع جهل يا غفلت كنم يا وى را مجبور كنم آن كار را انجام دهد چون كه مقدور من است كه جامع را محقق سازم مگر اين كه از دليل وجوب كفائى استفاده كنيم كه تسبيب واجب نيست و بايد ديگرى از طرف خودش انجام دهد كه اين خلاف اطلاق دليل وجوب كفايى طبق اين قول است زيرا كه جامع و نتيجه صدور فعل در خارج براى من مقدور است پس طبق قول اول تسبيب واجب مى‏شود بر خلاف قول دوم كه متعلق امر هر مكلفى حصه‏اى از فعل است كه مخصوص خودش است نه جامع و اين حصه هم مقدور نيست و امر شامل آن نمى‏باشد و در حقيقت در دو ثمره سوم و چهارم طبق قول اول وجوب اوسعى ثابت مى‏شود ولى  طبق قول دوم اين توسعه ثابت نمى‏شود و شركت در ايجاد فعلى كه بر يك مكلف مقدور نيست يا تسبيب به فعل ديگرى واجب نيست زيرا كه خارج از مفاد دليل امر است و وجوبش دليل مى‏خواهد.     اما طبق دسته دوم كه وجوب روى عنوان احدهما و يا مجموع المكلفين است يا يك وجوب هست بر فعل و مكلف و موضوع ندارد و آن ثمرات چهارگانه در اين جا هم بار است و اين ها هم مثل قول اول است مگر در ثمره دوم كه مثل قول دوم است يعنى در ثمره اول كه شك در تحقق است شك در امتثال است چون بر همه واجب است اما در ثمره دوم كه شك در اين است كه واجب عينى است يا كفائى طبق دسته دوم از اقوال هم اين شك در تكليف است چون على كل حال به لحاظ متعلق تكليف شك نيست بلكه اگر واجب عينى باشد شك در تكليف بر هر مكلف است پس در ثمره دوم مثل قول دوم هستند يعنى شك در اصل تكليف است و در ثمره سوم و چهارم مانند قول اول هستند زيرا كه وقتى جامع و صرف وجود مكلف را تكليف كرد و دو مكلف مى‏توانستند مشتركاً انجام دهند در اين جا احدهما بر مجموع آن دو هم صدق مى‏كند و صرف وجود مكلف مى‏تواند اين واجب را انجام دهد پس در اين جا هم شركت واجب است پس جائى كه به نحو شراكت مى‏توانند انجام دهند يا تسبيب كند اين جا هم عقل به تنجيز حكم مى‏كند يعنى دسته دوم كه سه احتمال در آن بود در همه ثمره‏ها مثل قول اول است غير از ثمره دوم كه در آن مثل قول دوم است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (433)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 433  -   يكشنبه  1392/11/27    موضوع : واجب موقت ؛آيا امر به واجب موقت اقتضاى قضا را دارد يا خير  بحث بعدى در تقسيمات واجب، تقسيم آن به واجب موقت و غير موقت است؛ گاهى واجب ، مقيد به زمان است و گاهى مقيد نيست مثل كفارات ، ولى امر به نماز و فرائض يوميه دارای زمان و وقت هستند ، حج و صوم نيز مقيد به وقت می باشند ؛ در واجب مطلق بحثى نيست و اداء و قضا ندارد و هر وقت انجام بگيرد ادا است و واجب موقت هم تقسيم شده است الف) به واجب موسع كه زمان واجب بيش از زمان فعل است مثل زمان نمازهاى فريضه و ب) به واجب مضيق كه زمان فعل به اندازه زمان واجب است مانند زمان روزه که از فجر تا شب می باشد و در واجب موقت بحث شده است كه اگر وقت تمام شد قضا دارد يا خير و امر جديد مى‏خواهد يا خير؟  يك بحث در اصل امكان واجب موقت است -كه بحث‏ مهمى نيست - و يك بحث ديگر اين است كه اگر وقت خارج شد آيا لازم است اصل عمل را در خارج وقت انجام دهد يا خير كه اين بحث مهمى است.   اما بحث در امكان واجب مضيق و موسع - كه بحث مهمی نيست - گفتيم كه وقت واجب موقت موسع ، بيش از زمان مورد نياز فعل واجب است بر خلاف واجب مضيق كه زمان به اندازه زمان مورد نياز براى انجام واجب است مثل روزه كه امساك در كل زمان واجب است و زمان واجب با زمان امتثال مساوى است.   اشکال : در برخى كلمات اشكالى در واجب موسع وارد شده است كه چگونه مى‏گوئيد هم در اول زمان ، واجب است و هم تركش جائز و اين خلف وجوب است و اگر واجب است نبايد ترك آن در آنِ اول هم جائز باشد.   پاسخ : جوابش اين است كه آنچه تركش جائز است فرد واجب است و آنچه واجب است جامع بين افراد طولى نماز در وقت است كه اين جامع در واجب موسع متعلق امر قرار مى‏گيرد و وقتى در زمان اول نماز نخواند هنوز جامع ترك نشده است و واجب را ترك نكرده است.   اشکال : در واجب مضيق هم اشكال شده است كه اگر وجوب قبل از اين زمان بيايد پس زمان وجوب اوسع شد و واجب موسع است نه مضيق و اگر وجوب از ابتداى فجر بيايد آن وجوب علت و منشا انبعاث مكلف به سوى فعل واجب است و بعث قبل از انبعاث است و تقدم زمانى لازم دارد تا انبعاث از اول آن زمان محقق شود پس بايد وجوب از قبل بيايد و الا برخى از زمان بدون فعل واجب خواهد شد.  پاسخ : جواب اين اشكال نيز روشن است زيرا كه اولا: اگر وجوب از قبل هم بيايد باز واجب مضيق است چون واجب مضيق واجبى است كه زمان واجب با زمان فعل يكى است چه زمان وجوب قبل از واجب باشد، چه هم زمان، مثلا در حج وجوب از زمان استطاعت مى‏آيد اما زمان واجب در موسم حج بوده و مضيق است پس در واجب مضيق تساوى بين زمان فعل و زمانى كه قيد واجب است وجود دارد نه زمان وجوب و زمان فعل لهذا زمان وجوب مى‏تواند از قبل باشد مثل واجب معلق .   ثانيا: وجوب هم اگر هم زمان باشد - مثل اين كه كسى در باب روزه بگويد : وجوب آن از اول فجر فعلى مى‏شود - باز هم اشكالى ندارد و اينكه گفته شده است بايد زمان وجوب مقدم باشد اين تقدم رتبى است و تقدم زمانى لازم نيست و مكلف مى‏تواند در همان اول زمان وجوب به طرف واجب منبعث شود چون كه از قبل مى‏داند كه همين که زمان رسيد بايد واجب را انجام دهد ولذا از قبل آماده مى‏شود و انبعاث، معلول علم به فعليت وجوب است كه از قبل هم حاصل مى‏شود پس از اين جهت اشكالى نيست.   مهم بحث دوم است كه آيا امر به واجب موقت اقتضاى قضا را دارد يا خير كه اين بحث مهمى است تحت عنوان (تبعيّة القضاء للأداء) كه آيا قضاى واجب بعد از گذشت وقت تابع امر ادائى است و از امر ادائى مى‏توان استفاده كرد يا اين كه دليل خاص ديگرى مى‏خواهد و در اينجا اقوالى است.   يك قول اين است كه نمى‏توانيم از دليل امر به واجب موقت، وجوب موقت را استفاده كنيم و قضاء، دليل خاص مى‏خواهد كه اين مبناى عدم تبعيت اداء از قضا است و يك قول هم تبعيت است و بعضى هم تفصيل داده‏اند و گفته‏اند اگر دليل قيد ، متصل به وقت بود مثلاً بين الطلوعين أمر به نماز شده بود اين أمر به واجب ، مقيد است كه بعد از وقت ديگر نيست چون از ابتدا متعلق امر به صورت مضيق شكل گرفته و به مقيد تعلق گرفته است و در اين صورت وجهى ندارد كه از آن تبعيت استفاده كنيم اما اگر مقيد منفصل بود مى‏توان گفت دليل وقت، اصل فريضه را قيد نزده و اين چنين تفصيلى گفته شده است .   البته لازم است گفته شود كه اتصال و انفصال خصوصيتی ندارد بلكه بايد ديد كه دليل تقييد ناظر به چيست اگر ناظر به اصل امر بود و مى‏گويد متعلق اصل آن امر مقيد است پس فعل مقيد واجب مى‏شود و فرقى نمى‏كند دليل قيد متصل باشد يا منفصل ولى اگر نمى‏خواهد اصل امر را قيد بزند بلكه مى‏خواهد حالت خاص و يا مرتبه خاصى از أمر را قيد بزند در اين صورت مى‏توان گفت كه دلالت امر در غير آن حالت يا به مرتبه از آن باقى مى‏ماند و لذا مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2092-93/%D8%B1%D9%86%DA%AF%DB%8C%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF/O-433.doc#_ftn1)تفصيل بين متصل و منفصل را رد كرده و تفصيل ديگرى را مطرح کرده اند كه در اثنا بحث مى‏آيد بنابراين ما بايد اول ببينيم ثبوتاً صور تقييد چند تاست و چند نوع تقييد به وقت معقول است و سپس در مرحله اثبات بحث كنيم كه ظاهر دليل  ،كدام يك از آنها مى‏تواند باشد. لهذا در دو جهت بحث مى‏كنيم .   جهت اول:  صور ثبوتى دليل توقيت به وقت كه به چهار صورت معقول است :   صورت اول: اينكه اصلاً تقييد، به امر اول برنگردد بلكه أمر مستقل ديگرى باشد يعنى يك امر به فعل داريم مطلقا و يك امر ديگر هم داريم كه مستقل از آن امر است كه متعلقش يا به نحو واجب فى واجب است كه در امتثال امر اول تقيّد به وقت هم واجب مستقلى است يعنى يك امر ديگرى در كار است كه هر وقت خواستى أمر اول را امتثال كنى در وقت امتثال كن كه اگر در وقت امتثال نكردى امر دوم را عصيان نمودى ولى امر اول باقى است و يا به نحو دو واجب مستقل از هم كه يكى امر به جامع فعل و امر ديگر به فرد و حصه مقيد به وقت است كه در بحث اجزا گذشت چنين دو أمرى معقول است و اشكال تخيير بين اقل و اكثر را ندارد و اين دو شكل هر دو روحاً به تصوير اول بر مى‏گردد كه مولا يك غرض در جامع نماز دارد و يك غرض ديگرى در تقييد امتثال آن به وقت و يا در فرد و حصه‏اى از اين جامع و اگر مكلف مقيد را انجام دهد چون جامع هم محقق شده هر دو امر امتثال شده است اما اگر آن فرد را انجام نداد ولى جامع را انجام داد غرض در حصه و يا تقييد را عصيان كرده است ولى أمر به جامع را امتثال كرده است و گفته شد چنين دو امرى اشكالى ندارد نه در مرحله جعل و مبادى أمر - زيرا متعلق هر يك غير از ديگرى است - نه در مرحله محركيت ، زيرا اثرش اين است كه ممكن است مكلف حصه را انجام ندهد اما جامع را انجام دهد كه محركيت امر به جامع حافظ آن خواهد بود.   خلاصه تصوير اول اين است كه مولا دو امر داشته باشد يك امر به اصل فعل و يك امر به نحو واجب در واجب يا به نحو امر به جامع و امر به فرد كه در اين صورت روشن است لازمه‏اش اين است كه بعد از وقت هم امر اول باقى است و بايد آن را انجام دهد چون مستقل از امر دوم است كه عصيان شده و ساقط گشته است .   صورت دوم: اين كه دليل توقيت ناظر به تقييد امر اول باشد و نمى‏خواهد امر ديگرى را جعل كند بر خلاف تصوير اول كه توجهى به دليل توقيت امر اول ندارد و ناظر به آن نيست ولى دليل توقيت مى‏خواهد تنها مرتبه موكده و شديده آن امر را به وقت مقيد كند يعنى چون امر كاشف از اراده تشريعى است و اراده نيز مراتب دارد دليل توقيت مى‏گويد اراده شديده متعلق به مقيد و نماز در وقت است نه اصل اراده مثل زكات فطره كه بايد قبل از نماز عيد واقع شود و اگر انجام ندادى اراده لزومى موكد مولى را عصيان كردى ولى اصل مطلوبيت دادن صدقه باقى هست پس كأنّه مولا يك مرتبه شديده‏اى از طلب را در مقيد دارد و يك مرتبه ضعيفه لزومى از طلب را هم بدون قيد وقت نسبت به ذات فعل دارد.   طبق اين تصوير دوم هر دو مرتبه از امر با يك دليل كه همان امر اول است ثابت مى‏شود و اين تصوير هم اقتضا دارد بعد از وقت اصل طلب باقى باشد چون مقيِّد تنها مرتبه شديده آن را مقيَّد كرده است و اصلش را قيد نزده است پس اطلاق مرتبه غير شديده يعنى اصل طلب لزومى نسبت به فعل بعد از وقت باقى خواهد ماند و تبعيت ثابت مى‏شود .   صورت سوم: اين است كه دليل وقت ناظر به تقييد دليل امر باشد و مى‏خواهد همان امر و وجوب را قيد بزند نه وجوب ديگرى و قيد هم براى تمام مراتب امر است ولى نه در همه حالات امر بلكه در برخى حالات آن امر را قيد مى‏زند و اين روح تصويرى است كه مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله بيان كرده‏اند و آقاى خويى‏رحمه الله توضيح داده و قبول كرده است يعنى دليل امر به فعل نسبت به مكلفين اطلاق دارد چه قادر بر وقت باشند چه نباشند وليكن دليل تقييد به وقت گاهى برخى از حصص آن را قيد مى‏زند مثل جهر و اخفات كه قيد جهر را مخصوص مكلفين مرد دانسته است پس دليل تقييد به جهر اطلاق امر به قرائت را نسبت به همه مكلفين قيد نمى‏زند بلكه تنها آن را نسبت به رجال مقيد مى‏كند و نسبت به نساء ، اطلاق امر به قرائت باقى مى‏ماند ؛ در مانحن فيه هم گفته مى‏شود اگر دليل توقيت بگويد بر همه مكلفين چه قادر باشند بر قيد واجب و چه قادر نباشند نماز مكلفى كه خارج از وقت است هم مقيد به وقت است و چون بعد از وقت قادر بر انجام آن نيست از او ساقط است پس ديگر اطلاق در امر اول بر او نيست تا به آن تمسك شود اما اگر دليل توقيت گفت كسى كه قادر بر وقت است فعل مقيد به وقت بر او واجب است و اگر عاجز باشد امر او مقيد نيست چه عجزش معذور فيه باشد و چه به سوء اختيار پس كسى كه در خارج وقت باشد امر به نمازش مقيد به وقت نيست و اطلاق امر براى اين چنين مكلفى باقى خواهد بود و وجوب ذات فعل براو هم فعلى مى‏شود  با اين كه اگر در وقت قادر بوده و انجام نداده عصيان هم كرده است.   حاصل وجه سوم : اين است كه دليل تقييد ناظر به امر اول است ولى تقييدش نسبت به مطلق حالات مكلفين نيست و تنها نسبت به مكلفين در حال قدرت بر تحقق آن قيد است و اما مكلف عاجز از قيد و لو عجزش به سوء اختيارش باشد در اطلاق امر اول باقى خواهد بود و تقييد به وقت شامل او نخواهد شد پس تكليف به ذات فعل را در خارج وقت خواهد داشت و نتيجه‏اش اين است كه بايد بعد از وقت نمازش را بخواند و با همان امر اول ثابت مى‏شود.   صورت چهارم: اين است كه دليل وقت امر را در همه حالات و همه مراتب قيد مى‏زند مثل قيود ركنى كه قهراً اگر مكلف مقيد را انجام نداد بعد از وقت آن امر ساقط مى‏شود چون يك امر بيشتر نبود كه در تمام حالات و به همه مراتبش مقيد شده بود كه آن هم با عجز ساقط شده است و امر ديگرى هم دليل مى‏خواهد زيرا كه امر جديدى خواهد بود و اين از نظر ادله اجتهادى همان عدم تبعيت قضاء از اداء است البته تمسك به اصل عملى استصحاب هم شده است كه در مباحث استصحاب آن را رد كرده‏اند.          [[1]](file:///E:/doroos%20hajagha/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84/%D9%85%D8%AA%D9%86%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D9%88%20%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%2092-93/%D8%B1%D9%86%DA%AF%DB%8C%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF/O-433.doc#_ftnref1)كفاية الاصول، ص144. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (434)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 434  ـ   دوشنبه  1392/11/28**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسأله معروف تبعيت قضا از اداء بود و عرض شد كه بايد در دو جهت بحث شود جهت اول صورت ثبوتى بود كه ثبوتاً، توقيت واجب به وقت به چند شكل تصوير دارد و نسبتش به دليل اصل فعل چگونه است مثلا مولى ابتدا به نماز امر مى كند و بعد وقتى را براى آن مقرر مى كند و گفته شد كه چهار صورت براى دليل توقيت متصور است.  صورت اول آن بود كه وقت قيد أمر و وجوب ديگرى باشد و امر به موقت امر مستقل ديگرى باشد غير از امر اول كه به جامع فعل بدون قيد وقت تعلق گرفته است حال أمر دوم يا به حصه موقت از آن جامع تعلق گرفته است و يا به تقيد به وقت حين امتثال واجب اول به نحو واجب در واجب كه لبا هر دو فرض به دو وجوب مستقل برگشت مى كند.  تصوير دوم اين بود كه دليل توقيت ناظر به تكليف مستقلى از امر اول نباشد و ناظر به تقييد همان امر اول است ولى نه اينكه همه مراتب امر را قيد مى زند بلكه تنها مرتبه شديده آن را مقيد به وقت مى كند و لذا اصل وجوب به وسيله امر اول در خارج وقت هم ثابت مى شود و دليل توقيت مى گويد مرحله شديده آن امر، موقت به وقت است اما اصلش بعد از وقت هم باقى است طبق اين صورت هم باز تعدد مطلوب ثابت مى شود و تبعيت قضا از اداء با همان أمر اول ثابت مى شود.  صورت سوم اين بود كه دليل توقيت به مراتب كار ندارد بلكه به حالات كار دارد و نسبت به برخى از حالات اطلاقات امر، قيد وقت را مى آورد مثل اين كه قيدى براى برخى از مكلفين باشد مثل وجوب جهر در نماز كه تنها بر رجال است نه نساء و اين جا هم اگر دليل توقيت مجمل بود و فقط توقيتش براى متمكن از قيد ـ يعنى وقت ـ باشد اطلاق امر را نسبت به غير متمكن قيد نمى زند و نتيجه اين مى شود كه اگر در وقت انجام نداد ديگر تمكن بر قيد وقت را ندارد و اطلاق امر به أصل فعل نسبت به او در خارج وقت باقى است.  صورت چهارم اين بود كه قيد، كل امر اول را هم به لحاظ مراتب و هم به لحاظ حالات مكلفين قيد بزند كه قهراً واجب، يك واجب موقت مى شود و بعد از وقت هم ديگر امرى نداريم چون وجوب مقيد با تعذر قيدش ساقط مى شود و اين صورت چهارم مبناى عدم تبعيت قضا از اداء است .  نتيجه سه صورت اول، ثبوت امر بعد از وقت است حال جهت دوم بحث در عالم اثبات است كه از دليل توقيت چه چيزى استظهار مى شود.  صورت اول كه دليل توقيت، امر ديگرى را تشريع كند اين فرض خارج از بحث است چون معنايش اين است كه دليل امر به وقت اصلا ناظر به امر اول و تقييد آن نيست و امر ديگرى را تشريع مى كند و اين خلف فرض است زيرا كه فرض اين است كه بحث در جائى است كه دليل وقت ناظر به دليل امر است و مى خواهد وقت را در متعلق همان امر اضافه كند و دليل توقيت دليل تقييد است و در صورت اول دليل توقيت امر اول را تقييد نمى زند و امر ديگرى كه مقيد است را قرار مى دهد لهذا فرض اول خارج از محل بحث است و محل بحث جائى است كه دليل وقت ناظر به دليل اصل فعل است و مى خواهد قيدى را بر آن اضافه كند و ما مى خواهيم ببينيم اين تقييد چگونه مى شود حال اگر دليل تقييد ظاهر باشد در تقييد امر اول در همه حالات در اين صورت روشن است كه صورت چهارم ثابت مى شود و كسى كه متمكن از قيد هم نيست برايش شرطيت و قيديت ثابت است  و در نتيجه امر از او ساقط است و حكم اين فرض هم روشن است و مورد بحث نيست و اتصال و انفصال هم در اين جهت فرقى ندارد زيرا مقيد منفصل هم باشد اطلاق امر اول را از حجيت مى اندازد و مثل جائى است كه أمر، از اول امر مقيد باشد البته اصل ظهور در اطلاق را از بين نمى برد ولى ظهورش حجت نيست و نتيجةً همان مى شود و تبعيت ثابت نمى شود و آنچه كه مورد بحث قرار گرفته اين است كه مى شود به يكى از دو صورت دوم و سوم از چهار صورتى كه ذكر شد، تبعيت را اثبات كرد.  دو فرض و يا دو تفصيل براى اثبات يكى از اين دو صورت دوم يا سوم كه نتيجه اش تبعيت بود وجود دارد كه اگر هر كدام ثابت باشد امر به فعل در خارج وقت هم به تبع همان امر اول ثابت مى شود ; اين دو تفصيل مبتنى هستند بر اين كه **اوّلا:** دليل امر مطلق باشد مثلا دليل امر به صلاه يا زكات مطلق بوده و براى همه حالات مكلفين باشد و مجمل نباشد و **ثانياً:** شرط دوم اين است كه دليل تقييد به وقت مطلق نباشد كه تمام حالات و مراتب را بگيرد و الا صورت چهارم ثابت مى شود كه نتيجه اش عدم تبعيت است با اين دو فرض يكى از اين دو تقريب يا دو تفصيل قابل بحث است كه ذيلاً به آنها مى پردازيم.  **تفصيل اول:** اگر دليل وقت در تقييد همه مراتب امر ظهور نداشت و تنها در تقييد مرتبه عاليه امر ظهور داشت مثلاً مى گفت قبل از ظهر روز عيد تعجيل در زكات فطره واجب است و اصلش را قيد نمى زند يا لااقل از اين جهت مجمل بود در اين جا تصوير سوم موجه مى شود كه كسى بگويد چون اصل دليل امر به زكات فطره معلوم نيست كه به وقت مذكور مقيد باشد بلكه مقدار متيقن اين است كه دليل تقييد به وقت مطلوبيت شديدش را به قبل از ظهر روز عيد مقيد كرده است پس با تمسك به اطلاق أصل أمر مطلوبيت آن نسبت به بعد از ظهر هم باقى است و بدين ترتيب ممكن است كسى بين اين دو حالت ـ يعنى حالتى كه دليل تقييد به وقت، در تقييد تمام مراتب امر ظهور نداشته باشد و جايى كه داراى چنين ظهورى باشد ـ تفصيل بدهد.  جواب اين بيان روشن است كه **اولا:** امر، مراتب ندارد و مدلول مطابقى امر بسيط است كه همان نسبت ارساليه يا اعتبار فعل بر ذمه مكلف است و يا دفع و ارسال و بعث انشائى است كه هر كدام از اين ها باشد امرى بسيط است و مراتب ندارد و تقييد هم به لحاظ مدلول مطابقى امر است پس اگر دلالت مطابقى امر مراتب نداشت و بسيط بود قهراً مقيد شده و ديگر از اين جهت اطلاقى در كار نيست تا به آن تمسك شود.  بله، مدلول التزامى امر كه مبادى امر است مثل شوق ، اراده و... همگى مراتب دارند و مى شود اراده، شديده يا ضعيفه باشد ولى اين ها مدلول التزامى هستند  و تقييد به مدلول مطابقى مى خورد كه اگر مدلول مطابقى تقييد خورد در آن، ديگر اطلاقى نيست تا مدلول التزامى ثابت شود و مدلول التزامى در حجيت تابع مدلول مطابقى است.  **ثانياً:** اگر فرضاً براى امر، به لحاظ مدلول مطابقيش قائل به مراتب شويم ولو عرفاً و يا قائل شويم به اين كه مدلول التزامى حتى با سقوط مدلول مطابقى قابل استدلال است با اين حال اين بيان تمام نيست چون مدلول امر ـ چه مطابقى و چه التزامى ـ صرف وجود وجوب ، اراده و شوق است به لحاظ مراتب آن نه مطلق الوجود و همه مراتب يعنى مدلول امر، وجود اصل اراده و شوق است نه همه مراتب آن و صرف وجود هم بادليل وقت مقيد شده است دلالت و همچنين اطلاق ديگرى در مدلول امر نيست تا با آن مرتبه نازله از طلب و شوق را ثابت كنيم مانند جايى كه به صرف الوجود طبيعى امر شود و مكلف آن را انجام دهد ديگر در آن امر اطلاقى باقى نمى ماند تا فرد ديگر از آن طبيعت هم واجب شود .  شاهد بر اين كه مدلول امر از اين جهت به نحو صرف الوجود است آن است كه أمر، دلالت ندارد بر اين مطلب كه اراده اى كه مبادى امر است اراده شديده است يا نيست ولهذا كسى با اطلاق امر به لحاظ مراتب طلب و اراده، شدت اراده و يا وجوب مؤكد را ثابت نمى كند يعنى كسى نمى تواند از اطلاق امر استفاده كند كه آن ماموربه از اشدّ و آكد مطلوبات مولا است، بلكه صرف وجود و مطلوبيت و اراده ثابت مى شود و وقتى اطلاق به لحاظ مراتب صرف الوجودى باشد چون صرف الوجودش هم مقيد به وقت شده است بيش از آن اطلاق نخواهيم داشت تا مرتبه ديگرى از آن هم بعد از وقت ثابت شود نه به لحاظ مدلول مطابقى و نه به لحاظ مدلول التزامى چرا كه نفس دليل توقيت ظاهر در تعدد غرض و طلب است و اين كه وقت و تعجيل مربوط به يكى از دو غرض و دو طلب است نه هر دو در اين صورت وجوب فعل در خارج وقت هم ثابت مى شود ليكن اين رجوع به صورت اول است كه گفتيم خارج ازبحث است و در حقيقت دليل توقيت بر تعدد امر دلالت خواهد داشت كه مانند ساير موارد، دليل خاصى بر بقاى امر و يا امر به قضا خارج از وقت است .  **تفصيل دوم:**  كه اين تقريب بيانى است كه مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) دارند و تفصيل صاحب كفايه(رحمه الله)را هم بر آن حمل كرده اند كه در نتيجه از اطلاق دليل امر جايى كه آن دو شرط باشد تصوير سوم را استفاده مى كنند و منظور از دو شرط يكى اين بود كه دليل امر به فعل نسبت به حالات مكلفين مطلق باشد و دليل وقت مجمل يا مختص به خصوص مكلفى كه قدرت بر انجام قيد دارد، باشد يعنى مكلف عاجز را شامل نشود حال يا چون مجمل است و دليل لبى است و اطلاق ندارد و يا چون در موضوعش قدرت اخذ شده است مثلاً در مورد طمانينه در نماز گفته شده است كه دليلش لبى است و شامل عاجز نمى شود پس اصل نماز ولو بدون طمأنينه بر عاجز ثابت مى شود و دليل خاص هم لازم ندارد زيرا مى توان به اطلاق دليل امر به صلات نسبت به عاجز تمسك كرد.  در مانحن فيه نسبت به قيد وقت نيز همين گونه خواهد شد يعنى اگر دليل وقت مجمل نبود و همه حالات مكلفين را در بر مى گرفت صورت چهارم ثابت مى شود و شرطيت وقت براى عاجز هم ثابت شده و تكليف از عاجز ساقط مى شود اما اگر دليل شرطيت وقت براى خصوص قادرين بود حال چه عدم قدرت به جهت عجز فى نفسه از نماز در وقت باشد يا به جهت سوء اختيار، به اين معنا كه اين قدرت را داشته وليكن با ترك نماز در وقت بر خود تفويت كرده است و مكلفى كه خرج عنه الوقت ولو عصيانا ديگر قادر بر وقت نيست ولى قادر بر اصل فعل ولو در خارج وقت مى باشد كه اين فرد هم از ابتدا مشمول اطلاق دليل امر بوده است و دليل شرطيت وقت براى چنين مكلفى اطلاق ندارد و لذا اگر از اول عاجز بود مى گفتيم نماز خارج از وقت بر او واجب است پس كسى كه به سوء اختيار خودش هم عاجز از قيد وقت  شده اطلاق امر به اصل فعل نسبت به او حجت است و همانطور در جائى كه در وقت عاجز است مى گفتيم اطلاق دليل امر نسبت به او قيد نخورده است و لذا امر به فعل خارج از وقت بر او باقى است كسى كه به سوء اختيار در وقت نماز نخواند اطلاق دليل امر براى او هم نسبت به جامع كه بعد از وقت مقدورش مى باشد و مشمول دليل امر است، حجت مى باشد و اين اطلاق در دليل امر قيد نمى خورد و حجت است و حجت كه شد وجوب فعل در خارج وقت هم با دليل امر ثابت مى شود كه همان تبعيت است.    صاحب كفايه(رحمه الله)اين تفصيل را اجمالاً مطرح كرده است و عده اى گفته اند صحيح است و آن را به مواردى كه مكلف تكويناً عاجز بوده است و همچنين به جهر و اخفات تشبيه كرده اند و گفته اند مانند جايى است كه دليل تقييد عشائين و صبح به جهر در قرائت بخصوص به مردها باشد و نساء را نمى گيرد كه اطلاق دليل امر نسبت به زنها بر حجيت باقى مى ماند و جامع قرائت اعم از جهر يا اخفات بر آنها ثابت مى شود حاصل اين كه همانگونه كه در آن موارد مى گوئيم اگر دليل قيد مجمل بود و تمام اطلاقات دليل امر به جامع را شامل نباشد با تمسك به اطلاق دليل امر قيد را نسبت به مواردى كه مشمول دليل مقيد نيست نفى مى كنيم و مى گوييم اطلاق امر در آنها حجت است و لازمه اطلاق دليل امر اين است كه ماموربه نسبت به آنها جامع است در اين جا هم همين طور است و جامع نسبت به كسى كه قادر به قيد وقت نيست واجب مى شود هر چند كه عجز او به سوء اختيارش باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (435)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 435  ـ   سه شنبه  29/11/1392**   بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تفصيلى بود كه گفته شد احتمالاً صاحب كفايه(رحمه الله) در بحث تبعيت قضا از اداء قائل به آن است يا به عبارت ديگر در مورد اثبات وجوب فعل خارج از وقت در واجبات موقت به اطلاق دليل امر به فعل در جائى كه يك امر به اصل فعل داريم و دليل ديگر بر تقييد آن به وقت آمده باشد تفصيلى براى وجوب فعل در خارج وقت بيان شد با اين كه وقت قيد بوده است و آن در جائى است كه دليل وقت اجمال داشته باشد و براى مطلق حالات امر اول اطلاق نداشته باشد يا مخصوص به قادر باشد و دليل امر به اصل فعل اطلاق داشته باشد ; در چنين فرضى گفته شد مقتضاى اطلاق دليل امر اين است كه هر كسى كه قادر است آن فعل را انجام دهد چه داخل وقت و چه خارج از وقت بر او واجب خواهد بود دليل تقييد به وقت منفصل است و بيش از اين دلالت ندارد كه كسى كه قادر بر قيد ـ كه در اين جا وقت است ـ مى باشد واجب است مقيد را انجام دهد يعنى در وقت انجام دهد اما براى غير قادر اين تقييد و شرطيت وقت نيست در چنين جائى مى توان به اطلاق امر اول تمسك كرد و گفت كسى كه در وقت انجام نداد ولو عصياناً بعد از وقت عاجز است ولو به سوء اختيار همانند كسى است كه از اول عاجز بوده است بنابراين هر مقدار از اطلاقات در دليل امر خارج از تقييد باقى بماند مى توان به آن اطلاقات تمسك كرد; يك اطلاق اين است كه اصلاً قادر نبوده و يك اطلاق ديگر اين است كه قادر بوده است وليكن خودش را عاجز كرده است و در دليل امر اين دو اطلاق بر حجيتشان باقى مى مانند چون دليل مقيد اين دو اطلاق را قيد نزده است و قدر متيقن اين است كه بالفعل قادر باشد و كسى كه قادر نبوده يا به سوء اختيار خود را از قدرت خارج كرده است بر اطلاق امر باقى مى ماند و اطلاق امر او را هم شامل مى شود همچنان كه اگر دليل مقيد نبود مى گفتيم چون بر فعل قادر است بنابر اين مكلف است به انجام آن پس به اين اطلاق اخذ مى كنيم و وجوب اصل فعل را در خارج از وقت اثبات مى كنيم و گفته شده است كه اين تفصيل وجيه و صحيح است چون بايد در ماعداى دليل مقيد ـ هر مقدار كه مقيد بود ـ به اطلاق دليل امر تمسك كرد و تبعيت ثابت مى شود.  اين تفصيل مورد اشكال فنى شهيد صدر(رحمه الله) قرار گرفته و فرموده است كه در اين جا هم تمسك به اطلاق دليل امر صحيح نيست اشكال ايشان را مى توان به دو بيان تقريب كرد.  **بيان اول:**  اين كه دليل امر نسبت به متعلقش بيش از يك وجوب به نحو صرف الوجود نمى آورد و نسبت به متعلق انحلالى و مطلق الوجود نيست بلكه تنها نسبت به موضوع و مكلفين انحلالى و مطلق الوجود است يعنى امرى را كه براى هر مكلفى قرار مى دهد اين وجوب براى هر كسى يك وجوب و مجعول فعلى ثابت مى كند نه بيشتر و اين وجوب مجعول فعلى را كه براى هر مكلفى قرار مى دهد اگر مقيد شد به آن قيد ـ كه در اينجا وقت است ـ ديگر وجوب ديگرى مستفاد از دليل امر و تحت اطلاق دليل امر اول نيست تا بگوئيم آن هم براى همين مكلف با يك وجوب ديگر ثابت مى شود و كسى كه بخواهد در خارج وقت مشمول امرى كه در داخل وقت به سوء اختيار خودش انجام نداده واقع شود بايد دو وجوب در حق او فعلى باشد يك وجوب مقيد به وقت چون در داخل وقت قادر به وقت بوده است بنابراين گفته مى شود آن را عصيان كرده است و يك وجوب ديگرى هم بر جامع فعل در خارج وقت برايش ثابت مى شود و اين معنايش آن است كه از دليل امر به لحاظ متعلقش دو وجوب و دو واجب استفاده مى كنيم با اين كه گفتيم دليل امر نسبت به وجوب، دال بر صرف الوجود امر و وجوب است نه مطلق الوجود و اوامر و وجوبات متعدد و اگر در وقت، وجوب مقيد برايش ثابت نشود يعنى در وقت هم مى تواند نماز نخواند و بعداً بخواند فلذا عصيان نكرده است و حال اين كه اين گونه نيست و در وقت، وجوب مقيد بر او فعلى بوده است چون كه قادر است پس براى مكلف بيش از صرف الوجود وجوب كه مقتضاى دليل امر بود ثابت نمى شود و اين هم كه مقيد به وقت است و عصيان شده است و اطلاق دليل امر نسبت به هر مكلفى يك وجوب را فعلى مى كند و لذا اگر دليل تقييد به وقت شامل مكلف قادر در وقت بشود ـ چنانچه مفروض اين است ـ ديگر اطلاقى در دليل امر باقى نمى ماند تابشود به آن تمسك كرد و وجوب فعل در خارج از وقت را ثابت نمود.  بله، اگر از ابتدا در وقت قادر نبود قهراً دليل مقيد شامل وى نمى شود و اطلاق دليل امر او را مى گيرد و صرف وجود امر را برايش ثابت مى كند و اين اطلاق بر حجيتش باقى مى ماند و لذا قياس مانحن فيه يعنى كسى كه در وقت قادر بوده است به كسى كه در وقت قادر نيست قياس مع الفارق است يا قياس به جهر در قرائت نماز نسبت به زن قياس مع الفارق است چون در آن جا آنچه كه به اطلاقش تمسك مى شود اطلاق دليل امر در مجعول ديگرى است كه مقيد نشده است نه اطلاق امر نسبت به همان مجعولى كه قيد خورده است پس اگر وجوب مجعول نسبت به مكلفى قيد خورد ديگر نمى شود به اطلاق امر تمسك كرد و برايش نسبت به اصل فعل وجوب ديگرى هم ثابت نمود چون دليل امر براى هر مكلف بيش از يك اطلاق و يك وجوب ثابت نمى كند و دلالت امر به لحاظ وجوب و متعلقش صرف الوجودى است نه مطلق الوجودى يعنى براى هر مكلف صرف الوجود وجوب را قرار مى دهد كه آن هم قيد خورده است چون مكلف در وقت قادر بوده است.  **بيان دوم:**  يك بيان ديگرى هم وجود دارد كه هر خطابى در جعل واحد ظهور دارد; بيان اول مربوط به اطلاق مجعول بود و اين بيان مربوط به جعل است يعنى همان طور كه هر مكلفى يك وجوب مجعول دارد همين طور ظاهر خطاب امر اين است كه يك جعل كلى را بيان مى كند و اين جعل يامطلق است و يا مقيد و اگر مقيد است دليل مقيِّد كشف مى كند كه امر و وجوب ثبوتاً و در عالم مراد جدى، به صورت مطلق جعل نشده است بلكه آن جعل واحد مقيد است و متعلق امر اول مطلق نيست بلكه قيدى هم دارد و جعل كلى يك جعل است يا جعل مطلق يا مقيد و دليل تقييد جعل را متعدد نمى كند بلكه قيد همان جعل واحد را مى آورد لهذا حتى بعد از تقييد بيش از يك جعل ثابت نمى شود لهذا بايد بعد از تقييد هم بتوانيم يك جعل داشته باشيم و بگوئيم آن جعل مقيد، مفاد دو خطاب مطلق و مقيد است حال كه اين گونه شد در موارد مقيس عليه مثل جهر و اخفات و يا عاجز از انجام فعل در وقت، دليل تقييد دو جعل ايجاد نمى كند بلكه مراد جدى  يك جعل است و در واقع اين گونه است كه شارع وجوب را بر جامع بين نماز مقيد به وقت و مطلق نماز مقيد به كسى كه اصلا در وقت قادر نبوده،  قرار داده است و وجوب و امر به جامع يك جعل است و به كسى كه در وقت قادر است اجازه نمى دهد نماز در وقت را نخواند زيرا اگر تأخير بياندازد و خارج از وقت بخواند مصداق اين جامع نخواهد بود زيرا شق دوم آن نمازى است كه از غير قادر حتى در وقت سربزند نه كسى كه در وقت قادر بوده است و همچنين در مثال جهر در قرائت نسبت به خصوص مردان، جعل واحد است و آن وجوب جامع قرائت جهرى و يا قرائت صادر شده از زنان بوده كه مصداق اين جامع نسبت به مردان و زنان فرق مى كند اما اصل جعل واحد است و متعدد نمى شود.  به عبارت ديگر تعدد جعل لازم نيست تا خلاف ظاهر امر واحد باشد بلكه قيد را در يك طرف مى آوريم و صلات را به خصوصيتى كه در مكلف ديگر است در طرف ديگر مقيد مى كنيم پس در مواردى كه قيد به اطلاق در جعل نسبت به برخى از مكلفين مى خورد جعل واحد قابل تصوير است كه دليل تقييد كاشف از آن است  اما در اين جا كه مى خواهيم مكلف واحد را، هم در وقت به مقيد به وقت مكلف كنيم و هم در خارج از وقت به جامع فعل مكلف كنيم ديگر نمى توانيم آن جامع را تصوير كنيم چون جامع بين مقيد و غير مقيد، خود مطلق است كه لازمه اش آن است كه مى تواند مقيد را در وقت ترك كند و اين خلف مقصود است و نمى توانيم يك جعل واحدى را تصوير كنيم كه دو وجوب مجعول فعلى را براى يك مكلف در بر بگيرد بلكه بايد بگوئيم در اين جا مولا دو جعل دارد يكى وجوب مقيد بر مكلف در داخل وقت و جعل ديگر هم در صورتى كه در وقت نخوانده است و اين جعل ديگر را نمى توان از اطلاق دليل امر استفاده نمود زيرا همانگونه كه گفتيم هر امرى ظاهر است در يك جعل و اطلاقش به لحاظ همان جعل واحد مى باشد نه اثبات جعل ديگرى.  پس چنين اطلاقى در دليل امر نيست تا حجت باشد و تبعيت و وجوب فعل را در خارج از وقت بر مكلفى كه در وقت قادر و مكلف به آن مقيد بوده ولى انجام نداده است، اثبات كند .  بدين ترتيب ثابت مى شود كه قياس مانحن فيه به مواردى كه ذكر شد قياس مع الفارق است و نتيجه تقييد در مقيس عليه هم جعل واحد است و هم اطلاق مجعول نسبت به هر مكلفى امر واحد است ولى در مانحن فيه هم تعدد در مجعول نسبت به مكلف واحد لازم مى آيد و هم تعدد در جعل و اين ها همه خلاف ظاهر دليل امر واحد است يعنى چنين اطلاقى ندارد پس اين تفصيلى كه به صاحب كفايه(رحمه الله) نسبت داده شد و گفته شد صحيح است نيز مانند تفصيل اول كه ذكر شد قابل قبول نيست و در نتيجه تبعيت ثابت نمى شود و امر به اصل فعل بعد از وقت نيازمند دليل خاص است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (436)**  درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 436  ـ   شنبه  1392/12/3  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تبعيت اداء از قضا بود و همچنين آن تفصيلى كه صاحب كفايه(رحمه الله) ذكر كرده بود و برخى از بزرگان بيان فنى براى آن آورده بودند كه اگر دليل امر مطلق باشد و دليل تقييد اجمال داشته باشد يا مختص به صورت قدرت باشد و قيديت تنها براى قادر ثابت شده باشد نه بيشتر، در اين صورت چون دليل قيد، مقيد به حال قدرت است كسى كه عاجز است از ابتدا يا بعدا عاجز شده است تحت اطلاق امر باقى است و مى توان به اطلاق تمسك كرد و برايش وجوب مطلق را ثابت نمود و در مورد وقت هم همين طور كه اگر دليل وقت، مطلق امر را قيد نكرد بلكه تنها وقت را نسبت به قادر بر آن قيد كرد كه اگر كسى در آن وقت فعل را انجام ندهد ديگر قادر به آن وقت نيست و اطلاق دليل امر در خارج وقت هم شامل وى مى شود و وجوب آن در خارج وقت ثابت مى شود.  شهيد صدر(رحمه الله)(1) اشكال فنى به اين بيان وارد كرده بود كه دليل امر نسبت به اثبات وجوب، انحلالى نيست بلكه صرف الوجودى است هر چند نسبت به افراد مكلفين انحلالى است ليكن نسبت به وجوب بر هر مكلفى صرف الوجودى است و اگر نسبت به مقيد وجوبى برايش ثابت شد و مكلف نياورد ديگر در دليل أمر نسبت به او اطلاقى باقى نمى ماند تا وجوب ديگرى ثابت شود، بله در صورتى كه قدرت شرط وقت شد اگر از اول، بر فعل در وقت قادر نبود مى شود گفت در اين صورت تكليف به مطلق دارد چون اين غير مكلفى است كه قادر است و صرف الوجود امر او به مطلق است ولى اگر يك مكلف را در نظر گرفتيد كه در وقت قادر بوده و مكلف به موقت شده و بعد از وقت به جهت خروج وقت از قدرت بر موقت خارج شد ديگر امر و وجوب ديگرى براى وى ثابت نيست تا بشود به اطلاق امر تمسك نمود و اگر وجوب ديگرى باشد جعل ديگرى مى خواهد و از دليل امر قابل استفاده نيست.  در مقابل اين بيان بايد گفت كه به نظر مى رسد نبايد اصل اين تفصيل را انكار نمود و در توضيح آن مى توان دو مطلب را بيان كرد.  اولاً: نقض قيود ديگر است مثلاً اگر برخى از قيود ديگر دليل قيدش مجمل باشد و قدر متيقن آن قيد حالت قدرت مكلف بر آن قيد باشد ـ مثلاً دليل طمانينه ـ گفته شده است طمأنينه در صورت قدرت، در نماز شرط است و دليلش اجماع است و اجماع هم قدر متيقنش حالت تمكن است آيا ما اين جا به اطلاق (اقم الصلاة) تمسك نمى كنيم براى مكلفى كه مى توانسته بدون ارتعاش نماز بخواند وليكن نخوانده تا قدرتش سلب شده و مرتعش شده؟ آيا ديگر اطلاق صلّ شاملش نمى شود؟ و يا به آن تمسك مى شود ـ با قطع نظر از الصلاة لاتسقط بحال ـ و وجوب اصل نماز ولو بدون طمانينه بر او واجب مى شود كه معمولاً در فقه به اطلاق امر تمسك مى كنند و مى گويند كه بايد مرتعش ـ ولو عصيان كرده ـ نماز را بخواند نه به خاطر (الصلاه لا تسقط بحال) بلكه به خاطر تمسك به اطلاق امر و اين كه از اجماع سقوط مطلق را نمى فهميم ولهذا مى توان به اطلاق دليل امر تمسك كرد هر چند در حال تمكن واجب باشد كه با طمأنينه بخواند و بدون طمأنيه مجزى نمى باشد.  ثانياً: حل اشكالى كه فرموده بودند ـ اطلاق به لحاظ متعلق اوامر صرف الوجودى است و يك وجوب براى هر مكلف ثابت مى شود كه اگر قيد خورد ديگر براى كسى كه  امرش را عصيان كرده است اطلاقى در دليل امر باقى نمى ماند كه به آن تمسك كنيم ـ كه بيانى فنى بود بايد پاسخ فنى داده شود و بايد براى توضيح صور ثبوتى اين تفصيل را بررسى كنيم كه قيد، مخصوص به حال قدرت باشد و آن ثبوتاً چهار صورت دارد .  صورت اول: يك صورت اين است كه مولا دو غرض مستقل از همديگر دارد يكى در فعل و ديگرى در قيد و يا مقيد به آن قيد ولى در زمان قدرت، يعنى مولا براى قادر دو غرض دارد يكى در مطلق فعل است و ديگرى در مقيد با قيد، كه اين همان فرض اول از چهار صورت ثبوتى گذشته است كه گفتيم خارج از بحث است زيرا كه داشتن دو امر و دو غرض مستقل از هم مربوط به بحث ما نيست و در واقع امر دوم مقيد امر اول نيست و يك وجوب ديگرى را ثابت كرده و هيچ تغييرى در امر اول ولو در زمان قدرت حاصل نمى كند ولهذا در زمان قدرت بر قيد هم اگر مطلق را انجام دهد باز هم امتثال صورت گرفته است و اين خارج از باب تقييد است.  صورت دوم : اين است كه مولا، در خصوص مقيد غرضى داشته باشد و يك غرض هم بيشتر نيست كه براى همه مكلفين يا برخى از مكلفين است اين صورت همان فرض چهارم از آن صور چهارگانه است كه گذشت كه دليل قيد مطلقا امر را نسبت به موضوعش قيد زده است ـ چه همه مكلفين باشند و چه برخى از آنها ـ و گفته بر آنها مقيد، واجب است و لازمه اش اين است كه كسى كه بر مقيد قادر نيست ديگر تكليفى ندارد مگر اينكه تكليف غير قادر به گونه ديگرى باشد يعنى تكليف مكلف غير قادر از اصل ـ كه مكلف ديگرى است ـ قيد نخورده باشد و براى او مطلق، واجب باشد ولى اگر قدرت بر قيد داشته و سپس عاجز شده است ديگر تكليفى ندارد و اين در حقيقت همان صورت چهارم از چهار صورت ثبوتى است كه مقيد يا بر همه مكلفين و يا بر برخى از آنها واجب است و لا غير كه از اين جهت فرقى نمى كند.  صورت سوم: اين كه مولا يك غرض و يك واجب دارد ولى اين واجب، در جامع بين فعل مقيد در حالت قدرت بر قيد و فعل مطلق در حالت عدم قدرت و عجز از قيد مى باشد يعنى يك امر و يك واجب است ولى اين واجب در مطلق فعل نيست كه بتواند در زمان قدرت بر قيد هم، مطلق را بياورد بلكه اگر مطلق در زمان قدرت بر قيد بياورد باطل است ولى اين گونه هم نيست كه مطلقا واجب مقيد باشد بلكه واجب جامع ديگرى است كه آن جامع بين فعل مقيد به آن قيد در حالت قدرت يا مطلق در حالت عدم قدرت و عجز مى باشد مثل اين كه مى گويد امر تعلق گرفته است به جامع نماز دو ركعتى در سفر، يا چهار ركعتى در حضر و اين دو قيد، قيد واجب هستند نه وجوب و لذا مكلف مخير است و مى تواند در زمان دخول وقت، به سفر برود و نماز دو ركعتى را در سفر بخواند يا اگر در سفر است به وطن بر گردد و نماز چهار ركعتى را در وطن بخواند چون كه در هر دو صورت جامع را محقق ساخته است در اين جا هم مى تواند مولى بگويد نماز مقيد به طمانينه در فرض قدرت بر طمانينه مى باشد و در فرض عدم قدرت بر طمأنينه مقيد نيست و اثرش اين است كه مى تواند در زمان قدرت آن را  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص434.  به تاخير بيندازد و بعدا بخواند چون جامع ماموربه است وليكن در زمان امكان طمأنينه اگر بدون طمأنيه انجام دهد مجزى نيست و باطل است چون كه آن جامع را انجام نداده است. اين صورت هم بيان يك نوع تقييد است ولى نه به نحو صورت دوم كه واجب مطلق، مقيد مى شود و در حقيقت آنچه در اين صورت واجب مى شود نه مطلق فعل است نه فعل مقيد بلكه جامع بين مقيد در زمان قدرت بر قيد و مطلق واجب است و ثبوتاً اين هم يك صورت براى تقييد است و اين صورت از اين جهت كه اگر در زمان قدرت بر قيد، فعل مطلق را انجام دهد مجزى نيست شبيه صورت امر به مقيد است چون آن جامع را انجام نداده است يعنى امر خورده است به جامع بين المطلق فى حال العجز و المقيد فى حال القدرة و دليل قيد، دليل امر را قيد زده است اما نه مطلقا بلكه فى الجمله و متعلق امر را جامع بين مطلق در وقت عجز و مقيد در حال قدرت قرار داده است و اين هم يك صورت براى تقييد است كه در آن، امر نسبت به عاجز از قيد ولو به اختيار خودش ثابت مى باشد و مقيد هم مامور به است وليكن به نحو تخييرى نه تعيينى .  صورت چهارم: اين صورت، همان صورت سوم است به اضافه اين كه مولى يك غرض اضافى هم در قيد يا مقيد داشته باشد يعنى همچنانكه يك غرض دارد كه در جامعى است كه در شق ثالث گفته شد يك غرض اضافى هم در قيد و مقيد دارد كه در اين صورت هم مولا امر را به نحو شق سوم قيد مى زند وليكن تعييناً به قيد هم امر مى كند يعنى در اين جا مولا، هم انجام دادن مقيد را واجب مى كند و اگر قادر باشد حق ندارد به لحاظ غرض دوم كه تعيينى است به تاخير بياندازد و هم دليل امر را مقيد مى كند كه اگر مكلف بخواهد در زمان قدرت بر قيد، فعل را بدون قيد بياورد باطل است اما اگر تاخير بيندازد تا قدرت بر قيد مرتفع شود چون غرض اول در جامع بود بايد مطلق را بياورد.  در اين شق چهارم دليل تقييد به آن قيد، دليل امر را هم قيد مى زند و دو مفاد دارد 1) مفاد اول اين كه دليل امر را كه مطلق بود ، قيد مى زند و از اين جهت با صورت اول كه خارج از بحث است فرق دارد و 2) مفاد اضافه بر آن، غرض ديگرى است كه مولى در قيد دارد حال اگر مقصود صاحب كفايه(رحمه الله)اين چنين فرضى باشد كه دليل تقييد نمى خواهد دليل امر را به نحو شق دوم تقييد نمايد و نمى گويد فقط يك غرض و يك وجوب در مقيد است و لاغير، بلكه مى گويد در فرض قدرت بر قيد، مطلق مجزى نيست و امر به فعل را تقييد مى زنم در اين صورت فعل نسبت به غير قادرى كه به سوء اختيار و عصيانش، از غرض دوم مولى عاجز شده است نيز واجب مى شود و مشمول اطلاق امر است و تنها چيزى كه اضافى است اين است كه دليل تقييد بر غرض زائد و وجوب تعيينى مقيد دلالت دارد. اين مطلب فوق اولاً: اشكالى ندارد كه گفته شود از دليل امر به اصل استفاده نمى شود بلكه از دليل قيد استفاده مى شود و صاحب كفايه(رحمه الله) و ديگران هم مى خواهند همين مطلب را بگويند كه وقتى دليل تقييد دليل امر را تنها در حال قدرت مكلف بر مقيد قيد مى زند ولى مجمل است و اجزا فعل مطلق را حتى براى عاجز به سوء اختيار نفى نمى كند و تنها اجزا را در صورت قدرت نفى مى كند در اين صورت مى توان به اطلاق دليل امر اول تمسك كرد و در صورت عدم قدرت بر قيد حتى به سوء اختيار هم واجب را ثابت كرد و در نتيجه مكلف نمى تواند اختياراً مقيد را تاخير بيندازد چون به لحاظ غرض دوم عصيان كرده است ولكن اگر به تأخير انداخت و از آن قيد عاجز شد مطلق هم بر او واجب است و اينكه غرض يا وجوب هم نسبت به مقيد متعدد شود اشكالى ندارد چون كه از امر به قيد استفاده مى شود زيرا كه مهم اين است كه دليل قيد مى خواهد دليل امر را تقييد بزند كه در اين جا تقييد زده است ولى چون مجمل است و مطلقا تقييد نزده است و عاجزين را شامل نشده است تنها نسبت به قادر بر قيد و در حال قدرت گفته است كه مطلق مجزى نيست در اين صورت مى توان به اطلاق دليل امر تمسك كرد. پس اولا: خود اين فرض يك فرض معقولى است كه دليل تقييد بخواهد اين گونه باشد كه اجزا از مطلق را نفى نكند بلكه تنها در صورت قدرت آن را كند در اين صورت مى شود بعد از وقت به دليل امر تمسك كرد و تبعيت صحيح مى شود و تنها وجوب تعيينى مقيد در حالت قدرت با دليل شرطيت قيد به عنوان غرض ديگرى ثابت مى شود.  ثانياً: مى توانيم بگوئيم كه دليل تقييد مى تواند به لحاظ غرض دوم هم دليل مستقلى نباشد و آن هم مدلول امر اول باشد كه دليل قيد، آن را به عنوان مراد جدى از آن امر كشف مى كند بدين ترتيب كه امر اول اين گونه باشد كه هم غرض تعيين در مقيد بوده و اگر تاخير بياندازد عصيان كرده است و هم اگر عصيان كرد و تاخير انداخت همان امر اول به گونه اى است كه شامل مطلق هم مى شود و آن را هم بر وى واجب مى كند به اين صورت كه دليل تقييد كشف كند كه عنوانى  ماموربه است كه اقتضاى انحلاليت را داشته باشد مانند عنوان ماهو المقدور و ما يتمكن از جامع مذكور و واجب است كه مقيد انجام گيرد يعنى دليل تقييد كشف مى كند كه هم مقيد، در فرض قدرت واجب تعيينى است چون متمكن بر آن است و هم چون فرض قدرت را بيشتر قيد نزده است و اصل آن جامع اگر مقدور باشد مشمول امر است زيرا امر به عنوان (ما يتمكن من الجامع و المقيد مهما امكن) خورده است و اطلاق دليل امر بعد از فرض اجمال مقيد بر اين صورت حمل مى شود چون اطلاق امر را كه باقى است، هر صورتى كه ثبوتا قابل تصوير در جعل و امر واحد باشد مى گوئيم جمع بين دليل تقييد و اطلاق امر ناظر به آن است و اين جا اين گونه مى شود كه دليل تقييد كشف مى كند امر اول به كل ماهو المقدور من الجامع و القيد خورده است و هر مقدار مقدور است همان واجب التحصيل است وماهو المقدور در زمان قدرت مقيد است و لذا مطلق در همان زمان مجزى نيست و اگر كه عاجز شد از مقيد ـ ولو به سوء اختيارش ـ ما هوالمقدور بر او مطلق است كه آن هم واجب مى شود.    حاصل اين كه اگر امر مولا اين گونه باشد كه هر مقدار از جامع و مقيد مقدور باشد واجب و مامور به است اين يك جعل است و دليل تقييد به قيد واجب مى تواند در حال قدرت كاشف از چنين جعلى در دليل امر باشد در حالى كه اطلاق دليل امر شامل عاجز از قيد ولو به سوء اختيارش هم بشود و تعدد جعل يا مجعول هم لازم نمى آيد، بلكه جعل واحد بر متعلق انحلالى به نحو مذكور با تمسك به اطلاق دليل امر كشف مى شود در جايى كه دليل تقييد به آن قيد مجمل بوده و غير از حالت قدرت را شامل نشود و گفته است كه اگر قادر بودى بايد مقيد را بياورى و با اطلاق كشف مى كنيم كه اين، در جعل اول است. پس جائى كه دليل تقييد اجماع باشد و فقط حالت قدرت بر قيد را بگيرد نه بيشتر فقها نمى گويند اگر به سوء اختيار خود را عاجز كرد امر ساقط مى شود بلكه به اطلاق امر تمسك مى كنيم و كشف مى كنيم كه امر اين گونه بوده و اين مطلب نسبت به قيود ديگر غير از وقت روشن تر است و نسبت به قيد وقت هم تصوير دارد مثلاً اگر گفته است (اغتسل يوم الجمعه) و سپس گفت (و مهما أمكن غسلك عند الزوال) مكلف تا قادر است كه عند الزوال غسل كند غسلش قبل از آن مجزى نيست اما اگر از ابتدا قادر نباشد غسل قبل و بعد از زوال مجزى است و اگر عمداً غسل نكرد تا ظهر گذشت بعد از زوال غسلش مجزى و مامور به خواهد بود هر چند غسل عند الزوال را عصيان كرده است . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (437)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 437  ـ   يكشنبه  1392/12/4**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث پيرامون تبعيت اداء از قضا تمام شد و در بحث استفاده تبعيت امر بعد از وقت، گفته شد كه غالب اوقات قضا نيازمند امر جديد است مگر تفصيلى كه گفته شد و در غير اين موارد دليلى براى  بقاء امر به اصل فعل در خارج وقت نيست و قضا دليل جديد مى خواهد و در فقه هم به همين مسلك عمل كرده اند و بحث ديگرى باقى مى ماند كه معمولا در استصحاب بحث كرده اند ولى برخى مثل مرحوم آخوند(رحمه الله)(1)جامع بوده يا خير آيا مى شود با استصحاب، بقاء وجوب را در خارج وقت ثابت كرد و يا اگر شبهه موضوعيه باشد و در امتثال و صحت عمل شك داشته باشيم آيا مى توان با استصحاب، بقاء وجوب را ثابت كرد يا نه و آيا اين استصحاب شخصى است يا كلى ؟ اينها بحث هائى است كه در يكى از تنبيهات استصحاب به تفصيل آمده است و ذكر آنها در اين جا تكرار محض است.  به اين ترتيب بحث واجب موقت و موسع و بحث تبعيت اداء از قضا تمام مى شود و با تمام شدن اين بحث، بحث اوامر نيز به پايان مى رسد  و وارد بحث نواهى مى شويم كه از بحث هاى مهم اصولى است و مشتمل بر مباحثى است كه در فقه هم كاربرد زيادى داشته و مورد نياز فقها در موارد زيادى است مخصوصا بحث اجتماع امر و نهى.  در بحث نواهى نيز ابتدا از مدلول نهى بحث مى شود و همچنان كه بحث شد كه ماده امر و صيغه امر چه معنائى دارد ابتدا بحث مى شود كه ماده و صيغه نهى چه معنايى دارد لهذا جهاتى از بحث در رابطه با مدلول نهى مطرح مى شود.  **جهت اول:** بحث مى شود كه معنا و مدلول صيغه نهى ـ لا تفعل ـ چيست؟ و در اين رابطه سه قول است .  **قول اول:** قولى كه خيلى از گذشتگان مثل صاحب فصول(رحمه الله)(2)(رحمه الله)(3)قائل شده اند كه صيغه نهى طلب ترك است همانگونه كه صيغه امر طلب فعل است يعنى فرق نهى و امر را در متعلق طلب دانسته اند كه متعلق طلب در امر، ايجاد طبيعت است و در نهى، اعدام طبيعت و ترك آن است.  **قول دوم:**  قولى است كه متاخرين از صاحب فصول(رحمه الله) و صاحب كفايه(رحمه الله)قائل شده اند كه فرق نهى با امر در متعلق نيست بلكه اختلافشان در كل مدلولشان به اين نحو كه در متعلق و مدلول امر، طلب يا نسبت ارساليه است و در مدلول نهى، زجر و نسبت زجريّه، و متعلق هر دو يكى است و آن معناى ماده اى است كه صيغه أمر و يا نهى بر آن عارض شده است و به لحاظ ذات معنا و مدلول هيئت با هم متفاوت هستند، امر طلب است و نهى زجر و منع و ماده نهى هم ـ يعنى كلمه نهى ـ همان معناى صيغه را دارد با اين تفاوت كه معناى اسمى است كه از صيغه نهى انتزاع شده است .  **قول سوم:**  اينكه همچنان كه مدلول امر، اعتبار الفعل فى ذمة المكلف است نهى هم اعتبار ترك يا حرمان و امتناع از فعل  بر ذمه مكلف است كه مدلول نهى است .  نسبت به قول اول ـ كه قول صاحب فصول(رحمه الله)و صاحب كفايه(رحمه الله)است ـ استدلال خاصى مطرح نكرده اند و گفته اند صيغه امر مثل نهى، طلبى است به اين معنا كه امر خواستن فعل است و نهى خواستن ترك است و اين را وجدانى و مسلم گرفته اند كه هر دو براى طلب به كار مى روند البته با اين توضيح كه يكى طلب فعل و ديگرى طلب ترك است.  وليكن برخى خواسته اند آن صورت را برهانى كنند كه چون تكليف براى جعل داعى در نفس مكلف است يعنى اراده اى كه در نفس مكلف براى امتثال حاصل مى شود و در مكلفين در موارد نواهى آن داعى كه ايجاد مى شود تعلق اراده به ترك است پس داعى كه مى خواهد در باب نواهى ايجاد شود اراده ترك است نه فعل پس بايد تحريك مولا هم به همان چيزى كه مكلف داعى و اراده اش به آن مى خورد تعلق بگيرد يعنى طلب ترك را انشاء كند تا مطابق داعى و اراده اى باشد كه در نفس مكلف ايجاد مى شود.  **اشكال:** اين بيان تمام نيست چون **اولا:** اين كه گفته شده تكليف براى جعل داعى است مراد غرض تكوينى مولا از امر كردن است نه مدلول أمر، يعنى گفته مى شود كه مولا چه غرض تكوينى از جعل تكليف دارد؟ و پاسخ داده مى شود كه غرض از تكليف آن است كه به مكلف برسد و او به طرف امتثال برود و داعى براى او ايجاد مى شود كه مطلوب مولى را انجام دهد و اين غرض تكوينى از جعل تكليف است و ربطى به مدلول امر و نهى و يا مجعول تشريعى در نفس مولى ندارد و قبلاً گفتيم كه قوام تكليف به انشا نيست و مولى مى تواند با جمله خبريه هم تكليف كند يعنى اگر از اراده و غرض لزومى اخبار كند اين هم تكليف بوده و محرك و منجز است با اين كه در آن ادوات انشا به كار نبرده است وليكن تحريك نموده و جعل داعى كرده است بنابراين در اينجا بين غرض تكوينى از تكليف و بين اين سؤال كه مدلول صيغه نهى  چيست خلط شده است و آن چه كه گفته شده است ـ غرض از تكليف ايجاد داعى است به لحاظ نتيجه تكليف و غرض تكوينى مولا است كه ممكن است با جمله خبريه باشد يا با جمله انشائيه و يا با جعل اعتبار باشد و يا بدون جعل اعتبار ـ شكلها و مصاديق مختلف براى تكليف كردن است و اين غير از مدلول وضعى و يا استعمالى الفاظ مولى است و ايشان مى خواهد غرض تكوينى را برهان محسوب كند كه بايد ديد مدلول صيغه نهى چيست و خلط ميان اين دو مطلب به همديگر مربوط نيست .  **ثانياً:** مقصود كسانى هم كه گفته اند تكليف براى جعل داعى و تحريك است اعم از تحريك يا زجر و منع است و لذا اگر اين گونه تعبير كنند كه وقتى مولا امر مى كند، غرض تكوينى از امرش ايجاد داعى حركت براى مكلف است و اگر نهى مى كند غرض تكوينيش ايجاد داعى زجر و امتناع مكلف است بازهم صحيح است و اين با دلالت نهى بر منع و زجر تناسب دارد و  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. كفاية الاصول، ص144.  2. الفصول الغروية فى الاصول الفقهية، ص119.  3. كفاية الاصول، ص149.  هيچ منافاتى با اين نكته ـ كه مدلول نهى انشاء زجر و منع باشد نه طلب ترك ـ ندارد و اين روشن است.  بنابراين لازم است از مدلول و معناى صيغه نهى يعنى (لا تفعل) در لغت عرب و همچنين در سائر لغات بحث شود كه مدلولش چيست و آيا وضع شده است براى انشا طلب يعنى نسبت ارساليه و طلبيه ترك و يا اين كه اصلا براى طلب نيست بلكه براى منع و نسبت زجريه است كه در اين جا نسبت به قول اول اصحاب قول دوم هم گفته اند وجدان لغوى ما دال بر اين است كه آنچه معناى صيغه نهى است منع و زجر است نه اين كه هيئت أمر و نهى هر دو يك معنى دارد ولى در يكى طلب ايجاد فعل است و در ديگرى طلب ترك فعل بلكه اختلاف آنها در ذات معنى است.  تارة بر اين مطلب ادعاى وجدان شده است گاهى منبّه و شبه برهانى هم بر آن اقامه مى شود كه در بيان شهيد صدر(رحمه الله)(1)منبه است كه معمولاً در باب دلالات و مباحث الفاظ استدلالات از اين قبيل است .  ايشان مى گويد اگر ما اختلاف را فقط در متعلق أمر و نهى اخذ كنيم و بگوئيم هر دو دال بر نسبت طلبيه هستند و يكى به فعل طبيعت و ديگرى به ترك طبيعت خورده است، لوازمى در كار خواهد بود كه قابل قبول نيستند كه ذيلاً به اهم آنها اشاره مى كنيم.  1 ـ بدون شك هيأت چه هيئت امر و چه نهى معناى نسبى و حرفى دارند پس ما در باب صيغه امر و نهى دو دال داريم: يكى ماده و طبيعتى كه معروض و مدخول هيئت قرار مى گيرد مثل «صل» و «لا تصل» كه صلات ماده است و يكى هم هيئت «افعل» است در صيغه امر و (لاتفعل) در صيغه نهى، حال اگر گفتيم كه صيغه امر دال بر طلب به نحو معناى حرفى يعنى نسبت ارساليه و طلبيه است كه تعلق به ماده گرفته و بر آن عارض شده است اين جا مشكلى پيش نمى آيد چون معنايش اين است كه مولا به آن طبيعت بعث و ارسال كرده است و از جمع بين مدلول هيئت و ماده به نحو تعدد دال و مدلول نتيجةً طلب طبيعت را مى فهميم كه مقتضى ايجاد آن است و چيز ديگرى نياز نداريم ولى بايد در صيغه نهى از هيئت (لا تفعل) هم نسبت طلبيه را استفاده كنيم و هم طبيعت را از متعلق و ماده نهى و هم ترك آن را متعلق نسبت طلبيه قرار دهيم كه اين مفهوم ترك غير از طبيعت و نسبت طلبيه است كه اولى، معناى اسمى و مدلول ماده است و دومى معناى حرفى ومدلول هيئت است و اين دال مى خواهد يعنى دو تا دال داريم وليكن مى خواهيم سه تا مدلول استفاده كنيم كه يا بايد از هيئت استفاده شود و يا از ماده.  دليل اينكه نمى شود از ماده استفاده شود اين است كه اگر ماده بخواهد فانى در خارج باشد كه هست فانى و مرآة در وجود مصاديق و در افراد خود طبيعت است نه افراد عدم طبيعت و محال است در نقيض خود فانى باشد و اگر بگوئيد در اين جا مجازاً در عدم طبيعت استعمال شده اين هم واضح البطلان است كه طبيعت در عدم طبيعت و نقيض آن استعمال نمى شود بنابراين ماده و متعلق نهى نمى تواند دال بر مفهوم ترك و عدم باشد.  اگر كسى بخواهد ترك را در هيئت نهى اخذ كند اين هم باطل است چون **اولاً:** ترك، معناى اسمى است و دالش بايد اسم باشد و هئيت نهى هيئت است و معناى حرفى دارد و نمى شود گفت هيئت، هم بر نسبت بعثيه و معناى حرفى و هم بر ترك كه معناى اسمى است دلالت مى كند زيرا اين استفاده، مقطوع العدم در لغت است چرا كه هيئات معانى حرفى دارند و **ثانياً:** اگر ترك را هم در معناى هيئت اخذ كنيم ترك يك اضافه هم به طبيعت كه مفاد ماده است لازم دارد يعنى ترك چه چيزى؟ ترك آن طبيعت و اضافه ترك به طبيعت هم نيازمند دال است و الا فائده ندارد و شما مى خواهيد طلب ترك طبيعت راثابت كنيد و اين اضافه هم نياز به دال دارد پس هيئت دال بر سه چيز مى شود و غير از اضافه به متعلقش بايد سه معناى ديگر هم در آن ملحوظ باشد يكى نسبت طلبيه كه نسبت تامه انشايى است و يكى هم مفهوم ترك كه معناى اسمى است و يكى هم نسبت اضافه به طبيعت كه نسبت ناقصه است و دلالت هيئت واحد بر ايجاد سه معناى متباين و متضاد با يكديگر اگر نگوييم ممكن نيست مقطوع العدم است بنابراين قول مذكور با اين تحليل مقطوع البطلان است .  اما اگر بر خلاف آن معنا بگوييم كه معناى نهى، منع و زجر است يعنى يك نسبت بعث و ارسال و وادار كردن داريم و يك نسبت بازداشتن و اين هم نسبت است و هر دو بر مدلول ماده و طبيعت عارضى مى شوند كه نتيجه اولى ايجاد طبيعت و نتيجه دوم انعدام و انتفاى طبيعت مى شود بدون اين كه به دال و مدلول سومى نياز داشته باشيم و قبلاً در بحث تعلق اوامر به طبايع گفتيم كه مفهوم وجود و ايجاد در اوامر اخذ نشده است همچنانكه در اينجا هم ترك و عدم در مدلول نواهى اخذ نشده است بلكه از همان اضافه شدن نسبت ارساليه و طلبيه و تعلق آن به طبيعت واضافه شدن نسبت زجريه و تعلق آن به طبيعت نتيجة ايجاد و ترك حاصل مى شود بدون آنكه نياز باشد مفهوم ايجاد و ترك در معناى آنها اضافه شود .  2 ـ منبّه و يا نكته ديگر اين كه اگر نهى، بر طلب ترك دلالت كند بايد در موارد نهى از ترك ـ يعنى اگر گفت لا تترك الصلاة ـ دو ترك از آن استفاده شود يك ترك كه ماده نهى قرار گرفته است و يك ترك هم مدلول صيغه نهى است يعنى طلب ترك ترك است با اين كه بيش از يك مفهوم ترك از آن استفاده نمى شود و خلاف وجدان است و معنايش منع از ترك است و اين همان نقضى است كه محقق عراقى(رحمه الله) در اخذ وجود يا ايجاد در مدلول اوامر وارد كرده بود .  3 ـ برخى از بزرگان منبه ديگرى را هم بيان كرده اند كه اگر نهى، طلب ترك باشد بايد امربه تروك در صوم نهى و حرمت باشد با اين كه طلب و امر است يعنى قطعاً طلب صوم نهى نيست و به عبارت ديگر بايد امر و وجوب ترك فعلى مساوق با نهى از آن فعل و حرمت باشد و اگر مثلاً گفت (اترك الاكل و الشرب فى نهار رمضان) اين بايد به معناى حرمت و نهى باشد با ان كه وجداناً بين وجوب ترك و حرمت فعل فرق است و لذا امر به تروك صوم امر است و كسى آن را نهى نمى داند..  ــــــــــــــــــــــــــــ    1. بحوث فى علم الاصول ، ج3، ص12. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (438)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 438  ـ   دوشنبه 1392/12/5**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مدلول صيغه نهى بود و سه قول براى صيغه نهى (لا تفعل) و معادل آن در لغات ديگر ذكر شد كه آيا (لا تفعل) دلالت دارد بر طلب ترك يا زجر و منع از فعل و يا اعتبار حرمان يا ترك بر ذمه مكلف؟ عرض كرديم كه شواهد و منبهاتى براى قول اول وجود دارد كه تحليلات عرفى و لغوى است كه برخى در حد برهان مى باشد از اين حيث كه انسان را به قطع مى رساند كه اين قول باطل است. يكى اين كه اگر طلب ترك است مفهوم ترك از كجا استفاده مى شود؟ ماده و متعلق نهى كه بر طبيعت دلالت مى كند نه ترك و يا عدم طبيعت و از هيئت هم نمى شود ترك را استفاده كرد چون هيئت معناى حرفى است و ترك معناى اسمى است و استفاده معناى اسمى از حروف و هيئات درست نيست بلكه طبق اين قول بايد هيئت دال بر سه چيز باشد; هم نسبت طلبيه تامه و هم مفهوم اسمى ترك و هم نسبت ناقصه و اضافه ترك به ماده كه اين هم واضح البطلان است و اين شبه برهان قطعى بر عدم صحت قول اول است و دو شاهد ديگر هم آورديم كه اگر گفته شود (لا تترك) بايد مفهوم ترك دو بار استفاده شود با اين كه وجداناً اين گونه نيست و شاهد ديگر به اين است كه اگر نهى، طلب ترك باشد بايد در واجباتى كه مولا امر كرده است به ترك امورى ـ مثلاً مبطلات صوم ـ قائل شويم كه صوم از واجبات نيست بلكه از محرمات است با اين كه از اوامر و واجبات است و بين امر به ترك و نهى از فعل فرق است. تمام اين شواهد و منبهات را مى توان پاسخ داد به اين گونه كه مقصود از طلب ترك، ترك به معناى اسمى نيست بلكه مقصود اين است كه متعلق امر تحقق طبيعت به نحو معناى حرفى و قضيه موجبه است و در نهى، متعلق آن طلب انتفاء طبيعت است به نحوى قضيه سالبه و معناى حرفى نه مفهوم اسمى ترك يا عدم و يا انتفاء زيرا كه در معانى حرفى هم ايجاب و سلب وجود دارد مثل جمله موجبه و جمله سالبه مخصوصاً در طرف نفى، حرف (لا) نافيه بر نفى و سلب به نحو معناى حرفى دلالت مى كند نه اسمى; حال اگر صاحب كفايه(رحمه الله)بفرمايد در امر طلب به نسبت تحققيه طبيعت تعلق مى گيرد  و در نهى به نسبت سلبيه طبيعت تعلق مى گيرد توسط انتفاء طبيعت به نحو معناى حرفى كه از حرف (لا) استفاده مى شود هر سه اشكال دفع مى شود ولذا ما مى بينيم هميشه و در همه لغات در كنار ادوات نهى حرف نفى نيز وجود دارد پس ممكن است ايشان بگويد (لا تفعل) هيئت دارد و داراى دو معناى حرفى است يكى نسبت سالبه طبيعت كه از حرف (لا) استفاده مى شود و ديگرى هيئت مركب كه مستفاد از حرف (لا) و فعلى كه مدخول آن است ـ كه دال بر نسبت طلبيه است ـ مى باشد و متكلم و با اين دو هيئت طلب سلب را انشا كرده است و طالب تحقيق قضيه سالبه شده است يعنى فى المثل نخوردن را طلب كرده است و در فعل نخوردن، نفى خوردن به نحو معناى حرفى است و بدين ترتيب آن سه اشكال حل مى شوند .  اما اشكال اول زيرا كه ديگر در مدلول صيغه نهى مفهوم اسمى ترك را نخواهيم داشت بلكه انتفاء و طبيعت را به نحو معناى حرفى داريم و دال بر آن را نيز هم داريم .  اما پاسخ اشكال دوم روشن است كه در  (لاتترك)، هيئت نهى دال بر انتفاء و سلب ترك است به نحو معناى حرفى پس از آن دو مفهوم اسمى ترك استفاده نمى شود يعنى (لاتترك) تركى كه متعلق طلب قرار گرفته معناى اسمى است و لذا خلاف وجدان نيست كه طلب سلب اين ترك را مى خواهيم .  اشكال سوم هم وارد نيست و امر به ترك هم با نهى از فعل فرق مى كند زيرا كه امر، طلب ترك فعل است ولذا از واجبات است بر خلاف نهى از فعل كه طلب سلب طبيعت و عدم تحقق آن به نحو معناى حرفى است پس با اين منبهات كلام صاحب كفايه(رحمه الله)به شكل فنى قابل رد نيست.  بله، آن بيان وجدانى درست است كه بالوجدان نهى، طلب و ارسال نيست و امر، انشا بعث و ارسال است يعنى آمر مى خواهد صدور طبيعت از مامور سر بزند ولى در موارد نهى برعكس است و ناهى مى خواهد صدور آن انجام نگيرد يعنى سلب و منع آن را مى خواهد و همانگونه كه در عالم تكوين و خارج معادل معناى انشايى امر، دفع و ارسال است معادل معناى انشائى نهى منع و زجر و بازداشتن است پس معناى انشائى كه نهى، براى آن وضع شده است منع انشائى است نه بعث و ارسال به صدور نسبت سالبه و يا مفهوم ترك و به عبارت ديگر منشأ منع از تحقق نسبت موجبه و تحقق طبيعت است نه بعث و ارسال به سوى نفى طبيعت چه آن نفى به نحو معناى اسمى باشد ـ ترك طبيعت  ـ و چه به نحو معناى حرفى و قبلاً گفته شد كه معانى انشائى متخذ از معانى معادل خارجى آنها است و ناهى مى خواهد فعل صادر نشود و همچنين مكلف را منع كند كه اين كار را انجام ندهد و مصداق تكوينيش جلوگيرى است كه مثلاً دست او را مى گيرد كه اين كار را انجام ندهد و بازداشتن است نه اين كه او را وا مى دارد كه آن فعل را ترك كند و اين متناسب با انشاء امر است نه نهى .  ولهذا همان طور كه صيغه امر براى ارسال به طبيعت  وضع شده است صيغه نهى هم براى منع و زجر از طبيعت وضع شده است و قول دوم صحيح و مطابق با وجدان لغوى است.  البته مى توانيم شاهدى هم براى اين وجدان لغوى بياوريم كه آن شاهد ماده نهى است به اين معنا كه همان طور كه ماده امر، منتزع از امر كردن با صيغه امر به نحو معناى اسمى است همانگونه هم ماده نهى ، متنزع از همان معنايى است كه در صيغه نهى است منتها به نحو معناى اسمى و بدون شك، نهى در لغت به معناى منع و زجر است نه طلب ترك لهذا وقتى مى گويد (فلان نهى فلانا) يعنى او را منع كرد و شاهدش هم اين است كه به حرف (عن) و امثال آن متعددى مى شود مثلاً گفته مى شود (نهاه عن شرب الخمر) در صورتى كه (طلب الترك عن شرب خمر) صحيح نيست و اين شاهد بر آن است كه در صيغه نهى نيز منع و زجر به صورت معناى حرفى لحاظ شده است البته (نهى) منع انشائى و مولوى است نه منع تكوينى خارجى ولذا تقريبا اكثر اصوليون معاصر به مسلك دوم قائل شده اند به استثنا برخى كه قائل به قول سوم شده اند كه مدلول نهى را اعتبار ترك يا جريان بر ذمه مكلف قرار داده است و اين مبتنى است بر مبانى صاحب اين قول كه در باب دلالات وضعى و وضع، مسلك تعهد را قبول كرده است نه مسلك اعتبار يا قرن اكيد و بر اين مسلك مسائل زيادى را بار كرده است كه يكى هم در اين جاست كه معناى نهى را اعتبار حرمان فعل بر ذمه مكلف قرار داده است و در ردّ قول دوم هم در اينجا و هم در باب أمر فرموده است كه اگر امر بر بعث و تحريك دلالت داشته باشد و نهى بر زجر و منع آيا منظور، بعث و تحريك و زجر تكوينى است كه اين معلوم البطلان است زيرا تكوينا خيلى از اوقات، فعل و تركى انجام نمى شود و عصيان مى شود و اگر مراد بعث و زجر تشريعى باشد مصداق بعث و زجر تشريعى با  خود امر و نهى در خارج ايجاد مى شود نه اين كه معناى لفظ و مراد از آن در نفس مولا باشد و بايد مدلول  لفظ در عالم مراد متكلم باشد و مقصودى باشد كه لفظ آن را كشف كند پس معناى امر و نهى بايد مرادى باشد كه امر و نهى كاشف از آن باشد و آن چيز در صيغه امر، اعتبار فعل بر ذمه مامور است  و در نهى نيز اعتبار حرمان از فعل بر ذمه مكلف است و اين كه اعتبار ترك بر ذمه مكلف نيست بلكه اعتبار حرمان است چون كه اعتبار ترك مناسب با مبناى عدليه نيست كه مى گويند اوامر و نواهى ناشى از مصالح و مفاسد در متعلقات احكام است پس همچنان كه مولى در امر مصلحت را مى بيند و فعل را بر ذمه مكلف قرار مى دهد در نهى هم، در فعل مفسده را مى بيند و لذا ممنوعيت و حرمان فعل را بر ذمه او قرار مى دهد نه ترك را چون ترك مصلحت ندارد بلكه فعل مفسده دارد اين قول سوم، هم اشكال اولش بر قول دوم تمام نيست و هم اصل اين قول باطل است.  اما اشكال مذكور بر قول دوم درست نيست چون اين اشكال مبتنى است بر مبنايى كه گفته شد يعنى چون ايشان مدلول امر و نهى را معناى تصديقى گرفته اند و آن را مراد متكلم قرار داده اند لهذا جا دارد كسى بگويد اگر مدلول لفظ بعث و زجر تكوينى باشد كه معلوم البطلان است و اگر بعث و زجر تشريعى و مولوى مقصود است كه آن هم مراد و منكشف نيست بلكه مصداقش با أمر و نهى در خارج شكل مى گيرد و اين هم نمى تواند معناى لفظ باشد و آنچه حقيقت وضع است كشف لفظ از اراده معنى است كه دلالت تصديقى است و دلالت تصورى انس لفظ با معنا است كه نتيجه وضع و خارج از آن است.  بايد طبق اين مبنا معانى الفاظ تصديقى و مراد متكلم باشد ولى كسى كه اين مبنى را قبول ندارد ـ كه مشهور قبول ندارند ـ و دلالت وضعى را تصورى مى دانند ـ كه صحيح هم اين است ـ قصد و مراد جدى و يا استعمالى را خارج از مدلول وضعى مى دانند و لفظ بر آنها دلالت ندارد بلكه ظهور حالى متكلم اقتضا دارد كه قصد استعمالى وجدى از تكلم و محاوره داشته باشد و اين كه اراده دارد يا ندارد به دلالت لفظى مرتبط نيست طبق اين مسلك ـ كه صحيح است ـ لفظ امر و نهى وضع شده اند براى نسبت ارساليه تصوريه و نسبت زجريه تصوريه انشائى يعنى همان طور كه وقتى با دست بعث و ارسال مى كند تصور نسبت ارساليه در ذهن ايجاد مى شود با لفظ امر هم همان تصور و يا حالت ذهنى به ذهن آمده و خطور مى كند و اين معناى موضع له امر و همچنين نهى است اما اين كه متكلم چه چيزى را اراده كرده است خارج از مدلول وضعى است و چون ايشان مسلك تعهد را قبول دارد بايد معناى امر و نهى را مراد تصديقى بگيرد اما كسى كه معناى امر و نهى راتصورى مى گيرد نيازى به آن ندارد و معنا را همان تصور نسبت ارساليه و تصور نسبت زجريه قرار مى دهد هر چند با استعمال لفظ در اين معنا مصداق بعث و زجر مولوى و تشريعى هم در خارج شكل بگيرد .  ما سابقاً مسلك تعهد را ابطال كرديم و علاوه بر آن كه در مبحث اوامر هم گفتيم در اينجا نيز مى گوييم كه طبق مسلك تعهد هر چند معانى الفاظ تصديقى خواهد شد و لفظ كاشف از قصد متكلم مى شود وليكن آن مدلول عبارت است از مدلول تصديقى اول كه قصد اخطار معنى است و اما اين كه قصد اخطار معنى به چه جهتى است اين مدلول تصديقى ديگرى است كه از آن به مراد جدى يا مدلول تصديقى دوم تعبير مى شود و مسلك تعهد مى گويد معناى لفظ مدلول تصديقى اول است يعنى متعهد شده است كه اخطار معناى تصورى را قصد كند و اين غير از مراد جدى و اعتبار فعل يا ترك بر ذمه مكلف است و لازمه مسلك تعهد اين نيست كه آنها هم در طرف تعهد اخذ شود بلكه قطعاً اخذ نشده است و لذا جائى كه متكلم مدلول جدى ندارد ولى مدلول استعمالى دارد و امر را براى امتحان صادر كرده و يا به عنوان شوخى استعمال كرده است استعمالش صحيح است و مجاز يا غلط نيست با اين كه اعتبار ندارد.  پس اشكال ديگر اين است كه ربط دادن مدلول لفظ به مدلول تصديقى دوم هم خلاف ديگرى است و آنچه كه تعهد اقتضا دارد كشف لفظ از مدلول تصديقى اول است  نه بيشتر .  اما بحث اضافى كه در مانحن فيه كرده اند اين است كه اگر قرار شد معناى موضوع له اعتبار باشد معناى نهى نمى تواند اعتبار ترك بر ذمه مكلف باشد چون طبق مبناى عدليه نواهى از مفسده در فعل نشئت مى گيرد و به ترك ربطى ندارد لذا بايد نهى هم براى اعتبارى وضع شود كه متناسب با فعل باشد نه ترك.  اين مطلب هم صحيح نيست زيرا كه **اولاً:** اشكال مى شود كه ربط دادن معناى الفاظ در لغت به مسلك عدليه و غير عدليه بى جاست چون وضع الفاظ براى معانيشان قبل از اين مسالك صورت گرفته است و واضع الفاظ را براى اغراض لغوى وضع كرده است نه اغراض شرعى يا فلسفى و واضع امر و نهى كه شارع نيست تا آن را طبق مسلك عدليه قرار دهد و **ثانياً:** اين تناسب هم درست نيست زيرا اگر مفسده هم در فعل باشد مولى و شارع مى تواند ترك را بر ذمه مكلف بگذارد چون مى خواهد فعل شكل نگيرد و لذا ترك را بر ذمه او قرار مى دهد و اين اشكالى ندارد و چون اين هم هدف مولا را تامين مى كند بلكه مى شود گفت كه اعتبار حرمان تناسب هم ندارد چون حرمان و ممنوعيت مثل مطلوبيت است پس همچنان كه در مطلوبيت، متعلق آن را ـ كه فعل و عمل مكلف است ـ بر عهده او اعتبار مى كند نه مطلوبيت ، در ممنوعيت وضعى هم مناسب آن است كه نتيجه و عمل مكلف را ـ كه ترك و عدم فعل است ـ بر عهده مكلف اعتبار كند نه حرمان و ممنوعيت را.  بنابراين نتيجه مى گيريم كه **اولاً:** صحيح همان قول وسط است كه صيغه نهى دال بر نسبت انشائيه زجريه است همانند امر كه دال بر نسبت انشائيه بعثيه است و **ثانياً:** ماده نهى هم منتزع از معناى حرفى صيغه نهى است البته به صورت معناى اسمى و در خصوص منع و نهى تشريعى است ولذا منع تكوينى با دست و امثال آن را نهى نمى گويند و **ثالثاً:** برخى گفته اند كه مبادى امر و نهى هم بايد با هم فرق كند يعنى بايد مدلول جدى در امر اراده، حب ، شوق و مصلحت باشد و در نهى بغض ، كراهت و مفسده در فعل باشد.اين مطلب دقيق نيست بلكه مولا مى تواند جائى كه مولا در فعل بغض هم وجود ندارد و ترك آن مصلحت دارد، از فعل نهى كند و اشكالى ندارد و ممكن است در امر هم حب و مصلحتى در فعل نباشد كه در مباحث تزاحم  به تفصيل گذشت .    بله، ممكن است ادعاى ظهور حالى شود كه اين مساله ديگرى است كه ظاهر حال آمر اين است كه فعل مامور به محبوب او است و ظاهر حال ناهى اين است كه به فعل بغض دارد و اين يك ظهور حالى است و الا لفظ امر و نهى اقتضاى آن را ندارد و عقلاً هم ملازمه اى در كار نيست و شايد منشأ اين ظهور حالى غلبه يا مناسبت ديگرى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (439)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 439  ـ   سه شنبه  1392/12/6**    بسم الله الرحمن الرحيم  جهت دوم از بحث در مدلول نهى ـ كه بحث مهمى است ـ فرق ميان امر و نهى از لحاظ شمولى بودن اطلاق نهى و بدلى بودن اطلاق امر نسبت به متعلقش مى باشد كه گفته اند ميان امر و نهى با اين كه هر دو براى انشا وضع شده اند ـ البته يكى براى طلب طبيعت و ديگرى براى زجر از آن ـ يك فرق اساسى وجود دارد كه وقتى مولا به طبيعتى امر مى كند اطلاقش نسبت به آن بدلى است يعنى در (صلّ) مثلاً صرف وجود صلات واجب مى شود كه با يك فرد از صلات امتثال مى شود بنابراين امر ساقط مى شود و افراد ديگرى از صلات واجب نمى باشند يعنى يك امر و يك وجوب بيشتر نيست ولى در نواهى بر عكس است مثلاً اگر گفته شود (الحائض لا تصل) اطلاقش بدلى نيست بلكه شمولى است يعنى نبايد هيچ كدام از افراد نماز را بجا آورد يا در (لا تغصب) يعنى همه افراد غصب حرام است و به عدد افراد طبيعت حرمتهاى مستقل  به نحو انحلالى و مطلق الوجود استفاده مى شود كه اگر يكى را انجام داد و عصيان كرد افراد ديگرى بر حرمتش باقى است زيرا هر فردى از افراد غصب حرمت خاص خود را دارد پس از (لا تغصب) حرمت هاى متعدد استفاده مى شود و براى هر فرد يك حرمت ثابت مى شود و اگر حرمت يك فرد به واسطه عصيان ساقط شد حرمت باقى افراد به قوّت خود باقى است پس اصل اين فرق روشن است كه اطلاق اوامر نسبت به متعلقشان بدلى است و اطلاق نواهى شمولى است و بحث در منشا اين تفاوت است كه دليل آن چيست؟ با اين كه اطلاق در هر دو به مقدمات حكمت است و طبيعت، در متعلق هر دو به يك معناست و لذا اصوليون وارد اين بحث شده اند و در بياناتى كه ذكر كرده اند خلط زيادى شده است; هم خلط بين مسائل اصولى و فلسفى و هم خلط بين انحلال نواهى و كيفيت امتثال نهى واحد.  براى تحليل درست و دقيق اين تفاوت بين اوامر و نواهى، لازم است متذكر شويم كه در اين جا دو فرق ميان اوامر و نواهى موجود است كه بايد از يكديگر جدا شوند .  **فرق اول:** انحلاليت نهى به نواهى متعدد، بعدد افراد طبيعى كه متعلق نهى قرار گرفته است ـ كه همان شموليت است ـ  مى باشد و در مقابل، وحدت امر نسبت به طبيعى كه متعلق امر قرار گرفته است ـ كه همان بدليت است ـ مى باشد و به عبارت ديگر متعلق نهى، مطلق الوجود بوده و به عدد افراد طبيعت حرمتهاى مستقل بر آنها قرار مى گيرد وليكن متعلق امر صرف الوجود بوده كه صرف الوجود قابل تعدد نمى باشد و بيش از يك وجوب از آن استفاده نمى شود و نسبت به اين تفاوت بحث شده است كه منشأ و تحليل آن چيست و چگونه اين تفاوت را تفسير كنيم با اين كه معناى ماده و طبيعتى كه متعلق امر و نهى قرار مى گيرد يكى است و مقدمات حكمت هم در هر دو به يك معنا است و اين بحث اصلى و مهم در اين جهت است و در رابطه با آن، كلمات مختلفى از اصوليون مخصوصا متاخرين بيان شده است .  **فرق دوم:** فرق ديگرى هم بين اوامر و نواهى هست كه فرق در مرحله امتثال آنها است نه انحلال آنها يعنى اگر فرض كرديم در جائى نهى هم واحد بود و به صرف الوجود يا وجود اول طبيعت خورده بود و شارع صرف الوجود يا اول الوجود طبيعت را حرام كرد نه مطلق الوجود آن را مثلا در باب روزه نذر معين بر صائم أكل عمدى حرام است ولى اگر عمداً افطار كرد، خوردن اولش محرم است ولى خوردن بعد از آن ديگر حرام نيست و مثل ماه رمضان نيست كه افطار دوم و سوم هم حرام باشد يعنى در حرمت افطار نذر معين يك حرمت بيشتر نيست كه به اولين خوردن يا ديگر مفطرات تعلق گرفته است و وجودات بعدى آنها حرام نيست در اين جا كه نهى و حرمت يكى است و انحلالى نيست و مثل امر است و همان طور كه صرف الوجود متعلق امر قرار مى گيرد صرف الوجود كه مساوق است با اول الوجود حرام است و و فرد فرد حرام نيست در اين جا باز يك فرقى بين امر به صرف وجود و نهى از صرف وجود، باقى مى ماند يعنى بازهم از نظر امتثال اين نهى واحد با امر واحد فرق دارد چون براى امتثال امرى كه به صرف وجود خورده باشد انجام يك فرد از طبيعت كافى است ولى اگر بخواهد نهى را امتثال كند بايد تمام افراد آن طبيعت را ترك كند ولى اين فرق مربوط به انحلال نهى به نواهى متعدده نيست بلكه اين در همان نهى واحد هم هست و بعضى اين تفاوت را با فرق اول كه انحلال نهى است خلط كرده اند در صورتى كه در اينجا يك نهى بيشتر نداريم كه به صرف الوجود طبيعت يعنى اول الوجود آن تعلق گرفته است ولهذا بيش از يك امتثال و يك عصيان وجود ندارد وليكن امتثالش متوقف است بر ترك همه افراد طبيعت بر خلاف امر واحد به صرف الوجود كه امتثالش با انجام يك فرد حاصل مى شود .  اصوليون در بيان علت و تحليل اين فرق دوم فرموده اند كه منشأ آن قاعده عقلى و تكوينى است كه **(الطبيعة توجد بوجود فردها ولا تنعدم الا بانعدام تمام افرادها)** زيرا آنچه كه در امر قصد مى شود ايجاد آن طبيعى است كه با يك فرد صرف الوجود يا اول الوجود آن ايجاد مى شود وليكن در نهى و حرمت، ترك طبيعت و انتفاى آن در خارج قصد شده است كه متوقف است بر ترك تمام افرادش و اين يك نكته عقلى وتكوينى است و ربطى به انحلال و تعدد يا وحدت امر و نهى ندارد ـ يعنى شموليت و بدليت در خود حكم نيست و لذا نمى شود به اين، انحلاليّت نهى و بدليت امر گفت ـ بلكه مربوط به نكته عقلى است كه صرف وجود و طبيعت به وجود يك فرد موجود مى شود ولى انتفاء صرف وجود به ترك تمام افراد است و اين امرى عقلى و تكوينى است.  **اشكال:**  اين قاعده عقلى ـ كه طبيعت با يك فرد موجود مى شود و ترك آن به ترك تمام افراد است ـ يك اشكال فلسفى دارد زيرا كه اين مطلب مبتنى است بر مبناى كلى رجل همدانى كه باطل است يعنى طبق كلى رجل همدانى طبيعت در خارج يك وجود دارد كه به وجود يك فرد ايجاد مى شود ولى طبيعت، طبق مبناى درست در منطق و فلسفه در هر فردى موجود است و وجود كلى طبيعى در خارج يك وجود نيست بلكه وجودات است  و اين تناقض و تهافت است كه طبيعى بر هر فرد در خارج صدق حقيقى داشته باشد و در عين حال وجودش در خارج يك وجود باشد ولذا اين حرف باطل است و گفته شده است كه نسبت كلى طبيعى در خارج به افرادش نسبت آباء به أبناء است نه نسبت أب واحد به ابناء لهذا براساس اين قاعده نمى شود فرق دوم را توجيه و تفسير كرد و بايد توجيه ديگرى پيدا كرد.  **پاسخ:** اين اشكال تمام نيست و بين مساله اصولى و فلسفى خلط شده است زيرا اين كه در فلسفه و يا منطق گفته اند كه طبيعت با وجود افراد متعدد مى شود، مربوط به وجود تكوينى و خارجى كلى طبيعى است ولى امر و نهى و تكاليف متعلق به مفاهيم و وجود ذهنى كلى طبيعى است و عناوين طبيعى در عالم مفهوم و وجود ذهنى قطعا واحد هستند و قطعاً كسى در وحدت كلى طبيعى در ذهن تشكيك نمى كند يعنى در عالم ذهن مفهوم صلات يا غصب يك طبيعت است و وقتى ذات طبيعت و مفهوم آن در متعلق حكم اخذ شد و آن حكم چه امر و چه نهى يك تكليف بيشتر نبود و قرينه اى نيز بر تعدد و انحلال موجود نبود قهراً در اوامر، از آنجا كه مقصود، ايجاد آن طبيعت در خارج است با ايجاد يك فرد، طبيعت در خارج ايجاد مى شود و در نواهى چون كه مقصود اعدام و ترك طبيعت است انعدام آن طبيعت در خارج متوقف بر ترك تمام افراد آن طبيعت است و اين امر تكوينى و عقلى بديهى است كه تحقق و امتثال يك مفهوم واحد ـ كه در ذهن، متعلق طلب ايجاد و يا طلب ترك و منع از ايجاد قرار مى گيرد ـ در خارج همين گونه است كه گفته شد.  به عبارت ديگر كلى رجل همدانى به لحاظ وجود ذهنى و مفهوم آن صحيح است و ايشان ميان وجود عينى طبيعى در خارج و وجود ذهنى و عالم مفاهيم خلط كرده است و كلى طبيعى در وجود عينى متعدد است اما در عالم مفاهيم و وجودات ذهنى كه متعلقات تكليف است واحد است و از آنجا كه تعلق تكاليف به وجودات عينى و خارجى محال بوده و تحصيل حاصل است بلكه تعلق به مفاهيم و طبايع درذهن به حمل اولى است نه حمل شايع ـ همانگونه كه در بحث تعلق به طبايع گذشت ـ لهذا طلب ايجاد كلى طبيعى با تحقق يك فرد از آن امتثال شده و انطباق آن كلى طبيعى بر خارج قهرى خواهد بود وليكن طلب ترك آن و يا منع از انجام آن در خارج حاصل نمى شود مگر اين كه تمام افرادش ترك شود و اين به معناى تعدد نهى و سريان آن به افراد طبيعت نيست بلكه همان يك نهى است كه متعلقش همان صرف الوجود و يا اول الوجود است كه متعلق امر هم مى باشد وليكن عقلا امتثالش متوقف است بر ترك همه افراد است بدون اين كه نهى به افراد تعلق گرفته باشد همانگونه كه امر به صرف الوجود هم، به فرد تعلق نمى گيرد بنابراين قاعده عقلى مذكور صحيح است وليكن ربطى به انحلال و شموليت نهى ـ يعنى فرق اول ـ ندارد بلكه مربوط است به فرق دوم و كيفيت تحقق امتثال امر و نهى واحد.    آنچه كه مهم و محل بحث است فرق اول است كه چگونه با اين كه مقدمات حكمت يكى است و كلمه شمول و يا عموم در نهى نيامده است و معناى ماده و متعلق امر و نهى هم واحد است ليكن وقتى مى گوييم (صلّ) اطلاقش بدلى و به نحو صرف الوجود است اما وقتى مى گوييم (الحائض لاتصلّ) و يا (لاتغصب) اطلاقش شمولى است و براى هر فردى از غصب يا صلات حائض حرمت مستقلى استفاده مى شود يعنى انحلالى مى شود و طبيعت در ضمن هريك از افراد متعلق نهى قرار مى گيرد و حرمت جداگانه اى و عصيان و امتثال مستقلى دارد؟ اين تفاوت به خاطر چيست؟ |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (440)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 440  ـ    شنبه  1392/12/10**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه دو فرق بين اوامر و نواهى نسبت به متعلقشان وجود دارد مثلاً جايى كه مولى مى گويد (لا تكذب) هر حصه اى جداى از ديگرى حرمت دارد اما جائى كه مى گويد (صلّ) بيش از يك حصه از نماز واجب نيست و فرد بعد از آن، ديگر واجب نيست و به عدد صلوات وجوبات نداريم ولى در (لاتغصب) و (لا تكذب) به عدد غصب ها و كذب ها حرمت داريم كه اين انحلاليت و شموليت نهى است و از آن تعدد حرمت استفاده مى شود حتى براى فرد طولى بعد از عصيان نهى اول كه در اوامر نيست.  بحث ديگر اين است كه اگر نهى به صرف وجود خورد و فرد طولى آن حرام نبود ـ مثل افطار در غير رمضان ـ يا مولا بگويد فلان مطلب را افشا نكن كه اگر باز گو كرد ديگر بيان كردن براى مرتبه دوم حرام نيست و آن سر، افشا شده است در اين جور موارد باز هم فرقى بين نهى و امر واحد باقى مى ماند به اين صورت كه در امر، امتثال امر واحد با ايجاد يك فرد انجام مى شود ولى در نهى، امتثال به اين است كه تمام افراد آن طبيعت را ترك كند و اگر يك فرد را انجام دهد نهى را امتثال نكرده است كه البته اين صورت، انحلال نهى به نواهى نيست بلكه كيفيت امتثال نهى واحد است چون نهى، طلب عدم و سلب طبيعت است كه به سلب تمام افراد آن است اما ايجاد طبيعت با ايجاد يك فرد محقق مى شود و اين قاعده عقلى است و ربطى به انحلال امر و نهى ندارد.  البته برخى خواسته اند از اين قاعده براى انحلال استفاده كنند كه بعدا مى گوئيم درست نيست اما در همين نكته هم اشكال شده است و شايد به خاطر اين كه برخى خواسته اند انحلال را از اين استفاده كنند لذا برخى در اصل قاعده اشكال كرده و آن را زير سوال برده اند نه اين كه بگويند ناظر به انحلال نيست بلكه گفته اند اين كه مى گويند (الطبيعة توجد بوجود فرد واحد و تنعدم با نعدام جميع افرادها) مبتنى است بر كلى رجل همدانى و كلى رجل همدانى باطل است پس قاعده باطل است و در خارج همان طور كه افراد طبيعت وجودات متعدد دارد وجودات خود طبيعت هم در خارج متعدد است و ضمن هر فردى يك وجودى از طبيعت غير از وجودى كه در ضمن فرد ديگر است موجود مى باشد و اين كه گفته شده عدم آن وجود به انعدام جميع افراد است درست نيست چون بين وجود و عدم، تقابل است و عدم هر چيزى وجود مقابل آن است و نمى شود گفت وجود طبيعت در يك فرد عدم جميع افراد آن طبيعت ـ كه اعدام متعدده است ـ باشد و به تعبير مرحوم حاج شيخ(رحمه الله) كه ديگران از او گرفته اند اگر طبيعت مهمله لحاظ شود يعنى ذات طبيعت كه در قوه جزئيه است عدمش عدم همان طبيعت مهمله جزئيه است نه عدم جميع افراد ديگر و اگر طبيعت را به نحو سارى در تمام و تك تك افراد بگيريم عدمش عدم تك تك آن طبيعت است و اعدام متعدد خواهد داشت و اگر طبيعت را به معناى اول الوجود بگيريد كه ناقض العدم الازلى است در اين جا باز عدمش عدم اول الوجود الاول است كه ملازم با عدم وجود دوم و سوم است نه خود عدم آنها است پس ما در هيچ جا نمى توانيم عدم جميع افراد را چه در افراد طولى و چه عرفى از نظر زمان نقيض طبيعت به نحو صرف الوجود بگيريم بلكه اگر طبيعت به نحو مهمله باشد عدم آن طبيعت مهمله است و اگر به نحو سريان باشد عدم هر كدام از آن وجودها است و اگر ناقض العدم الازلى و طبيعت اول باشد عدم همان وجود اول است و نقيض واحد واحد است و نمى شود اعدام متعدد نقيض يك عدم باشد بنابراين اصل اين مساله كه مى گويند الطبيعة تنعدم بعدم جميع افرادها و توجود بوجود فرد واحد منها درست نيست اين بيان فنى اشكال است.  عرض كرديم كه در اين جا خلط شده است بين طبيعتى كه در واقع خارجى لحاظ شده است و طبيعتى كه در ذهن معراى از فرض وجود لحاظ شده است در فرض اول اين حرف درست است زيرا كه طبيعت مفروض الوجود به عدد افراد وجودش متعدد مى شود و كلى رجل همدانى در اينجا صحيح نيست و عدم هر يك هم مقابل آن وجود است اما ما عدم را به مفهوم ذهنى طبيعت كه معراى از وجود است در متعلقات اضافه مى كنيم نه طبيعتى كه در خارج است و اين جاست كه بين مساله منطقى يا فلسفى و اصولى خلط شده است مدعاى اصوليون اين است كه اگر وجود و عدم را به ماهيت معرّاى از وجود اضافه كرديد و همان عنوان ذهنى طبيعت را لحاظ كرديد و در آن وجود را فرض و لحاظ نكرديد بلكه همان ذات طبيعت را لحاظ كرديد و وجود كه به آن عدم اضافه كرديد و قائل شديد امر به شى، طلب ايجاد آن است و نهى، طلب ترك يا سلب و منع از آن است در اين صورت چون عدم يا  وجود به آن مفهوم اضافه شده است آن مفهوم با يك فرد ايجاد مى شود اما انتفاء و انعدامش به ترك جميع افراد آن است و اين منافاتى با تقابل بين عدم و وجود ندارد چون كه ذات طبيعت در عالم مفاهيم يكى و واحد است نه متعدد و مراد از صرف الوجود در اصول همين است و قبلاً گفتيم كه ذات طبيعت مهمله در اين لحاظ فى قوة الكليه است نه جزئيه و جزئيه وقتى مى شود كه وجود خارجى مهمله فرض شود يعنى در قضاياى تصديقيه مهمله است نه در طبايع و ايشان طبيعت مهمله را در خارج فرض كرده است كه قهراً جزئيه خواهد شد و عدمش عدم همان طبيعت جزئى تصديقى است.  اگر عدم را به مفهوم طبيعى معرّاى وجود تصديقى اضافه كنيم انعدام اين مفهوم به انعدام تمام افراد است و وجودش هم به تحقق وجود يك فرد است و اين نكته مخصوص به انشاء و امر و نهى نيست و در قضيه خبريه هم همين طور است مثلاً (الانسان موجود) صادق است ولو يك انسان موجود باشد و لازم نيست همه باشند اما (ليس الانسان موجودا) و يا (الانسان معدوم) در صورتى صادق است كه تمام افراد آن طبيعت معدوم باشد با اين كه قضيه خبريه است چون كه در اين جا وجود و عدم و سلب و ايجاب به طبيعت به نحو صرف الوجود اضافه شده است يعنى معرّاى از فرض وجود شده است كه يك مفهوم است و نقيض آن هم واحد است كه به طبيعت معرا اضافه شده است كه عقلاً صدقش با يك فرد مى شود و سلبش با عدم تمام افراد مى شود يعنى ملازم است با عدم تمام افراد و اين حرف درستى است و مستلزم عدم تقابل نقيضين و يا تعدد نقيص امر واحد نيست و در صرف وجودى هم كه مرحوم اصفهانى(رحمه الله) فرمود يعنى اول الوجود و ناقض عدم ازلى هم ـ كه وجود اول زمانى است ـ صادق است زيرا همانگونه كه فرمود عدمش عدم وجود اول است نه عدم وجود ثانى و ثالث و آنها ملازم با عدم وجود اول هستند وليكن بحث در همان عدم وجود اول است و عدم وجود ثانى و ثالث مربوط به انحلال است كه مقصود اين بحث ما نيست و همان وجود اول مصاديق عرضى بدلى مختلفى دارد كه در وجود آن تحقق يكى كافى است اما در عدم وجود اول عدم همه آن افراد عرضى بدلى در زمان اول لازم است و بايد معدوم باشد ولى يكى از آن مصاديق موجود شود وجود اول صادق است و ايشان فكر كرده است كه مقصود تعميم عدم به عدم وجود ثانى و ثالث طبيعت است كه اين همان خلط ميان انحلال و قاعده مذكور است  و اين دو مطلب با هم ديگر خلط شده است و آقايان طبيعى را به لحاظ وجود خارجى اش به نحو مفروغ عن وجوده نگاه مى كنند كه قهراً هر وجودى عدمش عدم آن وجود مفروض است نه عدم باقى افراد ولى اين ربطى به بحث ما ندارد و بحث ما در طبيعت صرف الوجودى به معناى مفهوم ذهنى معراى از فرض وجودى است كه مى خواهيم وجود و ايجاد يا عدم و اعدام را در جمله خبريه و يا انشائيه به آن اضافه كنيم كه در اين لحاظ مطلب رجل همدانى صحيح است و عقلى است هر چند ايشان هم خلط كرده است و آن را به خارج و طبيعتى كه به نحو مفروغ الوجود لحاظ شده است، سرايت داده است و اين تفكيك يك مسأله عرفى و مسامحى نيست ـ كه برخى گفته اند ـ بلكه يك امر عقلى و دقى و صحيحى است همانگونه كه مشروحاً بيان شد .  برخى از آقايان در تقريراتشان تعبير ديگرى را آورده اند كه صرف الوجود را در طرف امر، صرف الوجود طبيعت گرفته اند ولى در طرف نهى قائلند كه صرف الوجود، ترك طبيعت است و گفته اند صرف الوجود ترك با يك ترك در يك زمان محقق مى شود و چرا كه ترك در زمانهاى بعدى هم منهى عنه باشد و اين باز همان خلط است و فكر كرده اند كه ما مى خواهيم از اين قاعده انحلاليت و نهى از وجود دوم و سوم را استفاده كنيم و لذا صرف الوجود را به ترك زده اند با اين كه مقصود سلب و ترك صرف الوجود طبيعت يعنى ذات طبيعت معراى از وجود مراد است كه اگر در يك زمان هم باشد و فرد دوم و سوم خارج از آن باشد اگر امر به آن تعلق بگيرد با يك فرد در آن زمان امتثال مى شود و اما اگر نهى به آن تعلق بگيرد بايد تمام افراد عرضى در آن زمان ترك شود و اين همان قاعده عقلى است يعنى اگر مولى فرمود در اين زمان صدقه بده اگر با دو دست يك صدقه بدهد و يا با يك دست يك صدقه هر دو يك امتثال است اما اگر نهى كرد و گفت در اين زمان صدقه ندهد بايد هر دو صدقه را در آن زمان ترك كند تا طبيعت صرف الوجود منعدم شود يعنى بازهم همه افراد عرضى در آن زمان بايد ترك شوند نه به جهت تعلق نهى به افراد بلكه به همان طبيعت معراى از وجود كه واحد است و نه عدمش هم در اين لحاظ واحد است وليكن تحقق آن ملازم با عدم تمام افراد عرضى است و اين مطلب بسيار روشن است ولهذا اگر نهى واحد باشد و به صرف الوجود به اين معنا تعلق گرفته باشد چه يك صدقه و يا دو صدقه عرض بدهد يك عصيان كرده است نه دو عصيان همانگونه كه اگر امر به صرف الوجود بخورد چه يك صدقه يا دو صدقه هم عرض بدهد يك امتثال كرده است نه دو امتثال زيرا كه انحلالى در كار نيست و ربطى به اين قاعده ندارد .    بنابراين اشكال فلسفى يا منطقى آقايان به فرق دوم و به قاعده عقلى مذكور صحيح مى باشد و همانگونه كه گفته شد خلط ميان دو مسأله شده است بله، اين فرق دوم ميان اوامر و نواهى در مقام امتثال است و اين قاعده عقلى به درد انحلال نمى خورد چون كسانى كه براى انحلال هم به اين قاعده تمسك كرده اند آن را نسبت به افراد طولى هم تعميم داده اند و گفته اند چون انعدام طبيعت به انعدام جميع افراد است پس نهى افراد طولى را هم در بر مى گيرد ولى اين درست نيست زيرا كه اين قاعده مى گويد هر نهى كه به صرف الوجود طبيعت تعلق بگيرد يك امتثال و عصيان بيشتر ندارد و امتثالش به ترك جميع افراد در زمان فعليت آن نهى است اما اين كه چند نهى فعلى است از اين قاعده استفاده نمى شود و اين قاعده اقتضاى تعدد نواهى را ندارد و از اين قاعده تنها مى توانيم بگوييم كه امتثال هر نهى مستلزم يا متوقف بر ترك همه افراد آن طبيعت است كه اگر يك فرد ترك نشود و انجام گيرد ديگر آن نهى امتثال نشده و عصيان شده و ساقط مى شود اما نهى ديگرى به آن طبيعت باقى مى ماند يا نه، ربطى به اين قاعده عقلى ندارد و از آن استفاده نمى شود ولهذا گفتيم كه فرق دوم ربطى به انحلال و تعدد نهى ندارد و هر چند برخى اين توهم را كرده اند بنابراين فرق اول نيازمند نكته يا منشأ و تحليل ديگرى است كه همان بحث اصلى است كه خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (441)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 441  ـ    يكشنبه  1392/12/11**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در فرق اول بين اوامر  و نواهى بود كه گفته شد در اطلاق اوامر به لحاظ متعلق امر اگر قرينه اى نباشد بدلى است يعنى صرف الوجود مراد است كه اگر مثلاً مولى گفت (صل) يا (تصدق) يك صدقه واجب است و صدقه دوم واجب نيست اطلاق بدلى است مگر اين كه به تكرار امر كند و بگويد (كرّر الصلاة) ولى در نواهى عكس اين را مى گويند كه اگر گفت (لاتكذب) يا (لا تغتاب) براى هر كذبى يا غيبتى يك گناه و حرمت مستقل استفاده مى شود يعنى نسبت به افراد طولى و متعاقب هم حرمت هاى مستقل استفاده مى شود .  بنابراين اطلاق در متعلقات نواهى  اقتضاى طبيعت ساريه را دارد و آنها هم حرام مى شود ولى اطلاق در اوامر مقتضى طبيعت به نحو صرف الوجود است ولذا ديگر فرد دوم صلات بعد از امتثال واجب نيست و يك وجوب و آن هم براى صرف الوجود ثابت مى شود و صرف الوجود هم يكى بيشتر نيست حال سؤال اين است كه نكته اين امر چيست؟ و چرا در نهى، انحلال ـ يعنى نواهى ـ استفاه مى شود ولى در امر يك امر استفاده مى شود.  در اين جا بيانى از محقق عراقى(رحمه الله)(1) وجود دارد كه شايد عبارت صاحب كفايه(رحمه الله)(2) هم همين مطلب را برساند كه خواسته اند از قاعده اى كه در فرق دوم گفتيم استفاده كنند كه الطبيعه توجد بوجود أحد افرادها و تنعدم بعدم جميع افرادها و در مقالات آقا ضياء(رحمه الله)(3)آن را شرح داده است و شايد تقريرات بدائع ايشان هم همين باشد ولى در تقرير نهاية الافكار(4) آن را رد مى كند.  حاصل مطلب مقالات اين است كه اگر طبيعت را به نحو صرف الوجود به معناى اول الوجود و ناقض عدم ازلى اخذ كنيم و آن متعلق امر و نهى باشد ناقض عدم ازلى يكى است و فرد دومى را بعد از فرد اول نمى گيرد پس يك نهى بيشتر نداريم چون فرد متعاقب ناقض عدم ازلى نيست يعنى الطبيعة الصرفة و ناقض عدم ازلى اگر در متعلق امر و نهى اخذ شود در اين صورت هر دو غير انحلالى مى شود ولى اين معنا كه فلسفى است مقصود نيست و آنچه كه متعلق امر و نهى قرار مى گيرد طبيعت مهمله است كه جامع بين مقيده و مطلقه است (جامع بين مقيده و لابشرط قسمى است) و معناى اسم جنس است و طبيعت مهمله با يك فرد محقق مى شود كه اگر در متعلق امر قرار گرفت چون در قوه جزئيه است ايجاد يك فرد ايجاد طبيعت مهمله  است ولى اگر در متعلق نهى قرار گرفت چون نفى و سلب به آن تعلق گرفته است هر طبيعت مهمله و جزئيه اى را نفى مى كند چون بر فرد دوم متعاقب فرد اول نيز طبيعت مهمله صادق است و بايد آن هم نفى شود چون كه نفى اقتضاى انعدام طبيعت مهمله را دارد و لازم است هر چه طبيعت مهمله بر آن صادق است نفى شود و اين بدان معناست كه ايشان خواسته اند باز هم از قاعده عقليه كه در فرق دوم گفته شد استفاده كند.  جواب اين مطلب روشن است كه درست است كه طبيعت مهمله بر فرد دوم متعاقب صادق است ولى طبيعت مهمله با فرد اول شكل  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. نهاية الافكار، ج2، ص402.  2. كفاية الاصول، ص149.  3. مقالات الاصول ، ج1، ص348.  4. نهاية الافكار، ج2، ص402.  گرفت و تحقق يافت و عصيان شد فلذا نهى از طبيعت مهمله ساقط شد و انجام ندادن فرد متعاقب و دوم دخلى در انتفاى طبيعت مهمله كه شكل گرفت ندارد و ثبوت نهى بعد از عصيان براى افراد متعاقب در صورتى است كه متعلق نهى طبيعت ساريه باشد نه مهمله يعنى اين كه گفته شد طبيعت مهمله بر فرد دومى هم صدق مى كند درست است ولى نهى شامل آن نمى شود چون نهى ساقط شد مگر اين كه متعلق نهى طبيعت ساريه باشد و به هر طبيعت مهمله تعلق گرفته باشد كه همان طبيعت ساريه است پس قاعده ذكر شده در صورت تعلق نهى به طبيعت مهمله ـ صرف الوجود ـ اقتضاى تعدد نهى را ندارد و افراد طولى بعد از عصيان را شامل نمى شود و آنچه كه اقتضاى انحلال دارد تعلق نهى به طبيعت ساريه ومطلق الوجودى است كه اگر در متعلق امر هم اين چنين اخذ شود انحلالى خواهد بود و لذا گفتيم كه آقايان آن قاعده عقليه را با انحلال اشتباه مى گيرند .  البته خود ايشان در تقريرات نهاية الافكار مطلب مقالات را تمام ندانسته اند و سراغ تحليل ديگرى رفته اند براى وضوح اين نكته كه چرا طبائع در متعلق امر صرف الوجودى و اطلاقش بدلى است و در نواهى طبيعت ساريه و مطلق الوجودى است كه بعداً آن را ذكر خواهيم كرد.  مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) در اين جا يك بيان فنى دارند(1) و يك بيان هم ديگران دارند كه ايشان آن رد مى كند و بيانى ديگر را جايگزين مى كند و ما بر عكس، در ابتدا بيان ايشان و بعد بيان ديگران را نقل مى كنيم.  بيان خود ايشان اين است كه بدليت و شموليت مربوط به اطلاق و مقدمات حكمت نيست يعنى اطلاق در همه جا به يك معنى است و آن دلالت سكوت متكلم از ذكر قيد بر عدم وجود قيد در عالم ثبوت است يعنى عدم ذكر قيد اثباتا كاشف از عدم وجود قيد است ثبوتا چون اگر قيدى وجود داشت بيان مى كرد كه البته اين مقدمات حكمت را مى خواهد كه بايد در مقام بيان باشد و قدر متيقن در مقام تخاطب نباشد و همچنين قرينه موجود نباشد كه مجموعه آنها را مقدمات حكمت گفته اند و نتيجه اش آن است كه سكوت و عدم ذكر قيد، كاشف از عدم قيد است و همه جا اطلاق به همين معنى است كه هر قيدى را كه احتمال بدهيم اضافه بر آنچه كه ذكر شده باشد، اطلاق آن را نفيش مى كند  حال اگر كه قيد موجود نبود و نفى شد اگر طبيعتى كه ذكر شده است در همه افراد سريان دارد اين همان اطلاق شمولى مى شود و اگر سريان ندارد و صرف الوجود لحاظ شده است اطلاق بدلى مى گردد پس شموليت و بدليت از نكات ديگرى استفاده مى شود و ربطى به مقدمات حكمت و اطلاق ندارد يعنى يك نكته عقلى يا عقلائى مى طلبد كه از طبيعت ذكر شده بدليت و يا شموليت استفاده شود.  ايشان اين مقدمه را بيان مى كند و بعد مى گويد با چه نكته عقلى يا عقلائى از طبيعت صرف الوجود استفاده مى شود و چگونه مطلق الوجود استفاده مى شود؟ نكته ايشان بيشتر بحث لغويت و نكات عقلى است; مى فرمايد اما در متعلق امر مثل (صلّ) با اطلاق كشف مى كنيم طبيعت صلات مقيد به قيدى نيست مثلا به اول وقت يا فرد خاصى از صلات قيد نخورده است پس با اطلاق قيود را نفى مى كنيم كه شك مى كنيم در عالم ثبوت باشد و مى گوئيم چون در عالم اثبات نيامده است هر قيدى نفى مى شود و در نتيجه دو احتمال ديگر مى ماند يكى اين كه طبيعت صلات بنحو مطلق الوجود و ساريه باشد و يكى اين كه به نحو صرف الوجود و على سبيل البدل باشد و اين دو احتمال باقى مى ماند.  به عبارت ديگر مى فرمايد ما در هر طبيعتى سه احتمال داريم 1) اينكه طبيعت مقيد به قيد معينى باشد 2) اين كه به نحو احد الافراد على سبيل البدل باشد 3) احتمال سوم اين است كه طبيعت به نحو مطلق الوجود باشد كه هر جا باشد متعلق حكم است ايشان مى گويد اطلاق، قيد معين را نفى مى كند و اين كه اين طبيعت على سبيل البدل و صرف الوجودى و يا مطلق الوجودى باشد دو احتمال مى شود ليكن در اوامر، قرينه عقلى اين نكته را كه طبيعت مطلقه باشد نفى مى كند چون در اين صورت مكلف بايد همه افراد صلات را در خارج بياورد و همه اش مشغول آن شود و مكلف به انجام همه قادر نيست و قرينه عقلى بر نفى احتمال سوم هست مخصوصا كه اين طبيعت خيلى از موارد ضد و مزاحم اهمى دارد كه در اين صورت نمى تواند واجب باشد لهذا اين احتمال مقصود نيست و نفى مى شود و احتمال سوم يعنى طبيعت بدلى متعلق امر است كه همان صرف الوجود است پس با اطلاق طبيعت مقيده را نفى مى كنيم و نفى طبيعت مطلقه و ساريه را هم به نكته عقلى ثابت مى كنيم در نتيجه نسبت به متعلقات اوامر طبيعت به نحو صرف الوجودى متعين مى شود.  در متعلق نهى هم همين سه احتمال فوق موجود است مثلاً اگر فرمود (لا تكذب) چنانچه مقصود، حرمت كذب خاصى باشد بايد قيد مى آورد و اطلاق، هر قيدى را نفى مى كند و امر دائر مى شود بين اين كه طبيعت كذب به نحو سريان در همه افراد حرام شده باشد يا يكى از افراد، يعنى صرف وجود ترك كذب كافى باشد كه در اين جا برعكس مى شود و نكته عقلى احتمال دوم را نفى مى كند چون لغو است كه در باب محرمات صرف الوجود ترك كذب حرام باشد و منظور مولا از (لا تكذب) اين باشد كه يك كذب را نگو اين نگفتن يك كذب قهرى است و اين لغو است و اين نكته عقلى  قرينه است بر اين كه متعلق نهى طبيعت ساريه است نه طبيعت به نحو صرف الوجود بنابراين از اين قاعده لغويت استفاده مى كنيم احتمال دوم در متعلقات نواهى منتفى مى شود  و قهرا انحلاليت استفاده مى شود.  در موضوعات احكام نيز همين گونه است مثلاً اگر مولى فرمود (احل الله البيع) مى رساند كه مى خواهد صحت و نفوذ بيع را بگويد و اگر بخواهد بيع خاصى را نافذ و امضاء كند اين خصوصيت با اطلاق نفى مى شود پس طبيعت بيع بدون قيد موضوع صحت و نفوذ است حال بدون قيد هم مى شود به نحو صرف الوجودى لحاظ شود كه نتيجه اش اين است كه يكى از بيع ها على سبيل البدل نافذ باشد كه اين لغو مى شود چون آن كدام بيع خواهد بود پس اين جا هم بايد بيع به نحو طبيعت ساريه لحاظ شده باشد و در نتيجه يعنى هر بيعى نافذ است و اين هم باز نكته عقلى است و موضع حكم را شبيه متعلق نواهى مى كند.  اين بيان اشكالاتى دارد كه شهيد صدر(رحمه الله) دو اشكالبر آن وارد مى كنند(2) كه  يك اشكال از آن دو در كلام مرحوم آقا ضياء(رحمه الله) در تقريرات نهاية الافكار آمده است اولاً: يك اشكال اصلى و فنى ترى را نيز ما اضافه مى كنيم كه فرمودند: عقل در متعلق امر حكم مى كند كه اگر به نحو طبيعت ساريه باشد غير مقدور است اين حرف درست نيست چون اگر قدرت را اصلا شرط در تكليف نگرفتيد بلكه در تنجز شرط دانستيد وجهى براى حكم عقل نيست زيرا تكليف به مطلق الوجود قبحى ندارد و فقط مقدار مقدورش عقلاً در مقام امتثال منجز مى شود و اگر قدرت را در تكليف هم شرط گرفتيد ـ كه البته آقاى خويى(رحمه الله)در يك جا شرط در تنجز گرفته ولى در فقه و جاهاى ديگر ملتزم به اين نبوده و شرط در تكليف گرفته است ـ باز هم المقدور من الطبيعه واجب مى شود و اين هم مشكلى ندارد و چرا بگوئيم اين خلاف حكم عقل است و اين قيد هم قيد عقلى كالمتصل است و مانع از انعقاد اطلاق امر براى فرد غير مقدور مى شود.  ثانياً: در مورد آنچه كه در موضوع حكم گفتند كه لغويت اقتضاى شموليت دارد آن هم همه جا صحيح نيست بله در مثل (احل الله البيع) درست است اما مواردى داريم كه طبيعت واقع در موضوع حكم هم به شكل طبيعت ساريه قابل لحاظ است و هم به شكل صرف الوجودى و عقل در تعيين يكى از آنان دو، اقتضايى ندارد ولى در عين حال شموليت استفاده مى شود مثل (اكرم العالم) كه ممكن است هر عالمى  موضوع امر مستقل باشد و ممكن است صرف وجود عالم موضوع باشد مثل (اكرم عالماً) كه البته تنوين در «عالماً» دال بر بدليت است ولى اگر گفت (اكرم العالم) نيز طبيعت به نحو صرف وجود موضوع است و اين معقول بوده و اكرام بيش از يك عالم لازم نمى شود.  بنابراين در اين جا نكته لغويت مفقود است با اين كه انحلاليت و شمول را مى فهميم پس معنايش اين است كه نكته ديگرى در موضوعات است كه ممكن است آن نكته در «احل الله البيع» هم وجود داشته باشد نه لغويت.  ثالثاً: يك اشكال ثبوتى مهم تر نيز بر ايشان وارد هست كه اساسا اين نكته لغويت در متعلقات نواهى كه ذكر شد براى انحلال فى نفسه تمام نيست چون آنچه لغو است طلب صرف الوجود ترك طبيعت است كه با يك ترك محقق مى شود وليكن قبلاً عرض شد كه مقصود از نهى طلب صرف وجود ترك طبيعت نيست بلكه طلب ترك صرف وجود طبيعت است كه ترك صرف وجود طبيعت به ترك تمام افراد هم عرض و غير متعاقب است ولى اگر عصيان شود و يك فرد آنها شكل گيرد فرد متعاقب ـ فرد دوم ـ ديگر منهى عنه نيست زيرا كه دخالتى در انتقاى صرف الوجودى كه شكل گرفته و عصيان شده ندارد و اين لغو نيست يعنى در اين جا باز هم خلط شده است و تعلق نهى به صرف الوجود به معناى ترك على البدل و صرف وجود ترك نيست و ايشان صرف الوجود را به ترك زده اند و گفته اند صرف الوجود ترك لغو است چون بالاخره يك فرد ترك مى شود بلكه بايد صرف الوجود را به طبيعت زد كه ترك صرف الوجود لازم است و آن به ترك تمام افراد است پس لغويت لازم نمى آيد و بايستى تمام افراد ترك شوند وليكن اگر يك فرد انجام گرفت و ترك صرف الوجود طبيعت عصيان شد، بعد از عصيان نهى ديگرى در كار نيست چون كه طلب ترك صرف الوجود طبيعت اقتضاى اعدام يا نفى فرد دوم و متعاقب را ندارد زيرا كه فرد دوم ربطى به اعدام و انتفاى صرف الوجود ديگر نخواهد داشت پس نفى يا نهى از آن كه انحلال است نياز به نكته ديگرى دارد و لغويتى كه ذكر شد حداكثر نكته اى را كه ثابت مى كند اين است كه بايد همه افراد عرضى طبيعت ـ نه طولى و متعاقب ـ ترك شوند و اين با وحدت نهى و حرمت و عدم انحلالى و تعلق آن به صرف الوجود همچون اوامر منافات ندارد مثل مواردى كه درفقه داريم صرف الوجود طبيعتى حرام مى شود همچون افطار و يا افشاى سر كه با تحقق يك فرد از طبيعت ديگر نهى ساقط مى شود و فرد دوم حرام نيست پس بازهم در اينجا بين نكته عقلى و انحلالى خلط شده است .  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. محاضرات فى اصول الفقه ، ج4، ص81.    2. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص20. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (442)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 442  ـ    دوشنبه  1392/12/12**  بسم الله الرحمن الرحيم  روز گذشته دو تحليل براى انحلاليت نواهى ذكر شد و گفته شد كه آنها تمام نيستند.  **تحليل سوم:** اين وجه در كلمات بسيارى از علماء ذكر شده است و شهيد صدر(رحمه الله)تفصيل جامع تر آن را آورده ايشان مى گويد شموليت و بدليت بر دو قسم است ; قسم اول لفظى است يعنى در عالم مدلول لفظى، لفظى براى استيعاب افراد و شموليت و يا بدليت وضع مى شود مانند ادوات عموم شمولى و عموم بدلى كه لفظ **(كل)** در لغت براى استيعاب شمول افراد و لفظ **(أى)** براى استيعاب بدلى افراد وضع شده است كه معادل فارسى آنها (همه) و (هركدام) است مثل **(اكرم كل عالم)** و يا **(أياما تدعوا فله الاسماء الحسنى)** و اين شموليت و بدليت، هم به لحاظ افراد است و هم با لفظ افاده شده و لفظ بر آن دلالت مى كند چه طبيعتى كه موضوع حكم است و چه طبيعتى كه متعلق حكم است كه اگر ادوات شموليت يا بدليت بر آن وارد شود آن را لفظاً افاده دارد مثلاً اگر گفت **(اكرم بكل اكرام)** همه افراد اكرامها واجب مى شود و اين نحو شموليت و بدليت مورد بحث نيست و مربوط به انواع ادوات عموم است و گفته مى شود برخى از ادوات عموم دال بر عموم و استيعاب افراد است و برخى از آنها دال بر عموم بدلى افراد است كه در حقيقت افراد بما هى افراد در اين شموليت يا بدليت لحاظ مى شوند نه تنها ذات طبيعت، همانگونه كه در مباحث عام و خاص گفته شده است.  قسم دوم از بدليت و شموليت در مورد اطلاقات است كه دال لفظى نه بر شموليت و استيعاب افراد داريم و نه بر بدليت و ما هستيم و اطلاق طبيعت در متعلق يا موضوع حكم كه قيدى هم براى آن نيامده است در اين جاست كه مى گوئيم كه با اين كه دال لفظى بر بدليت در امر و همچنين بر شموليت در نهى نداريم ليكن از اطلاق امر نسبت به متعلق امر صرف الوجود يعنى بدليت استفاده مى شود ولى نسبت به موضوعش شموليت استفاده مى شود و از اطلاق نهى نسبت به متعلقش نيز طبيعت ساريه و شموليت استفاده مى شود.  پس نبايد اين دو بحث با هم خلط شود و همان طور كه گذشت اطلاق و مقدمات حكمت در همه جا به يك معنى است كه همان كشف عدم وجود قيد از سكوت و عدم ذكر قيد است و اين ربطى به اين مطلب ـ كه آن طبيعتى كه مدلول اسم جنس يا ماده امر و نهى است چگونه لحاظ شده است ـ ندارد و اطلاق در هر دو، به معناى نفى قيود زائد بر طبيعت است لهذا بايد شموليت و بدليت را از نكته ديگرى غير از اطلاق و مقدمات حكمت استفاده كرد و شهيد صدر(رحمه الله) در اين رابطه يك تحليل و ضابطه كلى مى دهد و مى گويد معيار و ضابطه كلى شموليت طبيعت و بدليت آن مربوط به مرحله انطباق و عدم انطباق آن است كه نكته عقلى دارد يعنى مربوط به كيفيت لحاظ طبيعت و مركز وموقعى است كه در قضيه ذهنيه قرار مى گيرد كه اگر به نحوى لحاظ و فرض شود كه قابل انطباق بر وجود خارجى اش باشد تكثر داشته و قهراً از آن شموليت فهميده مى شود و اگر به نحوى لحاظ نشود كه با فرض وجود در خارج منافات داشته باشد تكثر نداشته و از آن بدليت فهميده مى شود و اين مطلب در بحث مره و تكرار نيز گذشت و گفته شد كه اگر طبيعت در قضيه معقوله مفروض و مقدر الوجود اخذ شود قهراً متكثر و انحلالى مى شود اما اگر مقدر الوجود اخذ نشود بلكه در طرف محمول قضيه و يا متعلق امر اخذ شد و قصد اخبار از وجود آن شود و يا ايجادش طلب شود در اين جا تكثر ندارد زيرا كه نفس مقدر الوجود بودن، به قضيه شرطيه بازگشت مى كند كه شرطش فرض تحقق طبيعت است كه آن بر هر فردى صدق مستقلى دارد و تحققى غير از تحقق در فرد ديگرى ندارد و در نتيجه آن محمول يا حكم نسبت به چنين طبيعتى كه مقدرالوجود فرض شده است ـ كه مقصود از موضوع هم همين است چنانچه در جاى خودش گذشت ـ انحلالى خواهد بود نه به معناى لحاظ افراد طبيعت و تعلق حكم به آنها ـ كه در نوع اول يعنى ادوات عموم گذشت ـ بلكه به معناى انحلال حكم بر همان طبايع متعددى كه با تعدد افراد وجود خارجيشان متعدد مى شود زيرا كه معناى اخذ مقدرالوجود لحاظ تحقق و وجود طبيعت در خارج است نه در ذهن و قبلاً عرض كرديم كه طبيعت در خارج متعدد است و مقاله كلى رجل همدانى نسبت به خارج باطل است .  بنابراين لحاظ تقديرى و فرض وجود طبيعت در خارج مستلزم تعدد طبايع و انحلال است و اما طبيعتى كه در متعلق امر يا نهى و همچنين در محمول قضاياى حمليه اخذ شود بر عكس است و قبلاً در چند جا از مباحث گذشته مطرح شد كه لحاظ مقدر الوجوديش خلف و تناقض است چون اگر از طرف متعلق يا محمول فرض و تقدير وجود بشود ديگر طلب آن تحصيل حاصل است و همچنين اخبار از آن قضيه به شرط المحمول است كه لغو محض است لهذا بايد طبيعت در اين دو مركز به نحو مفهوم صرف كه موجود نبوده و مى خواهند معدوم و يا موجودش كنند و يا از آن اخبار بدهند لحاظ شود نه مفروض الوجود يعنى نبايد در خارج لحاظ وجودش كرد حتى به نحو تقدير و فرض كه خلف است و چون كه تكثر طبيعى در خارج به لحاظ وجودش است نه در جايى كه صرف ماهيت و مفهوم معراى از وجود لحاظ شود لهذا متكثر نخواهد بود و صرافت طبيعت يا طبيعت صرفه ـ كه واحد است و تكثر و تعدد ندارد ـ استفاده مى شود مگر اين كه با دال لفظى افراد آن را افاده كرده و شموليت يا بدليت را نسبت به افراد استفاده كنيم كه نوع اول است و خارج از بحث ما است و اساساً آن شموليت و بدليت به لحاظ افراد طبيعت است نه خود طبيعت ولهذا افراد به عنوان افراد معروض حكم قرار مى گيرند نه طبيعت و اين نكته عقلى دقيق و صحيح است و همانگونه كه ذكر شد مخصوص به قضاياى انشائيه هم نيست و در قضاياى حمليه و خبرى نيز صادق است يعنى وقتى مى گوييم (الانسان عالم) نسبت به انسان كه موضوع قضيه است و مقدرالوجود لحاظ مى شود انحلال و شمول است يعنى استفاده مى شود كه هر انسانى عالم است أما نسبت به **(عالم)** كه محمول است شمول استفاده نمى شود بلكه اگر انسان به يك علم هم عالم باشد صادق است و لازم نيست كه به همه علوم عالم باشد يعنى محمول صرف الوجود عالم بودن است نه عالم به همه علوم همچنين در قضيه سالبه اگر بگوييم (ليس زيد عالماً) نفى صرف الوجود علم زيد است كه صدقش براساس نكته عقلى كه قبلاً گفته شد ـ انتفاء طبيعت صرفه به انتفاى تمام افراد عرضى آن است ـ متوقف بر آن است كه به هيچ علمى عالم نباشد تا صرف الوجود عالم بودن او منتفى شود زيرا اگر زيد به يك علم ـ مثلاً علم نحو ـ عالم باشد ديگر انتفاى صرف الوجود عالم صادق نيست و قضيه سالبه كاذبه است وليكن اين يك كذب است كه به لحاظ عدم انتفاى صرف الوجود است نه بيشتر ولهذا اگر زيد عالم به دو علم يا بيشتر باشد كذب متعدد نمى شود زيرا كه از نفى تك تك هر علمى مستقلاً اخبار نداده است بلكه از نفى طبيعت عالم بودن او به نحو صراحت اخبار داده است كه آن هم يك كذب دارد همانگونه كه اخبار از (زيد عالم) اخبار از صرف الوجود طبيعت عالم است نه همه علوم.  حاصل اين كه در هر جا در لحاظ قضيه وجود خارجى فرض و تقدير طبيعت شده باشد انحلال خواهد بود زيرا كه طبيعت در خارج متعدد و متكثر است و هر جا طبيعت به عنوان مفهومى كه در قضيه ايجاد يا اعدام آن و يا اخبار از تحقق يا عدم تحقق آن در خارج ملحوظ باشد قابل تكثر نخواهد بود زيرا در اين لحاظ ديگر تعدد و تكثر در طبيعت نبوده و يك چيز كه همان طبيعت صرفه است مورد طلب ايجاد يا اعدام و يا اخبار از وجود يا عدم قرار مى گيرد كه تعدد و انحلال در آن نخواهد بود ولهذا اگر مكلف در اوامر، دو فرد هم عرض از متعلق را با هم ايجاد كند يك امتثال كرده كه همان صرف الوجود طبيعت است كه با هر دو شكل گرفته است و در طبيعت موجود در آن دو فرد هر دو واجب نخواهند بود و الا مانند جايى مى شود كه دو واجب تعيينى را امتثال كند كه قطعاً چنين نيست همچنين در مواردى كه نفى، به صرف الوجود طبيعت تعلق بگيرد ـ مانند مثال افطار يا افشاء سرّ كه گذشت ـ اگر مكلف دو فرد از آن طبيعت را با هم ايجاد كند ـ مثلاً دو مفطر را همزمان انجام دهد ـ يك عصيان كرده است نه دو عصيان زيرا طبيعت صرفه افطار كه محقق شده يكى است و متعدد نيست.  سپس شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد اين مطلب دو استثناء دارد.  **استثناء اول:** جائى كه طبيعى كه مقدر الوجود فرض شده باشد يك دال لفظى داشته باشد كه وحدت را برساند و با تكثر و انحلال منافات داشته باشد مثل **(اكرم عالما)** كه در اين جا اطلاق در موضوع مقدر الوجود بدلى خواهد شد نه شمولى زيرا كه تنوين دلالت لفظى بر اخد قيد وحدت در موضوع دارد يعنى واحد بودن طبيعت **(عالم)** لحاظ شده است لهذا در اين جا تكثر شمولى نخواهد بود زيرا كه خلف قيد وحدت است .  **استثناء دوم :** اين استثنا در متعلق نهى است كه نواهى مانند اوامر به طبيعت تعلق گرفته است آن هم به نحو صرافت مفهومى نه مقدر الوجود زيرا كه نمى شود آن را مقدرالوجود فرض كرد چون اگر مقدر الوجود فرض شود طلب و يا اخبار از سلبش معنى ندارد و خلف است بنابراين متعلقات اوامر و نواهى نمى تواند هر دو نكته انحلال عقلى ذكر شده در آن ها باشد اما چرا شموليت و نواهى متعدد استفاده مى شود؟ مى فرمايد در اين جا يك دال عرفى بر تعدد نهى موجود است كه اين نكته را ديگران هم گفته اند و آن نكته عرفى غلبه وجود ملاك نهى و كراهت و مبغوضيت در همه وجودات خارجى يك طبيعت است نه در تحقق صرافت مفهوم در خارج براى يك بار كه اگر اين نكته در جايى نباشد يا قرينه اى بر خلاف آن باشد باب نواهى هم مثل اوامر يك نهى از صرف الوجود خواهد بود كه اگر عصيان شود ديگر افراد متعاقب و طولى آن حرام نخواهد بود بلكه افراد عرضى آن نيز بيش از يك نهى ندارند كه به صرف الوجود طبيعت خورده است وليكن امتثالش متوقف بر نهى تمام افراد است ـ كه همان قاعده عقلى گذشته است ـ نه اين كه به هر فرد عرضى يك نهى تعلق گرفته باشد ولهذا اگر چند فرد عرضى را همزمان انجام بدهد يك عصيان كرده است بر خلاف موارد انحلاليت نهى پس مقتضاى قاعده اين بوده كه از نواهى هم مثل اوامر يك نهى بيشتر استفاده نشود ـ همچنان كه از جمله سالبه بيش از يك اخبار استفاده نمى شود ـ وليكن به جهت نكته عرفى كه نوع مبغوضها انحلالى هستند و مبادى بلكه روح نهى هم مبغوضيت و كراهت است خطاب نهى در فرض نبودن قرينه، ظهور عرفى پيدا مى كند در انحلاليت و اين كه ايجاد مجدد طبيعت حرمت ديگرى دارد بلكه در وجودات عرضى طبيعت نيز حرمت ها متعدد و انحلالى هستند ولهذا اگر مكلف همزمان دو فرد از غصب را انجام دهد مرتكب دو حرام شده است و دو عصيان نموده و اين انحلال براساس آن نكته عرفى و ظهور ناشى از آن، خارج از مدلول طبيعت در متعلق نهى است.  مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)بر اين بيان دو اشكال وارد كرده و گفته است **اولاً:** اين مطلب مبتنى است بر مبناى معتزله و عدليه كه در احكام مصلحت و مفسده داشته باشيم با اين كه نواهى مخصوص به شارع نيست.  **ثانياً:** از كجا مى دانيد كه مفاسد شرعى انحلالى باشد و شايد صرف الوجودى باشد.  **پاسخ اشكال اول:** مقصود آن است كه معمولاً ملاك نهى ـ كه مبغوضيت و كراهت است ـ انحلالى است و اين به نزاع اشعرى و معتزلى در ملاكات شارع ربطى ندارد.    **پاسخ اشكال دوم:** آن است كه نكته مذكور موجب تحقق ظهور عرفى مى شود و اين ظهور عرفى حجت است و ظهورات در خطابات شارع هم طبق فهم عرف است پس اگر نهى اين گونه باشد كه اگر متكلمى از طبيعتى نهى كرد ظاهر است در انحلالى بودن آن و اين ظهور، در خطابات شارع هم شكل گرفته و نواهى شرعى نيز ظاهر در انحلاليت خواهد بود مگر قرينه بر خلاف آن باشد و يا به جهتى اين ظهور در موردى نباشد و يا دچار اجمال شود كه اين يك تحليل جامع و دقيق است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (443)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 443  ـ    يكشنبه  1392/12/18**    بسم الله الرحمن الرحيم  قصد داريم آنچه را كه در اين جهت دوم در مفاد و مدلول نهى در نواهى گفته شد در چند نكته خلاصه گيرى كنيم.  **نكته اول :** اين بود كه اطلاق و مقدمات حكمت در همه جا به يك معنى است و آن نفى قيد است و اين كه با آن طبيعت قيدى نيست اما بدليت طبيعت و شموليتش ربطى به مقدمات حكمت و اطلاق ندارد اين يك نكته اول بود كه برخى از بزرگان بر آن تاكيد كرده بودند و حرف صحيحى است .  **نكته دوم :** بحث بدليت اوامر نسبت به متعلقات و شموليت نواهى نسبت به آن است و عرض شد كه بدليت و شموليت داراى دو معناست يكى شموليت و بدليت لغوى و وضعى بود كه الفاظى در لغت براى استيعاب افراد طبيعت وضع شده است كه استيعاب افراد هم سه شكل دارد الف) استيعاب به نحو مجموعيت و ب) استيعاب به نحو استغراقيت و ج) استيعاب به نحو بدليت كه از براى هريك الفاظ و ادواتى در لغت وضع شده است مثلاً (اى) براى استيعاب بدلى است و (كل) اگر بر مركب داخل شود استيعاب مجموعى را مى رساند و اگر بر طبيعت وارد شود استيعاب استغراقى افرادى را مى رساند وليكن اين شمول و استيعاب وضعى و لفظى است يعنى دال لفظى بر استيعاب افراد موجود است و اين خارج از بحث ما است و در بحث عام و خاص مطرح مى شود.  نوع دوم از شموليت و بدليت اين است كه خود طبيعت را بدلى يا شمولى لحاظ مى كنيم يعنى بدليت و شموليت در مورد اطلاقات است نه عمومات كه دال لفظى بر آن داريم زيرا كه نفى طبيعت گاهى بدلى لحاظ مى شود و گاهى شمولى كه معمولا طبيعت در موضوعات احكام شمولى است و در متعلقات اوامر بدلى و وقتى مى گويد (صلّ) صرف وجود يك نماز كافى است نه اين كه بايد همه نمازها را بياورد .  **نكته سوم :** كه در رابطه با بدليت و شموليت در موارد اطلاقات است و اين كه متعلق امر بدلى بوده و متعلق نهى شمولى با اين كه هر دو طبيعت هستند و طبيعت در هر دو به يك معنى است ممكن است كسى تصور كند اين دو نحو اطلاق يا دو نحو مطلق - چون كه گفتيم اطلاق در آن دخلى ندارد و مقدمات حكمت تنها قيد را نفى مى كند - دو نوع لحاظ طبيعت است به اين نحو كه طبيعت را يك مرتبه به نحو صرف الوجود لحاظ مى كنيم و مرتبه ديگر به نحو مطلق الوجود كه همان طبيعت ساريه است يعنى ممكن است كسى تصور كند كه ما دو تصور و دو لحاظ ذهنى براى طبيعت داريم ليكن اين مطلب گرچه ظاهر برخى از تعبيرات است ولى قابل قبول نيست چون كه  در بحث مطلق و مقيد و اعتبارات ماهيت خواهيم گفت كه اسم جنس براى طيبيعت مهمله وضع شده است و به لحاظ وجود ذهنى دو قسم بيشتر ندارد يا باقيد در ذهن مى آيد كه مقيده است و يا بدون قيد كه مطلقه و لا بشرط قسمى است و شق ثالثى در ذهن ندارد زيرا ارتفاع هر دو محال است يعنى نمى توان اين گونه تصور كرد نه باقيد و نه بدون قيد چرا كه ارتفاع نقيضين لازم مى آيد ولذا گفته مى شود كه لابشرط مقسمى يك جامع انتزاعى است كه در ذهن به آن اشاره مى شود و خود آن در ذهن شكل نمى گيرد يعنى ما انتزاع مى كنيم و مى گوئيم جامع بين مقيده و مطلقه مسماى اسم جنس است چون در موارد مقيده يا مطلقه كه استعمال مى شود مجاز نيست ولى در ذهن غير از مقيده يا مطلقه وجود پيدا نمى كند حال اين كه مى گوييد طبيعت به نحو صرف الوجود لحاظ مى شود يا طبيعت ساريه اگر مقصود دو شكل از لحاظ و تصور طبيعت باشد معقول نيست زيرا كه طبيعت بدون لحاظ قيد ، بيش از يك تصور ذهنى نيست پس اختلاف صرف الوجود با طبيعت ساريه در چيست بعد از اين كه گفتيم طبيعت بدون قيد نمى تواند دو تصور و دو وجود داشته باشد؟ اين صرف الوجود را مى توان به انواع مختلفى تفسير كرد.  1- اصطلاح فلسفى است كه گفته اند مقصود اول الوجود يا ناقض العدم الازلى است و اين معنى در حقيقت طبيعت مقيده است يعنى طبيعتى كه قيد اوليت در وجود آن اخذ شده است به خلاف طبيعت بدون اين قيد اوليت كه بر وجود اول و دوم و ... صادق است.  2- برخى از اصوليون نيز معنا و تفسير ديگرى را مطرح كرده اند كه طبيعت به قيد احد الافراد يا احدى الحصص است كه از دو وجودى كه با هم موجود شده اند يكى را مى گيرد و اين نوع هم در حقيقت يك نوع تقييد و اخذ قيدى در طبيعت است و خارج از طبيعت مطلقه و مقيده نيست و يك قيدى را اخذ مى كنيم تا منطبق بر وجود دوم يا وجودات ديگر نشود.  3- تقسير سوم ; تفسيرى است كه شهيد صدر(رحمه الله) بيان فرموده است(1) كه در بحث هاى قبل گذشت - ايشان مى فرمايد صرف الوجود و مطلق الوجود ، دو خصوصيتى نيست كه در تصور طبيعت ملحوظ باشد بلكه اگر ذات طبيعت بلاقيد تصور شد اطلاق ذاتى خود را داراست و ذاتاً بر هر مصداقى از مصاديق خود صادق است و اين تفاوت بستگى دارد به موقعيت طبيعت در قضيه و جمله تصديقيه يعنى مربوط است به انطباق و بعد از مرحله تصور و لهذا در قضاياى تامه تصديقى (خبرى يا انشائى) جارى است زيرا كه قضيه اى كه ذهن با اين قضايا مى سازد و مى خواهد از خارج اخبار دهد و يا امر يا نهى را  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الأصول، ج3، ص19.  ــ[2]ــ  انشا كند كه اين ها همگى مربوط به مرحله بعد از تصور است - كه مرحله قضايا است - كه مى خواهد مفاهيم را بر خارج منطبق كند اگر طبيعت را به نحو مقدرالوجود اخذ كند يعنى آن را فانى در وجودات خارجى بالفعل يا مقدر قرار دهد كه از آن به موضوعى تعبير مى كنيم در اين صورت آن طبيعت در مرحله انطبابق متكثره مى شود زيرا كه وجود طبيعى در خارج متكثر است به عدد افرادش كه به آنها اشاره شده و فرض و تقدير گرفته شده است. اما اگر طبيعت را مقدرالوجود اخذ نكند بلكه بر عكس ،بخواهد اخبار از تحقق آن در موضوعى بدهد و يا تحقق آن را نفى و سلب كند و يا به ايجاد يا منع و ترك آن امر كند در اين صورت در مرحله تطبيق تكثرى در كار نخواهد بود زيرا كه در اين موقع و مركز از قضيه ، طبيعت فانى در وجود خارجى طبيعتى مفروغ عنه نشده است و الا تحصيل حاصل شده و يا قضيه بشرط المحمول خواهد بود كه لغو محض است .  خلاصه اينكه گاهى ذهن در قضاياى تامه طبيعت را مفروغ عنه  مى گيرد و آن را مشير قرار مى دهد براى وجودات ، اعم از فعلى و تصويرى در خارج كه در اين صورت در مرحله انطباق متكثر مى شود و گاهى مى خواهد آن طبيعت را با نفى حمل كند و يا طلب ايجاد ترك كند كه در اين صورت متكثر نمى شود زيرا كه مشير قرار نداده به وجودات متكثر در خارج از آن طبيعت بلكه از اصل تحقق يا نفى آن اخبار و يا طلب شده است .  لهذا اين فرق در جمله هاى تامه است حال در اخبار يا انشا بنابر اين هر طبيعتى كه در جمله تامه مقدر الوجود فرض شود اين طبيعت تكثر دارد چون عالم وجود عالم تكثر طبيعت است و اين تكثر در انطباق طبيعت بر افراد مقدرالوجودش است كه معمولاً در موضوعات قضايا اين چنين است و اما طبيعت در طرف محمول يا متعلق امر و نهى مقدر الوجود لحاظ نشده است و الا قضيه به شرط محمول و يا تحصيل حاصل مى شود و اختبار يا انشاء از اصل وجود و عدم يا ايجاد و ترك آن است كه قضيه متكفل اثبات آن است لهذا تكثر در انطباق نخواهد داشت و لذا وقتى مى گوئى (العالم مفيد) همه علما را مى گوئيد مفيد هستند و بايد همه عالم ها مفيد باشند و الا اين جمله كذب است أما وقتى مى گوئى (الانسان عالم) لازم نيست همه انسان ها عالم باشند با اين كه عالم در هر دو جا اسم جنس و يك طبيعت است ولى در يك جا موضوع و مقدر الوجود فرض شده است و به وجودات خارجيش اشاره دارد و در يك جا محمول است و اصل وجودش را اثبات يا نفى مى كند پس صرف الوجوديت و مطلق الوجوديت دو لحاظ تصورى نيست بلكه يا بايد به معناى اخذ قيد اول الوجود يا احدالوجود برگردد كه طبيعت مقيده است و يا به تحليل ايشان بر مى گردد كه تكثر و انحلال در انطباق طبيعت است كه مفروغ الوجود شدن طبيعت در جمله استفاده مى شود .  **نكته چهارم :**  قاعده **(الطبيعه توجد بوجود فرد واحد منها و لاتنعدم الا بانعدام تمام افرادها)** در جائى كه وجود و عدم به مفهومى كه مفروض الوجود اخذ نشده نسبت داده شود درست است و با تعدد و تكثر وجود طبيعتى در خارج منافاتى ندارد زيرا كه در عالم مفاهيم طبيعت يك چيز بيشتر نيست كه قاعده عقلى مذكور بر آن صادق است و اشكال بطلان كلى رجل همدانى و يا تعدد نقيض واحد هم لازم نمى آيد و وارد نيست چون حرف رجل همدانى نسبت به عالم ذهن درست است.  **نكته پنجم :** اين بود كه شموليت نهى و بدليت امرى به قاعده فوق مربوط نيست و قاعده بالا مربوط به امتثال نهى و امر است و اگر يك نهى هم باشد بايد همه افراد عرضى را ترك كنى تا امتثال واقع شود و تا وقتى نهى واحد فعلى است امتثالش اين است كه لازم است مكلف تمام افراد آن را ترك كند تا امتثال واقع شود بنابراين اين قاعده به درد انحلال نمى خورد و مربوط به كيفيت امتثال نهى و فرقش با امتثال امر مى باشد اما چرا انحلال را در متعلق نهى مى فهميم  با اين كه نبايد نهى بيش از صرف الوجود يك نهى باشد و ايجاد فرد طولى بعد از تحقق فرد اول دخلى در انتفاى صرف الوجود متعلق نهى ندارد چه ترك كند و چه انجام دهد صرف الوجود ايجاد شده است پس چگونه تعدد نواهى را مى فهميم نكته اثباتى دارد و آن غلبه اين كه مفاسد و مبغوضيت ها به حصه حصه آن طبيعت تعلق گرفته است به خلاف مطلوبات كه در چيزى كه مصلحت لزومى هست صرف وجودش را مى خواهد و همه افراد آن را نمى طلبد مثلاً اگر غذا خوردن مطلوبش باشد نمى خواهد همه غذاها را بخورد بلكه رفع گرسنگى يا عطش است كه با صرف وجود آن محقق مى شود ولى وقتى از دروغ بدش مى آيد از هر دروغى بدش مى آيد و نمى خواهد هيچ دروغى انجام گيرد و اين نكته اثباتى سبب شده است كه در باب اوامر انحلال وجود نداشته باشد ولى در باب نواهى انحلال باشد و در حقيقت ظهور عرفى در انحلالى نواهى ايجاد مى كند و تعدد و تكثر آن را به عدد حصص طولى و عرضى طبيعت اثبات مى كند.    **نكته ششم:** اينكه وقتى مبغوضيت نسبت به حصه حصه طبيعت منهى عنه است اگر فرقى نمى كند كه نهى براى طلب ترك فعل يا زجر از آن وضع شده باشد لذا اگر قائل شديم (اترك الغصب) هم مثل اين است كه بگويد (لاتغصب) به جهت اين كه غرض در ترك طبيعت وجود مفسده يا مبغوضيت در آن فعل است كه با نهى هيچ فرقى ندارد و در همه حصص آن طبيعت نكته عقلى انتفاء به انتفاء تمام افرادش در ترك طبيعت هم جارى است بنابراين طبق اين شش نكته به اين نتيجه مى رسيم كه انحلاليت در باب اوامر غير از نكته عقلى الطبيعه توجد بوجود فرد واحد منها و تنعدم بانعدام جميع افراد است و اين نكته درست است ولى سبب انحلال نمى شود و انحلال نكته اثباتى دارد كه بيان شد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (444)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 444  ـ   دوشنبه  1392/12/19**    بسم الله الرحمن الرحيم  **جهت سوم:** در اينجا مى توان در مفاد صيغه نهى به جهت سومى اشاره كرد با اين توضيح كه گفته اند صيغه نهى با امر، يك فرقى دارد و آن اين كه نهى ـ بخلاف امر ـ در فوريت و استمرار ظهور دارد يعنى وقتى مى گويد (صلّ) اين امر نه بر فوريت دلالت دارد و نه بر تراخى البته نتيجه جواز، تراخى است و يك بحث ديگر هم در امر گذشت ـ كه بحث مره و تكرار بود ـ كه گفته شد امر، نه بر مرّة دلالت دارد و نه بر تكرار هر چند مقتضاى اطلاق، كفايت مرّه است وليكن در صيغه نهى گفته مى شود كه نهى با امر فرق مى كند مثلاً اگر مولى فرمود (لا تدخن) در اين صورت صيغه نهى، هم دال بر حرمت فورى آن است ـ كه ما اين فوريت را از نهى استفاده مى كنيم ـ و هم دال بر استمرار و دوام است يعنى اقتضا ابقاء ترك و استمرار دارد پس نهى، نسبت به امر داراى اين دو فرق است برخى مثل مرحوم ميرزا(رحمه الله)در فوائد و آقا ضيا(رحمه الله) در مقالات(1) اين جهت را مطرح كرده اند وليكن مرحوم آقا ضيا(رحمه الله)آن را به قاعده عقلى **(الطبيعة لاتنعدم الا بانعدام تمام افرادها)**  برگردانده و فرموده است كه چون نهى اقتضاى ترك طبيعت مهمله را دارد و ترك لا يكون الا بترك تمام افراد آن قهراً بايد فرد فورى ترك شود و همچنين بايد فرد طولى را نيز در زمان دوم و سوم و... ترك كند يعنى بايد افراد طولى هم مانند افراد عرضى ترك شود و به قاعده عقلى مذكور براى اثبات فوريت و دوام نهى ـ هر دو ـ تمسك كرده است همچنان كه براى انحلال، بدان تمسك كرده بود .  همان اشكال خلط بر اين بيان نيز وارد است كه فوريت و استمرار و دوام نهى و حرمت همانند انحلاليت و تعدد آن مربوط به نكته عقلى نمى باشد و نكته عقلى مربوط است به كيفيت امتثالِ يك حرمت و يك نهى و مى گويد هر جا كه نهى اى وارد شد لازم است كه تمام افراد را ترك كنى تا آن نهى امتثال شود اما اينكه گفته شود اين يك نهى است يا دو نهى ـ انحلال ـ و همچنين مبدئش الان است يا زمان بعد، بر هيچ يك از اين موارد دلالت ندارد زيرا اينكه طبيعتى كه متعلق نهى قرار گرفته، مقيد باشد به اين زمان يا آن زمان ربطى به نكته عقلى امتثال ندارد بلكه به اطلاق و مقدمات حكمت ارتباط دارد كه متعلق نهى چيست؟ طبيعت، مقيد به زمان اول است يا بعد و يا مطلق است؟  استفاده فوريت به جهت عدم تقيد طبيعتى كه متعلق نهى است مى باشد و آن هم نه به معناى اخذ قيد فوريت بلكه نتيجه فوريت است همچنان كه اطلاق در متعلق امر نتيجه تراخى است يعنى وقتى مقيد به اول وقت نشد ترك آن طبيعت بدون قيد زمان ـ يعنى مطلقا ـ مطلوب يا تحققش ممنوع است كه در نتيجه بايستى تمام افراد عرضى و طولى يعنى افراد در زمان دوم و سوم هم ترك شوند تا آن طبيعت مطلقه منتفى باشد كه همان كيفيت امتثال نهى واحد است كه متعلق به طبيعت مطلقه از ناحيه زمان شده است كه نه ربطى به انحلال دارد و نه به دلالت اين قاعده بر دوام نهى بلكه اطلاق و مقدمات حكمت در نهى و متعلق آن از ناحيه قيد زمان اقتضاى اين نتيجه را دارد يعنى نه زمان اول، قيد حرام است و نه زمان دوم و طبيعت مطلقا در هر زمانى منع شده است و قهراً ترك چنين طبيعتى به ترك تمام افراد طولى و زمانى است و اين، انحلال هم نيست بلكه مى تواند يك نهى باشد و بايد تا حرام را مرتكب نشده همه افراد را ترك كند پس فوريت نهى از قاعده عقلى مذكور استفاده نمى شود بلكه نتيجه اطلاق و مقدمات حكمت است كه قيد زمان دوم يا متأخر را نفى مى كند و همچنين دوام نهى نتيجه اطلاق است كه قيد زمان اول را نفى مى كند كه در نتيجه در هر زمانى صرف طبيعت متعلق نهى قرار مى گيرد كه بايد ترك شود و در طول اين اطلاق امتثال آن به ترك تمام افراد عرضى و طولى است.  پس فوريت و يا دوام مدلول صيغه نهى نيست ولذا اگر متعلق نهى مقيد به زمان دوم شد مى گوئيم فوريت لازم نيست و يا اگر مقيد به زمان اول شد مى گوئيم استمرار لازم نيست.  در اين جا مرحوم ميرزا(رحمه الله) يك بيان ديگرى هم دارد كه نسبت به استفاده استمرار از نهى است ; مى فرمايد دلالت نهى نسبت به استمرار و دوام مربوط به همان نكته اثباتى است كه براى انحلال گفتيم كه وقتى مولا يك چيزى را مبغوض دارد اين مبغوضيت انحلالى است و مستقلاً در هر حصه اى از طبيعت موجود است و اين انحلاليت و مبغوضيت فقط در افراد عرضى نيست بلكه در افراد عرضى و طولى هر دو است و لذا دلالت صيغه نهى بر استمرار و دوام از باب مقدمات حكمت و اطلاق نيست بلكه وضعى است و نفس نهى، اقتضا مى كند كه بايد تمام افراد حتى طولى را ترك كنى مثلاً در (لاتكذب) بايد كذب در ساعت اول و دوم و سوم... را ترك كنى و همه اين ها مشمول دلالت نهى است كه اقتضا دارد حرمت  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. مقالات الاصول، ج1، ص349.  به همه حصص بخورد و اين همان نكته اثباتى از براى انحلال است .  ايشان خواسته اند از همان نكته، استمرار نواهى را هم استفاده كنند و لذا مى فرمايد دلالت نهى بر استمرار و دوام نهى به طورى كه بايد فرد طبيعت در زمان دوم هم ترك شود مثل فرد در زمان اول است كه بالوضع مى باشد و نيازى به مقدمات حكمت نيست البته بعد مى گويد شيخنا الاستاد دراينجا براى دوام نهى به اطلاق تمسك كرده است وليكن ايشان در بحث استصحاب حكم مخصص، دلالت نهى را بر دوام مدلول وضعى صيغه نهى گرفته است و لذا گفته است كه به مقدمات حكمت نيازى نيست و دوام را اقتضاى خود نهى دانسته است بر خلاف دوام در اوامر مانند (اوفوا بالعقود) و مقرر مى گويد كه آن تفصيل درست است.  اين مطلب هم تمام نيست زيرا اين كه نهى باقى است يا باقى نيست نيازمند به مقدمات حكمت است و لذا اگر قيدى ذكر كند و بگويد نهى تا زمان دوم و يا مثلاً در روز هست، مخالفتى با مدلول نهى نشده است و اين قيد، با مدلول صيغه نهى منافاتى نداشته و معناى آن را عوض نمى كند و به عبارت ديگر نكته مبغوضيت هر حصه از طبيعت اقتضاى انحلاليت نهى و حرمت را دارد اما اين كه كدام طبيعت متعلق نهى و حرمت قرار مى گيرد ـ طبيعت مقيده به زمان خاصى و يا طبيعت مطلقه از نظر ازمنه ـ ربطى به اين نكته ندارد، بلكه مربوط به مقدمات حكمت است ولذا در نهى واحد ـ كه انحلالى نيست و به صرف وجود طبيعت تعلق گرفته ـ نيز جارى است يعنى اگر آن هم مطلق باشد و به زمان خاصى مقيد نباشد بايستى تمام افراد عرضى و طولى آن ترك شوند تا آن نهى واحدى كه يك عصيان دارد امتثال شود.  بنابراين نبايد ميان دو فرق و دو نكته عقلى و اثباتى ذكر شده در جهت سابق با اطلاق و مقدمات حكمت در متعلق و يا خود نهى و امر، خلط شود وفوريت و دوام نهى كه در اين جهت بحث شد مربوط به اطلاق و مقدمات حكمت است نه آن دو نكته و دركلمات اعلام در اين جا هم خلط شده است.  خلاصه اين كه، نكته اثباتى مبغوضيت هر حصّه، انحلاليت مى آورد ولى اين كه متعلق مطلق است و يا مقيد به يك زمانى، از اطلاق و مقدمات حكمت متوجه مى شويم و تعيين متعلق امر نه به قاعده عقلى ربطى دارد و نه به نكته اثباتى اثبات انحلال و اين كه اگر نهى را عصيان كرد باز نهى هست اين ربطى ندارد كه در زمان سوم هم نهى هست يا نه بلكه به تشخيص اطلاق در متعلق بستگى دارد كه اگر مطلق باشد نهى در همه زمان ها هست ولى اگر مقيد باشد به زمان اول نهى شامل زمان دوم نمى شود زيرا كه متعلق طبيعت مطلقه نيست بلكه مقيده است .  بنابر اين هر دو نكته ـ هم نكته عقلى و هم نكته اثباتى ـ دخلى در اثبات استمرار و دوام و يا فوريت نهى ندارد و دلالت وضعى يا عقلى نهى بر فوريت و دوام قابل قبول نيست بلكه در اثبات استمرار نهى و نفى قيد زمانى نيازمند اطلاق و مقدمات حكمت هستيم بر خلاف آنچه كه مقرر در فوائد الاصول از مرحوم ميرزاى نايينى(رحمه الله)در مباحث استصحاب نقل مى كند و آنچه كه در اين مبحث مرحوم ميرزاى نايينى(رحمه الله) نقل مى كند صحيح است.  **جهت چهارم:** اين جهت در دلالت صيغه نهى بر حرمت است كه اصلش مسلم است و تمام بحث هاى تحليلى در منشأ دلالت بر لزوم كه در دلالت امر بر وجوب گذشت در اين جا هم مى آيد يعنى يك بحث اين بود كه نهى بر زجر و منع يا طلب ترك دلالت دارد كه اين بحث گذشت و يك بحث هم اين است كه نهى و زجر از فعل ممكن است لزومى ـ يعنى حرمت ـ باشد و ممكن است تنزيهى و كراهتى باشد چون مكروهات هم منهى عنه هستند .  پس اصل اين كه صيغه نهى دلالت بر زجر دارد اثبات حرمت نمى كند وليكن جائى كه قرينه اى بر كراهت يا ارشاديت نباشد ظاهرش اين است كه نهى تحريمى است همان طور كه ظاهر امر، طلب وجوبى است و اصل اين مطلب واضح و مسلم است وليكن در تحليلش مسالكى بود و آن مسالك اين جا نيز مى آيد يعنى يك مسلك اين است كه صيغه، وضعاً براى طلب لزومى در امر وضع شده و در نهى هم براى منع لزومى است كه مسلك مشهور بود و يك مسلك هم اين است كه اگر ترخيص در ترك نباشد عقل به لزوم حكم مى كند كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) و من تبع به اين مسلك قائل شده اند و اين طلب ترك يا منع از فعل هم جارى است.    يك مسلك هم اين است كه اطلاق طلب يا منع و زجر اقتضاى طلب يا منع لزومى دارد و اين كه اين چه اطلاقى است با اين كه اطلاق اقتضاى توسعه دارد و بايد اعم از حرمت و كراهت ثابت كند بياناتى داشت كه در مبحث اوامر گذشت و عين همان بيانات در اين جا هم مى آيد فقط به جاى طلب فعل ، طلب ترك يا منع از فعل قرار مى گيرد و بدين ترتيب چهار جهت بحث در مفاد و مدلول نهى ايراد شد كه به همين مقدار در مفاد نهى اكتفا مى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (445)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 445  ـ   يكشنبه  1393/1/17**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث بعدى از مباحث نواهى بحث اجتماع امر و نهى است كه بحث مهمى است در آن بحث بيان مى شود كه آيا جايز است امر و نهى در يك جا جمع شوند و امتناعى ندارند و يا ممتنع است؟ كه اگر اين گونه شد اطلاق امر با اطلاق نهى تنافى دارد و اين بحث يك بحث ثبوتى و از استلزامات عقلى است و در فقه هم كارائى زيادى دارد زيرا ممكن است در خيلى از موارد عناوينى كه محرم هستند مصداق يك عنوان واجب هم قرار بگيرند كه در فقه آثار، ثمرات و فروع زيادى دارند و آن هم مخصوص به يك باب نيست و اين امكان در همه ابواب واجبات و محرمات وجود دارد ولذا ولذا بحث عام و سيارى است كه ضابطه مساله اصولى است و ضابطه سيار ولابشرط بودن در ابواب فقهى را هم داراست و همين بحث امكان يا امتناع اجتماع امر و نهى است يكى از بحث هاى مهم مباحث نواهى در اصول است.  لازم است در ابتدا، محل نزاع مشخص شود و در اين رابطه گفته مى شود كه هر كدام از امر و نهى يك متعلق دارد يعنى همان فعل مكلفى كه به آن امر مى خورد متعلق امر است و يا آنچه كه نهى به آن تعلق مى گيرد متعلق نهى است و محل بحث امكان اجتماع امر و نهى بر يك متعلق است البته اوامر و نواهى امورى هستند كه در عالم ذهن آمر و ناهى مى باشند; هم خود امر و نهى به معناى جعل و اعتبار و هم مبادى آنها به معناى اراده و كراهت يا حب و بغض يا تصديق به مصلحت و مفسده در عالم نفس آمر و ناهى است كه امر مى كند و امور عالم نفس هم در مباحث متعددى ذكر شد كه بر خارج بالحقيقيه و بالذات عارض نمى باشند و همانطور كه وجودشان در ذهن است  قهرا اگر ذات الاضافه باشند و به متعلقى خورده باشد آن هم بالدقه و بالحقيقيه و بالذات در ذهن است يعنى معروض و متعلق بالذات صور ذهنى در عالم نفس است و به عبارت ديگرى كه قبلا گذشت در متعلق امر و نهى يك معروض بالذات است كه معروض حقيقى است و اين همان صورت ذهنى و عنوانى است كه آمر آن را تصور مى كند و آن را مى خواهد و از آن به عنوان تعبير مى كنند يعنى آن مفهوم و عنوانى كه در صقع وجودى امر و نهى است معروض بالحقيقه و بالذات است و يك معروض بالعرض هم دارد كه فعل خارجى است كه مصداق و معنون آن عنوان ذهنى است و امر و نهى قبل از تحقق آن مصداق خارجى در ذهن مولا محقق است چه در خارج آن فعل ايجاد شود و چه ايجاد نشود بله، وقتى مى خواهد امتثال يا عصيان شود معروض بالعرض در خارج ايجاد مى شود.  حال كه مشخص شد كه بحث در اجتماع در متعلق است و يك متعلق و معروض بالذات داريم و يك متعلق و معروض بالعرض در اينجا سه حالت متصور است كه در دو حالت آنها بحثى نيست و يك حالت محل نزاع و بحث واقع شده است.  **حالت اول:** اين كه معروض بالذات و بالعرض امر و نهى، يعنى فعلى كه در خارج شكل مى گيرد متعدد باشد مثل (صلّ) و (لا تكذب) كه صلات در خارج يك فعلى است و كذب فعلى ديگر و با هم يكى نمى شود در اين جا كه معروض بالعرض از هم جداست بحثى در امكان امر به يكى و نهى از ديگرى نيست مخصوصاً، زيرا كه هم عنوان دو تاست و هم معنون و در اين صورت اجتماع امر و نهى كه خودشان يا مباديشان ضدين هستند در كار نخواهد بود چون هم معروض بالذات دوتا شده است و هم معروض بالعرض و امكان آن روشن است و بحثى در امكانش نيست و توهم امتناعش هم نيست البته اگر فعل احدهما مستلزم ترك ديگرى باشد اين جا بحث تضاد و تزاحم و ترتب پيش مى آيد كه بحث ديگرى است و ازباب اجتماع امر و نهى و اجتماع ضدين خارج است و احكام آن به تفصيل در مباحث اوامر گذشت .  **حالت دوم:** آن است كه متعلق معروض بالذات امر و نهى يكى باشد مثل اين (صل) و (لاتصل) كه امر و نهى به يك عنوان واحدى بخورد به نحوى كه حتى از نظر اطلاق و تقييد هم اختلافى نباشد و يك عنوان، هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهى در اين حالت دوم هم بحثى نيست و مسلم فرض شده است كه امتناع دارد و نمى شود مولى هم (صل) را جعل كند و هم (لا تصلّ) و اين محال بوده و ممكن نيست و مبانيش در آينده خواهد آمد.  **حالت سوم:** حالت وسط بين آن دو حالت است بدين ترتيب كه معروض بالذات متعدد باشد ولى  معروض بالعرض در يك فعل جمع شده باشد مثل صلاه در مكان مغصوب كه مولا هم (صل) دارد ـ كه اين فرد مصداق صلاه است ـ و هم (لا تغصب) و يا لاتتصرف فى ارض الغير ـ كه خود اين صلاه هم يك تصرفى در غصب و مال غير است ـ حال ياكل صلاه و يا سجده صلاه تصرف در ارض غصبى است، پس به اين فعل واحد، به عنوان صلاه امر خورده است و به عنوان (لا تغصب) نهى پس جائى كه معروض بالذات متفاوت است ولى به نظر مى آيد معروض بالعرض يك چيز است اين حالت وسط است چون در حالت اول هر دو متفاوت بود ودر حالت دوم هر دو يكى است و اين جا معروض بالذات متفاوت است و معروض  بالعرض ظاهراً يكى است كه در اين حالت كه حالت وسطى است بحث و نزاع شده است كه آيا جايز و ممكن است و يا محال است و اين تحرير محل نزاع است.  بعضى از بزرگان در اينجا اضافه كرده اند كه در حقيقت جهت و مبناى بحث اين است كه آيا تعدد عنوان و معروض بالذات موجب تعدد معروض بالعرض و معنون مى شود يا خير يعنى گرچه به ظاهر، مجمع يك فعل است ولى بالدقه دو فعل مى شود كه اگر بشود به حالت اول ملحق مى شود و اجتماع جايز مى شود و اگر نشود به حالت دوم ملحق مى شود كه گفتيم محال است و يا به تعبير ديگر گفته شده كه مبنا و جهت بحث اين است كه آيا تركيب در مجمع دو عنوان انضمامى است و يا اتحادى و بحث در اين است كه آيا اين حالت سوم به حالت اول بر مى گردد يا به حالت دوم؟ و اگر كسى بگويد تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون است جوازى مى شود و اگر قائل شود تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمى شود و تركيب اتحادى است امتناعى مى شود و در حقيقت جهت بحث را اين گونه تقريب كرده اند كه آيا تعدد عنوان و معروض بالذات مستلزم تعدد معروض بالعرض و معنون است و تركيب انضمامى مى گردد تا قائل به جواز شويم و يا تركيب اتحادى است تا قائل به امتناع شويم .  ولى اين تصويرى كه ايشان بيان كرده اند صحيح نيست چون تعدد عنوان معروض بالذات دو تصوير دارد .  **تصوير اول:** آن است كه اختلاف و دو تا بودن در معروض بالذات به نحو اطلاق و تقييد باشد يعنى امر به عنوان جامع به نحو صرف الوجود تعلق بگيرد و نهى به مقيد و فردى از آن عنوان بخورد مثل (صلّ) و (لا تصلّ فى الحمام) و اين اختلاف به نحو اطلاق و تقييد است كه يك نوع اختلاف است .  **تصوير دوم:** آن است كه ذاتاً دو عنوان و دو معروض بالذات متفاوت و متباين باشند مثل همان مثال (صل) و (لا تغصب) كه معروض بالذات دو مفهوم است كه اختلاف تباينى دارد و ذاتا با هم فرق دارند و صلاه يك عنوان است و غصب يك عنوان ديگر مثل عنوان حلو و سفيد كه هر دو بر نبات صدق مى كند ولى نه حلو در سفيد اخذ شده و نه سفيد در حلو و اين هم نحو دوم از تعدد عنوان و معروض بالذات متعلق امر و نهى است.  در هر دو تصوير از جواز و امتناع بحث شده است و برخى از مبانى جوازى حالت اول را هم مى گيرد و اين معنايش اين است كه مبناى جواز و امكان تنها نكته استلزام تعدد عنوان براى تعدد معنون ـ كه ايشان گفت ـ نيست زيرا كه در تصوير اول ديگر تعدد معنون نيست و صلاه در حمام با صلاه دو تا معنون نيست و توهم انضماميت در آن نمى آيد زيرا كه تركيب فرد و جامع اتحادى است و بحثى در آن نيست ولى در عين حال در اين جا هم بحث از امكان شده است كه اگر قائل به عدم سرايت امر از جامع به فرد شويم در اينجا هم جواز و امكان ثابت مى شود.  بنابراين مبناى بحث تنها اين نيست كه آيا تعدد عنوان موجب تعدد معنون مى شود و تركيب انضمامى است يا نه بلكه اين يكى از دو مبناى بحث از امكان و امتناع اجتماع امر و نهى است كه در جائى كه تعدد عنوان به نحو اطلاق و تقييد باشد اين مبنا جارى نيست ولى اين جا هم ممكن است كسى قائل به جواز شود ـ كه برخى از باب عدم سرايت امر از جامع به نحو صرف الوجود به فرد قائل شده اند ـ پس دو ملاك براى جواز هست، يكى اين كه تعدد عنوان موجب تعدد معنون مى شود كه اين در تصوير دوم بوده و در تصوير اول نيست و مبناى ديگر اين است كه اگر متعلق امر صرف الوجود بود و على سبيل البدل واجب بود و نهى به فرد تعلق گرفته بود امتناعى ندارد زيرا كه امر از عنوان جامع به نحو صرف الوجود به فرد سرايت نمى كند و اجتماع ضدين در يك عنوان لازم نمى آيد و اين هم يك مبنائى است براى قول به جواز كه در هر دو تصوير جارى است; هم در تصوير اول كه تركيب اتحادى است و هم در تصوير دوم كه ممكن است تركيب انضمامى باشد لهذا هر دو مساله يعنى دو تصوير اول و دوم محل بحث اجتماع امر و نهى است .  البته بيشتر مباحث اصوليون بر روى تصوير و مسأله دوم قرار گرفته است  و اكثراً مسأله اول را ممتنع دانسته اند ولى با دقت در ادله و استدلالات اصوليون معلوم مى شود كه برخى نكته اى كه در ذهنشان هست همان نكته عدم سرايت و كفايت صرف الوجودى بودن متعلق امر است كه در مسأله  اول هم مى آيد.    پس محل نزاع جائى است كه عنوان متعدد است و معنون يكى ديده مى شود و اين دو صورت دارد زيرا كه اختلاف و تعدد يا به نحو اطلاق و تقييد است يا به نحو تباين مفهومى بين دو عنوان و لازم است در هر دو مسأله بحث شود و مبناى جواز يا امتناع مشخص شود وليكن مقدمةً نسبت به آنچه كه مسلم و مفروغ عنه گرفته شده است كه نمى شود مولا به يك عنوان و متعلق واحد، هم امر كند و هم نهى مثل (صل) و (لاتصل) بياناتى ذكر شده است كه شهيد صدر(رحمه الله) اين بيانات را در سه بيان خلاصه مى كند و مى فرمايد ممكن است كسى بر هر سه بيان اشكال وارد كند كه آن اشكالات وارد نمى باشند . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (446)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 446  ـ   دوشنبه  1392/1/18**    بسم الله الرحمن الرحيم  موضوع بحث در اجتماع امر و نهى مشخص شد در جائى كه دو عنوان وجود دارد و معروض بالذات متعدد است يا به نحو اطلاق و تقييد مثل (صلّ) و (لا تصلّ  فى الحمام) و يا تباين مثل (صلّ) و (لا تغصب) در هر دو مساله بحث است كه تعدد عنوان به اين مقدار براى جواز اجتماع امر و نهى كافى است يا خير و عرض شد اين مبتنى است بر اين مطلب كه آن جايى كه عنوان از هر جهت يكى است مثل (صلّ) و (لا تصلّ ) مفروغ عنه باشد كه اجتماع جايز نيست و اگر اين جائز باشد اين دو تا هم به طريق اولى جائز مى شود اما چرا آن جائز نيست و نكته و برهان فنى اين حالت كه عدم جوازش مفروغ عنه فرض مى شود چيست؟ كه اين مطلب نيازمند بيان است زيرا كه اين نكته سبب شده است كه بتوانيم براى آن دو مساله محل نزاع، براساس آن براهين، حكم كنيم به جواز يا عدم جواز و شهيد صدر(رحمه الله)سه بيان يا برهان براى امتناع آن ذكر نموده اند(1)  **بيان اول:** يك برهان امتناع، به لحاظ مرحله امتثال و منتهى است كه اگر امر و نهى به يك عنوان بخورد قدرت امتثال هر دو براى عبد موجود نيست چون نمى تواند هم انجام دهد و هم ترك كند و اين جمع بين نقيضين است كه فى نفسه ممتنع و غير مقدور است و قدرت شرط در تكليف است و به جهت شرطيت قدرت در تكليف اجتماع امر و نهى بر يك عنوان واحد ممكن نيست و نبايد اين مطلب به باب ضدين قياس شود كه مكلف در آنجا هم بر جمع هر دو قادر نيست، چون در باب ضدين قدرت مشروط است بر فعل هر يك و قدرت مطلقا رفع نشده است و فعل هر كدام از ضدين مشروط به ترك ديگرى مقدور است و لذا ترتب امكان داشت و ترتب همان امر مشروط به ترك ديگرى است كه مانع از ترك هر دو مى شود اما در نقيضين مطلقا قدرت موجود نيست يعنى نه قدرت مطلق هست و نه مشروط بر ترك ديگرى عين اولى است پس در باب نقيضين يك قدرت بيشتر نيست كه قدرت بر فعل يا ترك است و دو تا مقدور مشروط هم در كار نيست پس نمى تواند بيش از يك تكليف به فعل يا ترك داشته باشد.  ممكن است كسى ادعا كند اين برهان براى كسانى كه قدرت را شرط در تكليف نمى دانند و تنها شرط در تنجيز عقلى مى دانند آنها نافع نيست چون آنها مى گويند مولى مى تواند به غير مقدور تكليف كند و فقط عقل مى گويد اگر مكلف قادر نبود منجز نيست و قدرت در تنجيز عقلى شرط است پس امتناع در جعل امر و نهى شرعى بر يك عنوان، از اين جهت نيست.  شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد ما اين مبنى را قبول نداشتيم و قدرت را در تكليف شرط مى دانستيم و ما مى توانيم اضافه كنيم(2)و عدم عجز ذاتى و مطلق را در تكليف شرط مى دانند و عجزى را كه برخى مانع از تكليف نمى دانند عجز اتفاقى است كه مانع از اطلاق تكليف است ولى بعيد است كسى بگويد مولا مى تواند به جمع بين ضدين ـ كه ممتنع ذاتى و دائمى است ـ امر كند و آن را لغو و قبيح و يا ممتنع نداند و مولا نمى تواند به چيزى امر كند كه ذاتا مستحيل است حتى كسانى مثل مرحوم امام(رحمه الله) كه قدرت را شرط نمى دانند مى گويند لازم نيست اطلاقات را در موارد تزاحم و عجز اتفاقى مقيد بدانيم اما بعيد است كسى قائل شود تكليف به شى اى كه امتناع ذاتى دارد ـ مثل جمع بين ضدين يا نقيضين و فعل و ترك ـ معقول و جايز باشد و كسى نيست كه قائل به جواز اين چنين عجزى باشد و قائلين به شرطيت قدرت مى گويند عجز اتفاقى مانع از اطلاق نيست نه هر عجزى و جائى را كه مكلف به خاطر امتناع ذاتى ـ هميشه عاجز است دخيل در صحت شرط خطاب نمى دانند پس اين برهان درست است حتى پيش كسانى كه قائلند قدرت در تنجز شرط است نه در تكليف و جعل (صلّ) و (لا تصلّ) پيش آنها هم جايز نيست.  **بيان دوم:** اين است كه قوام حكم شرعى ـ يعنى امر و نهى ـ به محركيت و باعثيت مولوى است كه در باب امر بعث است و در باب نواهى زجر و منع و اين ها ضدين هستند و نمى شود نسبت به يك فعل هم بعث باشد و هم زجر و همانگونه كه ممتنع است اجتماع بعث و منع تكوينى نسبت به يك فعل ـ چون كه متضادين هستند ـ همچنين است امر و نهى شرعى كه بعث و زجر تشريعى نسبت به يك فعل است .  **اشكال:** ممكن است كسانى كه قبول ندارند كه مدلول امر و نهى بعث و تحريك است اين بيان دوم را نفى كنند زيرا كه مى گويند مدلول امر اعتبار فعل است و مدلول نهى اعتبار ترك با محروميت از فعل است بر عهده مكلف و حكم، يك امر اعتبارى است و اعتبار، سهل المونه است و مى تواند هم اعتبار كند فعل را و هم ترك را و منظور از اعتبار، جعل و اعتبار وضعى است پس اين برهان براى آنها نافع نيست .  **جواب:** قوام امر به محركيت و باعثيت است و امكان محركيت شرط يا قوام امر و نهى است كه چنانچه اين امكان نباشد واقعا امر و نهى نيست  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص26.  2. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص26.  ولى اگر كسى اين را هم قبول نكرد مى شود به گونه اى ديگر جواب داد كه درست است كه مدلول امر و نهى جدا ازباعثيت و زاجريت بوده و اعتبار است ولى قطعاً غرض معتبر از اين اعتبار اين است كه مكلف آن را انجام دهد پس آنچه كه صلاحيت براى محركيت است غرض عقلائى از جعل اين اعتبار مى باشد و جايى كه اين غرض عقلائى نيست جعل لغو است كه بر مشرع حكيم قبيح است پس دو اعتبار فعل و ترك بر عهده يك مكلف از عاقلى سر نمى زند و مى توان اين جواب اضافى را هم مطرح كرد و هر چند آن مبنا هم درست است  كه قوام امر و نهى به بعث و تحريك و زجر است و مدلول امر و نهى هم بعث و زجر انشائى است.  **بيان سوم:** شايد اين بيان مهمترين برهان بر امتناع است به اين صورت كه اگر حتى امر و نهى را اعتبارى بدانيم و اعتبار هم سهل المونه است باز هم امر و نهى بر يك عنوان ممتنع خواهد بود چون كه موجب اجتماع ضدين به لحاظ روح امر و نهى و مبادى آن اعتبار مى شود كه امور حقيقيه هستند و امور اعتبارى نيستند و تا آنها نباشد مولا نمى تواند اعتبار كند پس اجتماع امر و نهى بر يك معروض بالذات امتناع بالغير دارد و در يك شىء جمع نمى شوند و امتناع، به لحاظ لزوم اجتماع ضدين در مبادى امر و نهى است.  لازم به ذكر است كه معمولاً براى امر و نهى دو مبدء ذكر مى شود، 1) اراده و كراهت است يعنى انسان چيزى را كه مى خواهد اراده و شوق او را دارد و چيزى را هم كه نمى خواهد بغض و كراهتش را دارد و اراده و كراهت يا حب و بغض صفات حقيقى در نفس بوده و متضاد هستند و نمى شود كه يك عنوان، هم محبوب باشد و هم مبغوض مثل اين كه يك شى نمى تواند هم سفيد و هم سياه باشد انسان وجدانا تضاد ميان اين دو صفت در نفسش را احساس مى كند.  2) ديگر از مبادى غرض و مصلحت و مفسده است كه منشأ حب و بغض است و انسان بدون غرض چيزى را نمى خواهد و اين مصلحت و مفسده هم از مبادى است و اين ها هم قابل اجتماع در يك عنوان نيستند .  البته گفته شده است كه تضادى در ذات مفسده و مصلحت نيست و آنها مثل حب و بغض نيستند چون كه ممكن است در شىء هم مفسده باشد و هم مصلحت كه اين را هم اينگونه جواب داده اند كه به لحاظ مصلحت و مفسده هم تضاد است چون مراد ذات مصلحت ومفسده نيست زيرا كه ذات مصلحت و مفسده منشا جعل حكم نيست بلكه مفسده و مصلحت تامه است كه مبدء حكم است  و مصلحت تامه مصلحت غالبه مى باشد و بايد ديد كه بين مصلحت و مفسده كدام غالب است اگر هيچ كدام غالب نبود هيچ كدام جعل نمى شود و اگر مفسده غالب بود، حرمت جعل مى شود و اگر مصلحت غالب بود وجوب جعل مى شود و هر دو نمى توانند بر هم غالب باشند و هر دو تام باشند پس غرض تام يعنى مصلحت و مفسده تامه در يك فعل با هم تضاد دارد زيرا كه غرض تام غرضى است كه مقابل مساوى يا غالب نداشته باشد و نمى شود در يك فعل دو غرض اينچنين باشد و هر دو غالب باشد پس بازهم نسبت به اين مبدأ تضاد پيش مى آيد .  شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد در صورتى اين بيان مقبول است كه ما اين مبادى را براى متعلقات احكام قائل باشيم ولى اگر بگويم مصلحت در جعل هم كافى است ـ كه برخى گفته اند كافى است ـ و لازم نيست در متعلق مصلحت يا محبوبيتى باشد و مصلحت در جعل را در جمع بين حكم ظاهرى و واقعى آورده اند نمى تواند اين بيان را قبول كند و اين برهان تنها براى كسى كه قائل به لزوم آن در متعلقات شده است تام است .  البته اين جا هم مى شود اضافه كرد كه آن مصلحت در جعل كه برخى در آن جا گفته اند در حكم ظاهرى گفته شده است ولى در احكام واقعى همه مى گويند كه بايد غرض تام و غير منكسر در متعلق باشد پس طبق اين مبنا كه مصلحت در جعل فقط در احكام ظاهرى معقول است باز اين برهان تمام مى شود.  اين بيانات، سه برهان براى امتناع (صلّ) و (لا تصلّ ) بود كه هر سه برهان تام است و هم به لحاظ منتهى، اجتماع امر و نهى در (صلّ) و (لاتصلّ) جايز نيست و هم به لحاظ عالم امر و نهى و بعث و زجر و هم به لحاظ مبادى امر و نهى محال است و اجتماع ضدين لازم مى آيد ولذا امتناع و عدم جواز مثل (صلّ) و (لا تصلّ) بديهى و مفروع عنه است و كسى در آن شبهه اى ندارد.    بعد از اين كه اين براهين روشن شد بايستى وارد محل بحث شويم يعنى در جاهايى كه دو عنوان و دو معروض بالذات است حال يا تعدد و اختلافشان به نحو اطلاق و تقييد باشد و يا به نحو تباين بايد ديد اين براهين ثلاثه در آنها جارى است يا خير و اين روش بحث اجتماع امر و نهى در دو مسأله محل نزاع را مشخص مى كند و كل بحث ها در دو مساله محل نزاع به اين بر مى گردد كه ببينيم براهين عدم جواز و امتناعى كه قبول شده است در آن ها هم مى آيد يا نه . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (447)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 447  ـ   سه شنبه  1393/1/19**    بسم الله الرحمن الرحيم  قبلاً عرض شد كه لازم است در رابطه با امكان و اجتماع أمر و نهى در دو مساله بحث شود و اين دو مساله در محل نزاع است.  **مسأله اول:** امكان اجتماع امر به صرف وجود و نهى از فرد مى باشد مثل (صل) و (لا تصل فى الحمام) است كه آيا مى شود مولا به جامعى به نحو صرف وجود امر كند و از حصه اى از آن جامع نهى كند و آيا اجتماع اين موارد جائز است يا ممتنع؟ روش بحث اين است كه ببينيم آيا بيانات امتناع در اين جا جارى است يا خير.  بيان اول مربوط بود به شرطيت قدرت بر امتثال كه گفتيم مكلف در (صل) و (لا تصل) بر امتثال آنها قدرت ندارد و بيان دوم اين بود كه محركيت ـ كه قوام امر و نهى است ـ هم به فعل و هم به ترك ممكن نيست و قابل جمع نيستند چون كه دو محركيت با يكديگر متضاد هستند.  در اينجا اين دو بيان فوق جارى نيست چون امر به صرف وجود به نحو بدل خورده است يعنى يكى از افراد صلاه را مى خواهد نه همه افراد را و حصص و افراد ، خارج از امر است و چون يكى از اين افراد صرف وجود ماموربه است مكلف مى تواند هم نهى را امتثال كرده و مقيد و فرد منهى عنه را ترك كند و هم امر را و صلاه در غير حمام به جا آورد و در عين حال اگر فرد منهى عنه را انجام داد قهراً جامع مامور به هم انجام مى گيرد ليكن ملزم به اين نبوده است ولى امتثال امر هم انجام مى گيرد پس از ناحيه قدرت جمع بين امر به جامع و نهى از حصه مشكلى ندارد و از حيث محركيت نيز همين طور مكلف مى تواند به جامع بعث شده و از حصه زجر شود.  أما بيان سوم مربوط به مبادى امر و نهى بود كه در عالم مبادى ـ كه قبل از مرحله جعل است ـ اجتماع ضدين لازم مى آيد يعنى در مثل (صل) و (لا تصل) در يك معروض بالذات يا بالعرض و بر يك عنوان حب و بغض تامه و مفسده تامه مجتمع مى شد و اين مبادى امور حقيقى هستند و امور حقيقى ضدين مى باشند; حب ضد بغض است و مصلحت تامه با مفسده تامه بر يك عنوان و معروض قابل جمع نيست.  ابتداء گفته مى شود اين بيان هم در اين جا جارى نيست چون فرض اين است كه متعلق امر با متعلق نهى تفاوت دارد; متعلق امر جامع صلاه است و متعلق و معروض نهى صلاه مقيد است و صورت ذهنى مقيد غير از صورت ذهنى مطلق است و اين ها در عالم مفاهيم دو تا صورت متباين با هم ديگر هستند بله در عالم صدق عموم و خصوص مى باشند پس دوتا معروض بالذات و دو تا متعلق هستند و اجتماع حب و بغض بر يك صورت ذهنى لازم نمى آيد بلكه بر يك صورت ذهنى حب تعلق مى گيرد و بر عنوان و صورت ديگرى بغض و اجتماع مفسده و مصلحت غالبه هم در يك عنوان لازم نمى آيد تا محال باشد بلكه مصلحت در جامع است و مفسده در مقيد و فرد و چون كه تزاحم در مقام منتهى هم پيش نمى آيد كسر و انكسار هم نمى شود و مكلف مى تواند هم مصلحت را حفظ نمايد و هم مفسده را ترك كند از راه انجام دادن جامع در فرد ديگر پس برهان سوم كه به لحاظ مبادى امر بود و مى گفت اجتماع ضدين نسبت به آنها لازم مى آيد در اينجا لازم نمى آيد.  در مقابل اين مطلب وجوه و بياناتى براى اثبات امتناع ذكر شده است كه شهيد صدر(رحمه الله)برخى از آنها را بيان كرده است و برخى در كلمات ديگران موجود است و مجموعا چهار وجه براى اثبات امتناع قابل ذكر است و در هر وجهى از اين چهار وجه سعى شده است كه اثبات شود چنين امر و نهيى مستلزم اجتماع ضدين است يا در معروض بالعرض يا در معروض بالذات يا بالمطابقه و يا بالملازمه .  1 ـ وجه اول مى خواهد اجتماع ضدين را به لحاظ معروض بالذات ثابت كند و اين كه مستلزم اجتماع حب و بغض در يك متعلق است و حاصل آن اين است كه وقتى مقيد و فرد منهى عنه باشد معنايش آن است كه مبادى نهى يعنى مبغوضيت به اين فرد يا حصه تعلق گرفته است و تعلق بغض و نهى به مقيد مستلزم تعلق بغض ضمنى به جامعى است كه در ضمن مقيد است زيرا كه مقيد مركب از جامع و تقيد به قيد است و بغض به اين دو چيز خورده و مجموع، مبغوض است پس هر جامع هم كه در آن است مبغوض است البته با بغض ضمنى و بغض ضمنى هم ضد حب استقلالى است و اين گونه نيست كه حب و بغض استقلالين فقط ضد باشند همچنانكه در عكسش اگر جائى نهى به جامع بخورد و امر به مقيد بخورد مى گوئيم اين محال است مثلا اگر صلاه در مسجد واجب باشد مطلق صلاة مبغوض باشد اين ها با هم جمع نمى شود چون كه جامع صلاه هم مبغوض استقلالى و هم محبوب ضمنى خواهد شد عكس آن نيز همين گونه است يعنى همان طور كه حب ضمنى با بغض استقلالى جمع نمى شود بغض ضمنى هم با حب استقلالى جمع نمى شود و ضمنيت يا استقلاليت دخلى در تضاد ميان دو صفت حب و بغض ندارد; اين بيان تمام نيست و شهيد صدر(رحمه الله)(1)  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص28.  جواب براى آن مطرح كرده است .  **جواب اول:**  قياس بغض به حب، مع الفارق است حب مركب يا مقيد مستلزم حب همه اجزاء است و به عبارت ديگر حب مجموع مستلزم حب جميع هم هست زيرا اگر كسى مجموع را خواست اجزا را هم وقتى مستقلاً تصور مى كند مى خواهد چون كه مجموع متوقف بر تحقق جميع الاجزاء است ولى در بغض اين گونه نيست اگر كسى مجموع را بغض داشت يك جزء را وقتى مستقلاً تصور مى كند بغض ندارد زيرا كه ترك مجموع متوقف نيست بر ترك جميع الاجزاء بلكه با ترك يك جزء حاصل مى شود و لذا بغض ضمنى به اجزاء مقيد يا مركب نداريم و الا خلف است و معنايش اين است كه اگر جزيى ديگر هم نباشد يك جزء مبغوض است و اين بيش از بغض مجموع است و نكته اش آن است كه عرض شد در بغض، ترك مجموع و مركب مطلوب است نه ترك هر جزء و ترك آن به ترك احدالاجزا است نه جميع الاجزاء به خلاف حب مجموع كه فعل محبوب متوقف است بر فعل جميع الاجزا  و تا همه نيايد محبوب شكل نمى گيرد ولذا اگر هر جزء به تنهايى تصور شود بازهم مطلوب و محبوب است كه با اجزاء ديگر همه انجام شود و اين همان سرايت حب مجموع ضمناً به هر جزء است پس اصل سرايت بغض از مجموع به تك تك اجزا مجموع غلط است يعنى وقتى يك جزء را تنها لحاظ مى كنى مبغوض نيست، صلاة به تنهائى مبغوض نيست و الا بغض جميع مى شود نه بغض مجموع و اين خلف است.  حاصل اين كه در جواب اول ايشان در حقيقت اصل سرايت و وجود بغض ضمنى به اجزاء مركب را انكار مى كند به خلاف امر و حب به مقيد يا مركب كه در طرف حب و اراده، شوق و اراده مجموع مستلزم اراده و شوق ضمنى به جميع الاجزاء است و هر جزئى را هم مطلقا مى خواهد يعنى هر كدام را به تنهائى نگاه كنى آن را هم مى خواهد ولو ضمنا و علتش اين است كه فعل مجموع متوقف بر فعل جميع است ليكن اين در طرف بغض و كراهت صادق نيست ولذا اصلا بغض ضمنى متعلق به جامع صلاه نداريم و تنها بغض استقلالى به مقيد و صلاه در حمام است و حتى در جايى كه جزء ديگر مركب موجود باشد بازهم بغض به جزء باقيمانده تعلق نمى گيرد بلكه بازهم بغض به مجموع است و از آن به جزء سرايت نمى كند و تصوير بغض هر جزء مشروط به تحقق اجزاء ديگر هم صحيح نيست زيرا كه مستلزم بغض جميع در فرض تحقق همه اجزاء است پس اصل سرايت بغض از مجموع به تك تك اجزاء يا صحيح نمى باشد تا غائله اجتماع حب و بغض در جامع شكل گيرد، چرا بغض ضمنى به معناى اين كه وقتى ذهن مقيد يا مركب را تصور مى كند آن را مبغوض مى بيند و قهراً ذات طبيعت و جامع نيز در آن مجموع مى باشد صحيح است ليكن اين به معناى همان عروض مبغوض مقيد يا مركب است كه مجموع است نه جامع و مطلق پس اجتماع حب و بغض بر يك معروض بالذات شكل نمى گيرد بلكه معروض بالذات حب عنوان جامع به نحو صرف الوجود بدلى است و معروض بغض مقيد يا مركب است كه دو صورت ذهنى و دو معروض بالذات با يكديگر متباين مى باشند.  **جواب دوم:** فرضا اگر كه بغض ضمنى هم باشد اين بغض ضمنى با حب استقلالى كه به جامع خورده است تضادى ندارد چون تضاد بين حب و بغض بر يك متعلق تضاد ذاتى نيست بلكه به جهت اقتضائاتشان هست چون حب اقتضاى خواستن و ايجاد آن شى را دارد و بغض اقتضاى نخواستن و ترك آن را دارد و اگر اين دو اقتضا در حب و بغض نبود اينكه بر يك متعلق جمع شوند اشكال نداشت و به لحاظ اين اقتضا و محركيت حب به طرف متعلقش و زاجريت بغض از متعلقش است كه با هم تنافى دارند و اگر اين اقتضا نبود تضاد از بين مى رفت و اين وجدانى است حال در اين جا چون اقتضاى بغض ضمنى نمى تواند بيش از اقتضاء بغض استقلالى به مركب باشد پس وجود چنين بغضى اقتضا ترك آن جزء را ندارد تا با حب استقلالى آن جزء تضاد داشته باشد بلكه تنها اقتضا دارد ترك آن جزء را در صورت تحقق ساير اجزاء، كه چنين اقتضاء مشروطى با حب جامع به نحو صرف الوجود منافات ندارد.    بنابراين هيچگونه تضادى ميان مبادى امر و نهى نسبت به معروض بالذات و صورت ذهنى جامع به نحو صرف الوجود و فرد يا حصه مقيده از آن لازم نمى آيد و در اين مرحله يعنى عالم نفس آمر و معروض بالذات امر و نهى اجتماع ضدين شكل نمى گيرد بلكه آن صورت ذهنى كه متعلق و معروض بالذات محبوبيت و مبادى امر است جامع به نحو صرف الوجود است و آنچه كه متعلق بالذات مبغوضيت و مبادى نهى است صورت ذهنى مقيد است كه مباين است با جامع و وجود جامع در ضمن مقيد يا اصلاً متعلق مبغوضيت ضمنى نيست يا اگر هم باشد تضادى در اقتضاء با حب جامع ندارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (448)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 448  ـ   شنبه  1393/1/23**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مساله اول بود و گفته شد بايد در مساله اجتماع امر و نهى پيرامون دو مساله بحث شود يكى اين كه متعلق امر طبيعت و جامع به نحو صرف وجود باشد و متعلق نهى فرد و حصه باشد مثل (صل) و (لا تصل فى الحمام) كه در اين مسئله چهار وجه براى امتناع قابل ذكر است .  **وجه اول:** اين وجه با جوابش گذشت كه گفته شد بين دو عنوان مطلق و مقيد و جامع و فرد به لحاظ اين كه يكى متعلق امر است و يكى متعلق نهى به لحاظ معروض بالذات اجتماع ضدين (بغض ضمنى و حب استقلالى) پيش مى آيد زيرا كه جامع در ضمن فرد و مقيد و مبغوض است و حب  و بغض مطلقا تضاد دارند و در يك معروض بالذات قابل جمع نيستند كه پاسخش داده شد.  **وجه دوم:** اين وجه تضاد را روى معروض بالعرض برده و مى خواهد بگويد به لحاظ معروض بالذات قبول كرديم كه تضاد نيست ولى اين دو عنوان به لحاظ معروض بالعرض و ذهن آمر بر يك مصداق صدق پيدا كرده و تضاد دارند و آمر مى داند كه اين دو عنوان بر يك شى منطبق هستند بله، به لحاظ خود عنوان مفاهيم بماهو مفاهيم با هم متباينند و مفهوم مطلق غير از مفهوم مقيد است ولى آمر به لحاظ انطباق بر خارج مى بيند كه اين دو بر هم منطبق مى شوند و صلاه در حمام را صلاه مى بيند و تركيب بين جامع و فرد هم اتحادى است و عروض احكام بر عناوين به نحو مرآتيت است لذا به لحاظ نظر آمر اجتماع محبوبيت و مبغوضيت در واحد نوعى يا فرد و وجود شخصى پيش مى آيد و اين هم ممتنع است و اين وجه متوقف بر اين نكته است كه عناوين ذهنى گرچه معروض بالذات امر و نهى و مبادى آنها است ولى عناوين بماهو محكى مورد نظر است و اين مرآتيت سبب مى شود حب و بغض معروض يك شى خارجى باشد و اجتماع ضدين ـ ولو بنظر آمر ـ صورت مى گيرد كه محال است .  پاسخ اين مطلب فوق اين است كه تفسير اين گونه از مرآتيب صحيح نمى باشد چرا كه تصور شده است معناى مرآتيت اين است كه عناوين كه در عالم نفس هستند عروض بر خارج پيدا مى كنند و لذا تعبير هم شده كه عروض چنين عوارضى در ذهن است ولى اتصافشان در خارج است ولى اين مطلب صحيح نيست همانگونه كه بارها ذكر كرده ايم و صحيح آن است كه معناى مرآتيت اين است كه عناوين در ذهن، دو نحو لحاظ مى شوند يكى اين كه اين عناوين مفهوم هستند كه به حمل شايع صفت موجود در ذهن است و يكى هم اين كه اين ها از خارج حكايت دارند و منعكس كننده طبايع در خارج هستند و منظور اين است كه اعراض ذات الاضافه نفسانى وقتى متعلق به اين عناوين مى شوند بماهو حاك از خارج تعلق مى گيرند يعنى آمر نفس تصور و وجود ذهنى را دوست ندارد بلكه محبوب وى، متصور عناوين و منعكس در آن است لذا معروض بالعرض و موصوف بالمجاز بيش از مقدار منعكس شده در آن عناوين نخواهد بود لهذا صورت ذهنى مطلق و جامع حكايت از چيزى مى كند كه در آن منعكس است نه بيشتر .  قبلاً گفتيم كليات طبيعى حكائيت از خارج دارد ولى محكيشان ذات آن طبيعت و ماهيت است نه افراد و حصص و نه وجود خارجى و اين ها از محكى جامع خارج است و به مقدار حكايت معروض بالعرض بيش از ذات طبيعتى نيست و فرد يا مقيد در آن ملحوظ نيست يعنى محكى جامع به نحو صرف الوجود خود آن طبيعت بدلى است نه فرد، پس آمر از خلال عنوان صلاة، صلاة در حمام را به خصوصه نمى بيند بلكه صرف الوجود و طبيعت بدلى ذات صلات را مى بيند و اين هم غير از محكى (صلاة فى الحمام) است همانگونه كه در رد وجه اول گذشت البته اين امر اگر به نحو مطلق الوجود بود يعنى تمام وجودات و حصص آن جامع محبوبيتى مستقل از ديگرى داشتند در  اين صورت آن فرد هم محبوبيت مستقل داشت و اين با مبغوضيت جمع مى شود و اجتماع ضدين بلحاظ معروض بالعرض بلكه بالذات هم پيدا مى شود ولى ما گفتيم كه مامور به جامع به نحو صرف الوجود و بدلى است و مساله ما در جائى است كه امر مولا به جامع و طبيعت به نحو صرف وجود خورده است و خواستن جامع بدلى با نخواستن حصه تنافى ندارد و جائى اين تنافى است كه اگر جامع را خواست يك محبوبيت مستقلى براى فرد هم باشد و اين در امر به نحو مطلق الوجود است  نه صرف الوجود بنابراين نه به لحاظ معروض بالعرض محذور اجتماع ضدين لازم مى آيد و نه بلحاظ معروض بالذات و وجه دوم هم صحيح نمى باشد.  **وجه سوم:**  وجهى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) يعنى شاگردانش در تنبيهات بحث كراهت در عبادات متذكر شده اند كه اگر امر به جامع به نحو صرف وجود باشد و نهى به فرد بخورد در اين صورت ذاتا بين متعلق امر و نهى تنافى ندارد چون مكلف مى تواند امر را در ضمن فرد ديگر انجام دهد و نهى را هم امتثال كند اگر در ضمن فرد منهى بياورد نيز امتثال كرده ولى نهى را هم عصيان كرده است ولى در عين حال گفته اند باز هم امتناع به لحاظ مدلول التزامى و لازمه امر به جامع بدلى موجود هست چون مولا كه از فرد منع كرده است اين منع فعلى و مطلق است و آن فرد يا حصه على كل حال محرم فعلى و ممنوع است و شرطى هم ندارد و گرچه متعلق بالذات امر بدلى به يك فرد از صلاه با اين نهى يكى نيست ولى يك لازمه اى دارد كه اگر امر به غير فرد محرم مقيد نشود و مطلق باشد معنايش اين است كه آمر اجازه داده آن جامع را در ضمن آن فرد محرم امتثال كند يعنى امر به جامع مستلزم ترخيص و عدم حرمت و منع شرعى در اتيان به آن فرد است پس اگر امر بدلى مطلق و شامل حصه منهى عنه هم شد لازمه اش تجويز تطبيق جامع بر آن است و اين تجويز با تحريم فعلى و مطلق آن فرد قابل جمع نيست زيرا همان طور كه حرمت با وجوب تضاد دارد با جواز به معناى عدم المنع هم تضاد دارد و حال كه منافات دارد از اين جهت باز امتناع پيش مى آيد.  البته گفته اند اين وجه سوم مختص به جايى است كه نهى تحريمى باشد اما اگر كراهتى بود كراهت با جواز به معناى عدم حرمت و عدم المنع قابل جمع است و لذا اين بيان سبب شده است كه بگويند كراهت در عبادات معقول است يعنى اصل عبادت به نحو صرف الوجود ماموربه بوده  و يك حصه از آن منهى عنه كراهتى باشد زيرا به لحاظ لازمه امر هم تضادى ديگر نخواهد بود ولى با نهى تحريمى قابل جمع نيست و اين را يكى از وجوه توجيه كراهت در عبادات قرار داده اند كه اگر اين وجه را قبول كرديم بين حرمت و كراهت تفصيل مى دهيم در صورتى كه نسبت به وجه اول ودوم فرقى بين نهى تحريمى و كراهتى نبود زيرا ميان كراهت و وجوب هم در يك متعلق تضاد است.    **اشكال:** اين وجه سوم هم تمام نيست و جوابش اين است كه ما چنين مدلول التزامى را در أوامر نداريم و امر دلالت التزامى ندارد بر جواز تكليفى و عدم منع فعلى در فرد، بلكه دلالت بر جواز از ناحيه امتثال جامع دارد  نه از همه جهات و به عبارت ديگر تجويز امر به جامع هم وضعى است نه تكليفى يعنى مى گويد از نظر اين جامع هر فردى را بياورى جامع انجام گرفته و امتثال شده و صحيح است يعنى به مقدارى كه امر به جامع شده از لحاظ امر به جامع امتثال شده و منع شرعى از جهات ديگر را نفى نمى كند تا با منع و حرمت شرعى آن فرد تضاد رخ دهد پس دلالت امر دلالت ترخيصى وضعى است كه با حرمت تكليفى فرد تضادى ندارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (449)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 449  ـ   يكشنبه  1393/1/24**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اين بود كه اگر مولى به صلاة امر كند و از حصه نهى نمايد و شخص نهى را عصيان كند و در ضمن فرد منهى صلاة بخواند آيا امتثال هست يا خير و اجتماع امر و نهى در اين مسأله جائز است يا نه؟  شهيد صدر(رحمه الله) در اين رابطه چهار وجه را ذكر كرده است و سه تا را اين جا جواب داده كه قبلاً گذشت و وجه چهارم را كه ذكر مى كند در اينجا جواب نمى دهد البته پاسخ آن را در جاى ديگر مطرح مى كند و مى خواهد بگويد مثل مشهور اجتماع امر به جامع و نهى از فرد و مقيد ممتنع است .  **وجه چهارم:** اين است كه جامع هر چند به نحو صرف وجود است و صرف وجود عنوانى است كه معروض بالذاتش غير از معروض بالذات فرد است و در جامع خصوصيت فردى لحاظ نمى شود حتى بالعرض به خلاف مقيد پس متعلق يكى نيست نه بالذات و نه بالعرض و مدلول التزامى امر هم جواز وضعى تطبيق آن بر فرد است كه تضادّى با حرمت ندارد ولى ايشان مى خواهد در وجه چهارم وجدانى را كه اصوليون و فقها قبول كرده اند كه اگر امر به صلاة تعلق بگيرد و نهى از حصه اى از آن ومثلا گفت (يحرم الصلاة في الحمام) واجب و صلاة به غير حمام مقيد مى شود  اين مبتنى بر تنافى است چون اگر تنافى نباشد وجهى براى اين تقييد نيست و (صلّ) بر اطلاق خود باقى مى ماند و شامل فرد محرم هم مى شود و فقط وقتى فرد محرم را انجام داد هم واجب را امتثال كرده و هم حرام را مرتكب شده است به خصوص در واجبات توصلى كه قصد قربت در آن لازم نيست تا با حرمت در صورت علم به آن منافات داشته باشد پس اگر امتناع نبود و اجتماع ضدين رخ نداد مى شود گفت هم امر را امتثال كرده و هم حرام را مرتكب شده است چون به لحاظ منتهى الجائى در كار نيست و خود مكلف فرد محرم را انتخاب كرده است و به لحاظ مبادى هم اين دو عنوان دو معروض بالذات هستند و گفتيم بغض ضمنى هم يا وجود ندارد و يا ضد نيست وقتى اين گونه است چرا اطلاق امر را مقيد كنيم.   بله، اگر امر شمولى و انحلالى بود و براى هر فرد وجوب و محبوبيت مستقلى ثابت مى كرد امتناع داشت پس بايد ديد چرا فقها اين جا تقييد را مسلم گرفته اند؟ ايشان مى گويد وجدان انسان گوياى اين مطلب است كه وقتى انسان يك جامعى را خواست و مطلوب و محبوبش بود ولو به نحو صرف الوجود و على سبيل البدل به لحاظ عالم محبوبيت و مبادى أمر اين اراده اين گونه نيست كه تنها به جامع تعلق گرفته باشد و بگويد دى را كه ايجاد مى كند محبوب او نيست و فقط جامع محبوب است بلكه آن فرد نيز خود محبوب است نه مصداق المحبوب و وقتى مولى درخواست ميكند كه يك ليوان آب مى خواهم ومكلف يك ليوان آب آورد مى گويد اين همانست كه مى خواستم نه اين كه من چيز ديگرى مى خواستم و اين مصداق آن است بله امر به جامع خورده است و نگفته اين ليوان را بياور و به لحاظ عالم امر، امر بر روى جامع رفته است نه فرد ولى به لحاظ مبادى امر فردى كه انجام مى گيرد وجداناً خود محبوبش است ولذا ايشان اين وجدان را به حب مشروط برمى گرداند و مى گويد در عالم امر، فرد مصداق جامع است ولى در عالم حب كه مبادى امر است متعلقش آن فردى است كه على فرض ترك ديگر افراد ايجاد مى شود مثلاً اگر فرض كنيم جامع فقط دو فرد دارد و هر يك از دو فرد محبوب است اگر آن ديگرى را ترك كند و به عبارت ديگر تخيير عقلى در عالم مبادى امر و محبوبيت به تخيير شرعى بر مى گردد بر عكس عالم امر كه در آن برخى تخيير شرعى را به تخيير عقلى بر مى گردانند و محب، جامع يكى از اين ها را مى خواهد نه اين كه نه اين را مى خواهد و نه آن را و يك جامعى را مى خواهد كه اين ها مصداقش هستند پس يك اراده و حب مشروطى در باب اراده جامع نسبت به افراد آن جامع هست كه به لحاظ آن اجتماع ضدين (محبوبيت و مبغوضيت) در فرد شكل مى گيرد.  بنابراين حاصل اين وجه چهارم اين است كه گرچه امر، به جامع به نحو صرف وجود خورده است ولى در مبدا آن كه اراده و محبوبيت است تخيير شرعى به تخيير عقلى بر مى گردد و وقتى آن را آورد آن را محبوب مى بيند نه مصداق محبوب پس معروض بالعرض حب با بغض جمع شد و اين فرد ولو به صورت مشروط محبوب استقلالى مولا است و بين حب استقلالى با بغض استقلالى تضاد دارد و اجتماع ضدين مشروط به يك تقدير و فرض هم محال است و ضدين نه به صورت مطلق و نه به صورت مشروط با هم قابل جمع نيستند و اگر كسى اين وجدان را قبول كند فرد موجود شده هم مبغوض و هم محبوب است و اين محال است پس بايد محبوبيت جامع مقيد شود به غير فرد حرام و اگر مطلق بماند لازمه اش تخيير شرعى است و تخيير شرعى هم يعنى حب مشروط و حب مشروط هم با بغض مطلق قابل جمع نيست و اجتماع ضدين لازم مى آيد.  **نقد وجه چهارم:** اين وجه هم تمام نيست و خود ايشان هم در مباحث آينده به مناسبتى نكته اى براى تعديل اين وجه ذكر كرده اند كه ما اين تعديل را هم به عنوان يك جواب مى آوريم اين وجه چهارم جواب ها متعددى دارد.  **جواب اول:** يك جواب همان وجهى كه ايشان فرمودند كه اگر اين گونه شد كه اگر متعلق امر مقيد نشد فرد، حب مشروط پيدا مى كند، معنايش اين است كه حب به فرد سرايت مى كند ولى مشروط، يعنى اگر افراد ديگر را انجام ندهد حب به فرد انجام شده سرايت مى كند و اين فرد هم حرام مى شود و  هم واجب و اين اجتماع ضدين است و وقتى محبوبيت سرايت كند ميان آنها كسر و انكسار مى شود كه اگر مصلحت امر بر مفسده فرد غالب باشد غالب اثر مى گذارد و فرد محبوب مى شود و ديگر لازم نيست به جامع مقيد به غير اين فرد امر شود چون اين فرد هم محبوب مشروط است البته نهى هم در اين جا باقى مى ماند ولى مبغوضيت نمى آورد چون ملاكش در ايجاد مبغوضيت در فرد كسر و انكسار كرد و مغلوب محبوبيت شد ولى ملاكش موجود هست و اين مغلوبيت سبب نمى شود نهى ساقط شود چون مكلف مى تواند هم امر و هم نهى را امتثال كند به اين كه يك فرد ديگر انجام دهد.  پس گرچه مورد نهى مبغوضيت ندارد ولى ملاكش فعلى و محرك است و قابل تحصيل مى باشد و مكلف مى تواند با اتيان جامع در فرد ديگر كارى كند كه هم مفسده به مولا نرسد و هم مصلحت تحصيل شود ولذا نهى از بين نمى رود بلكه نهى در جائى از بين مى رود كه هر دو قابل تحصيل نباشد و الا مولا مى گويد امر من صرف الوجودى است و تو مى توانستى ملاكها را در فرد ديگر تحصيل كنى و هيچ عاقلى نمى گويد مولا از نهى خود منصرف مى شود پس جائى كه محبوبيت در فرد غالب باشد امر هست و نهى هم فعلى است ولى مبغوضيت فعلى نيست لكن حرمت هم ساقط نمى شود و گاهى كه مفسده غالب يا مساوى باشد فرد ديگر محبوب نيست و با كسر و انكسار وجهى براى محبوبيت باقى نمى ماند و از محبوبيت مى افتد ولى در عين حال اگر مكلف اين را انجام داد ملاك امر انجام گرفته است كه مصلحت باشد و محبوبيت ـ كه مبادى امر است ـ چه بر جامع بماند و چه جامع را مقيد به فرد غير حرام كند اين منشأ تقييد متعلق امر به فرد غير حرام و اطلاق آن نمى شود زيرا ديگر مصلحت و ملاكى در ايجاد فرد ديگر نيست تا امر به آن باقى بماند چون بعد از انجام فرد محرم ملاك امر هم محقق شده است هر چند در حب و بغض كسر و انكسار كردند.  ايشان در حقيقت به اين نكته توجه مى كنند كه در اينجا امر و نهى مى توانند به لحاظ ملاك باقى باشند و اگر حب مشروط را قبول كنيم تنها كسر و انكسار در محبوبيت مبغوضيت نسبت به آن فرد مى شود نه بيشتر پس همچنان كه از نهى در جائى كه ملاكش مغلوب است دست بر نمى داريم تعلق امر هم به جامع همين گونه است و وجهى ندارد كه مولا بعد از تحقق ملاك بگويد برو يك فرد ديگر را بياور بله محبوبيت امر به فرد محرم سرايت نمى كند ولى غرض كه حاصل شود امتثال امر شده است و اين بدان معناست كه قوام امر و نهى عقلاً به محبوبيت و مبغوضيت نيست بلكه قوامشان به امكان تحقق غرض آنها است و ممكن است به جامع امر شود و از فرد نهى گردد و مكلف هم است كه هم فرد را ترك كند و هم جامع را انجام دهد و اگر به سوء اختيار هر دو را در فرد محرم جمع كرد هم عصيان كرده و هم امر را انجام داده است ولذا مى فرمايد ما باشيم و مرّ عقل امتناعى در كار نيست .  ايشان مى فرمايند عقلاً اين جواب درست است و روح اين جواب به اين نكته بر مى گردد كه قوام امر به حب و بغض نيست وليكن در غالب موارد اين گونه است ولى دائر مدار آن نيست و لذا گاهى مولى به اقل المبغوضين هم امر مى كند كه در بحثهاى آينده خواهد آمد و در اين صورت جائى كه غرض هاى امر و نهى هر دو قابل تحقق است هر دو باقى مى مانند و امتناع عقلى ندارد ولى امتناع عرفى باقى است يعنى عقلا محبوبيت و مبغوضيت را از امر و نهى در همه جا استفاده مى كنند لهذا اگر كسى به چيزى امر مى كند ظاهرش اين است كه ماموربه محبوبش است و اگر نهى مى كند ظاهرش اين است كه منهى عنه مبغوض وى هست و كأنه حب و بغض در مبادى عند العقلا و العرف قوام امر و نهى است لهذا اگر دليل امر و نهى هر دو لفظى باشد اين ظهور عرفى و عقلائى شكل مى گيرد كه متعلق اين امر محبوب بالفعل است و متعلق اين نهى مبغوض بالفعل و براى دو دليل ظهور عرفى ايجاد مى شود و لازمه اش حصول تنافى ميان امر به جامع و نهى از فرد است چون يك فرد نمى تواند هم متعلق محبوبيت باشد و هم متعلق مبغوضيت و لذا بايد يكى از آن دو از بين برود بنابر اين اگر مصلحت امر غالب بود دليل امر بالملازمه ظهور پيدا مى كند كه فرد محبوب است ولو به طور مشروط اين با ظهور نهى در فعليت مبغوضيت آن فرد تنافى دارد و دليل نهى بالملازمه آن را نفى مى كند و اگر برعكس شد و مفسده غالب بود و فرد مبغوض بالفعل باشد مدلول التزامى اطلاق امر محبوبيت فعلى آن فرد است و با مدلول التزامى دليل نهى بر مبغوضيت تنافى داشته و متعارض مى شود پس اگر دو دليل لفظى باشند ميان دلالات آن ها تعارض ايجاد مى شود چون مدلول عرفى اوامر و نواهى اين است كه متعلق آن ها نه تنها مصلحت و مفسده دارند بلكه متعلق امر محبوب بالفعل نيز مى باشد  و متعلق نهى مبغوض بالفعل هم هست و لذا تنافى و تعارض پيش مى آيد و چون دليل نهى اخص است و گفته (لا تصل فى الحمام) مقيد اطلاق امر مى شود ولى اگر يكى از دو دليل و يا هر دو غير لفظى بود ديگر اين مشكل پيش نمى آيد چون عقلاً ميان وجوب صرف الوجود و حرمت فرد تنافى در كار نيست و عدم محبوبيت يا مبغوضيت در آن فرد محذور عقلى ندارد.    پس ايشان اصل اين وجه چهارم را رد مى كند ولى به اين مقدار كه امتناع عقلى را انكار كرده وليكن تعارض عرفى را در دليلين لفظيين مى پذيرد و اين جواب اول است كه ما اصلش را قبول داريم كه قوام امر به حب و بغض نيست ولذا جواز ثابت مى شود هم در جايى كه دليل لبى باشد و هم جايى كه دليلين  لفظى باشد زيرا كه تنافى عرفى را قبول نداريم و وجهش را بيان مى كنيم و عرفاً هم بيش از امكان تحقق غرض در امر و نهى لازم نيست و بايد برداشت فقها را چنانچه قائل به تعارض و تخصيص شده اند به گونه اى ديگر معنى كرد و مثل اينكه شرطيت و يا مانعيت از دليل نهى استفاده شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (450)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 450  ـ   دوشنبه  1393/1/25**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در وجه چهارمى بود كه شهيد صدر(رحمه الله) به عنوان بيانى براى امتناع در مساله اولى يعنى امر به جامع به نحو صرف الوجود (صلّ) و نهى از مقيد و فرد (لاتصل في الحمام) ذكر كرده اند در وجه چهارم گفته شد كه نسبت به مبادى حكم كه محبوبيت و مبغوضيت است در آن فرد و مقيد كه محرم است اجتماع ضدين صورت مى گيرد زيرا كه در عالم محبوبيت كه مبادى امر است حب جامع به نحو صرف الوجود به نحو مشروط به فرد سرايت مى كند يعنى انسان جامعى را كه مى خواهد هر فرد را كه ترك كرد و فرد ديگر را انجام داد عين محبوب است نه اين كه محبوب چيز ديگرى باشد و اين مصداق آن باشد لذا به لحاظ مبادى يعنى محبوبيت و مبغوضيت اجتماع ضدين در آن فرد  و مقيد حرام شكل مى گيرد كه ممتنع است گفتيم خود ايشان به اين بيان پاسخ درستى دادند كه گذشت .  **جواب دوم:** اگر اصل اين سريان را وجداناً قبول كرديم و گفتيم فرد به نحو مشروط محبوبش مى شود مى گوييم كه اين در جائى است كه آن فرد از جامع مبغوض نباشد اما اگر مبغوض باشد اين سريان شكل نمى گيرد و حب مشروط از حب جامع نشأت نمى گيرد به دليل آنچه كه در بحث مقدمه واجب گذشت كه اگر مقدمه واجب دو فرد داشت يكى مباح و يكى حرام در آن جا بنابر وجوب مقدمه ـ محبوبيت غيرى مقدمه ـ بحثى بين شهيد صدر(رحمه الله) و صاحب كفايه(رحمه الله) مطرح شد كه آيا اين محبوبيت مقدمه، مقدمه محرمه را هم شامل است يعنى اگر فرضاً مقدمه حرام، چون موصله بود انجام گرفت بنابر محبوبيت مقدمه آن هم محبوب غيرى است و لذا با مبغوضيت و حرمت آن منافات پيدا مى كند يا اين كه وجدان مى گويد محبوب غيرى شامل مقدمه محرمه نمى شود و حب به مقدمه غير محرمه يا مقدمه موصله غير محرمه تعلق مى گيرد و مقدمه محرمه فقط مبغوض است و لا غير و مبغوضيتش از بين نمى رود.  ايشان اين مطلب را در آنجا قبول كردند و گفتند كه علتش اين است كه اين سريان جائى است كه مانعى در كار نباشد اما اگر مانعى از جهت ديگر بود و بغض هم فعلى بود چون مقدمه مباحه هم هست و مى تواند از آن راه محبوب و واجب نفسى انجام گيرد در اين صورت بغض مقدمه محرمه فعلى است و اصلاً حب غيرى شامل آن نمى شود حتى اگر خيلى ضعيف تر از محبوب باشد و در آنجا گفته شد كه اين نكته وجدانى است و ممكن است گفته شود كه اين مطلب در حب غيرى مقدمه متصور است و اين جا حب به جامع نفسى است .  پاسخ آن است كه در اين جا هم بالدقه حب آن فرد كه هم مفسده و هم مصلحت دارد غيرى است چون در حقيقت محبوب نفسى آن مصلحت و مفسده است كه مسبب از فعل است مثلا نماز آثارى دارد و اثرش ـ كه مصلحت  است ـ محبوب نفسى است هر چند امر به فعل است نه به غرض از آن و نماز در حمام أثرى و مفسده اى دارد پس در حقيقت متعلق حب نفسى و بغض نفسى آثار و مصالح و مفاسد مترتب بر افعال است و ما قبلاً نيز گفتيم كه لازم نيست امر نفسى شارع به غرض اقصى بخورد بلكه ممكن است كه ماموربه سبب غرض شارع باشد و در اين جا به خاطر اين كه بر جامع صلاة آثارى مترتب مى شود كه مصلحت است و به خاطر اين كه در حمام است نيز مضراتى مترتب گشته و بار مى شود فلذا محبوب نفسى و اصلى همان آثار است و فعل صلات به لحاظ عالم محبوبيت محبوب غيرى است اگر چه به لحاظ عالم امر واجب نفسى است و همچنين است مفسده و حرمت پس در اين جا مى خواهد اين فعل به لحاظ عالم حب و بغض نه به لحاظ عالم امر و نهى هم محبوب غيرى و هم مبغوض باشد و حب غيرى جامع مقدمه و سبب كه فرد مباح دارد با بغض فرد محرم از مقدمه تضاد ندارد زيرا كه به آن فرد سريان نمى كند پس در حقيقت اين جا به لحاظ عالم مبادى امر و نهى يعنى محبوبيت و مبغوضيت مصداق همان بحث است كه اگر آنجا در رد مرحوم آخوند(رحمه الله)آن حرف را قبول كرديم، در اين جا هم همين طور است و اين محبوبيت مشروط غيرى است و اگر آنجا قبول كرديد بايد اين جا هم قبول كند و در حقيقت حب و بغض نفسى به همان اثر و مصلحت و مضرت تعلق مى گيرد و مصلحت و مضرت دو مسبّب مترتب بر فعل صلاة است.  پس نه به لحاظ مبغوضيت مفسده و محبوبيت مصلحت نفسى اجتماع ضدين است و نه به لحاظ محبوبيت غيرى جامع صلاة و مبغوضيت صلاة در حمام بله، فعل ـ يعنى صلاة ـ عنوان واحد است ولى مقدمه و سبب أثر محبوب يا مبغوض است و مثل باقى مقدمات و سبب ها است كه قبول كرديم چنانچه دو فرد داشته باشد و يكى محرم باشد و ديگر غير محرم، حب غيرى به فرد محرم ترشح نمى كند و روى فرد محرم نمى رود حتى به نحو مشروط و ترك مقدمه مباحه، پس اين سريان جائيست كه آن فرد مبغوض نباشد.  **جواب سوم:** انكار اصل سرايت است يعنى ما اصل اين سرايت را حتى نسبت به فرد مباح هم قبول نداريم ايشان اين را وجدانى مى دانست ولى ما مى گوئيم محبوب همان عنوان جامع به نحو صرف الوجود است و اين فرد مصداق محبوب است و اين، هم وجدانى است و هم بر آن برهان داريم كه نمى شود اين فرد بماهوفرد متعلق محبوبيت قرار بگيرد حتى به نحو مشروط چون سؤال مى كنيم اين حب مشروط به چه چيزى مشروط است؟ آيا مشروط است به ترك فرد ديگر و يا مشروط است به ترك فرد ديگر و فعل فرد محبوب ؟ اگر بگوئيد مشروط به ترك فعل ديگر و فعل فرد محبوب است معنايش اين است كه سريان حب به فرد در طول وجود آن فرد است و اين غير معقول بوده و تحصيل حاصل است يعنى وجود فرد سبب سقوط حب است نه اين كه منشأ و سبب فعليت حب و شرط محبوبيت باشد پس اين شق محال است و لذا ايشان نفرموده است كه وجود آن فرد، شرط محبوبيت است بلكه قائل است شرط ترك فرد ديگر است و اگر افراد ديگر را ترك كند اين فرد محبوب است.  بنابر اين در اين جا گفته مى شود مقصود از اين مشروطيت چيست آيا به اين معناست كه اگر افراد ديگر را ترك كرد حب به فرد فعلى مى شود مانند واجب مشروط نزد صاحب كفايه(رحمه الله) يا به معناى محبوبيت اصل شرطيت است كه شهيد صدر(رحمه الله)در واجب مشروط نسبت به مبادى يعنى محبوبيت مى فرمود كه حب مشروط معقول نيست مگر حب به شرطيت يعنى محبوبيت فعلى جامع بين عدم شرط و فعل كه اگر منظور فرض دوم است يعنى تعلق محبوبيت به جامع بين عدم افراد ديگر و وجود اين فرد همان جامع صلاة است كه حب هم به آن تعلق گرفته است يعنى جامعش خود آن طبيعت است و چيز ديگرى نيست پس محبوبيت به فرد ـ كه جزاء است ـ تعلق نگرفته است اگر منطورشان از حب مشروط فرض اول است يعنى بعد از تحقق شرط حب فعلى به فرد تعلق مى گيرد اين هم معقول نيست زيرا كه لازمه اش در فرض عدم تحقق هيچ يك از افراد محبوبيت همه افراد است زيرا شرط تعلق محبوبيت به همه آنها فعلى شده است و اين مراد، هم خلاف وجدان است و هم خلف بدليت و صرف الوجودى جامع است و اگر منظورشان از حب مشروط به اين معنى كه محبوب اين فرد يا آن فرد به عنوان انتزاعى احدهماى اسمى يا حرفى (هذا او ذاك) است كه مى گوئيم جامع به نحو صرف وجود واجب است ولى اين حب جامع سبب مى شود كه من يكى از اين افراد را مى خواهم و يك محبوبيتى به فرد از خلال آن عنوان انتزاعى تعلق بگيرد و اين با بغض در فرد جمع نمى شود و برگشت به اجتماع ضدين مى كند كه تعبير رجوع تخيير عقلى در عالم محبوبيت و مبادى به تخيير شرعى مناسب با اين منظور است .  جوابى كه مى توان مطرح كرد اين است كه **اولاً:** اين در جائى است كه بين آن افراد، جامع حقيقى نباشد و ذهن اين جوامع انتزاعى و اعتبارى را بكار مى گيرد اما جائى كه جامع حقيقى (صلاة) باشد ارجاع آن به جامع انتزاعى حتى در عالم حب و مبادى امر خلاف وجدان است چرا در جايى كه جامع حقيقى نيست جامع انتزاعى مى گيرند اما جائى كه جامع حقيقى هست همان طور كه امر به آن تعلق گرفته محبوبيت هم به آن تعلق مى گيرد.  **ثانياً:** جامع انتزاعى حتى اگر به نحو معناى حرفى و با (او) باشد باز هم باعث تنافى و تضاد نمى شود و مانند جامع حقيقى و يا انتزاعى اسمى است چون كه به نحو صرف الوجود است نه مطلق الوجود و با نهى از فرد تنافى ندارد و مى گويد اين يا آن را بياور و اين فرد نيز منهى هست و اگر اين را بياورى، هم جامع را امتثال كرده و هم آن فرد را عصيان نموده است.  پس نه كلام مرحوم آخوند(رحمه الله)در واجب تخييرى در اين جا معقول است و نه برگرداندن به جامع انتزاعى، و اگر برگردانيم هم محذورى ندارد چون جامع صرف الوجودى و بدلى است و محبوبيت چنين جامعى با مبغوضيت يك فرد آن قابل اجتماع است بنابراين سرايتى در عالم محبوبيت و مبادى امر هم در كار نيست و نه به لحاظ منتهى امتناعى وجود دارد و نه به لحاظ مبادى حكم و عقلاً اشكالى ندارد امر به جامع صلاه به نحو صرف الوجود تعلق بگيرد و نهى از يك فرد آن باشد و نه به لحاظ معروض بالذات تنافى صورت مى گيرد و نه به لحاظ معروض بالعرض و لذا ما باشيم و اين نواهى و اوامر اگر نهى در شرطيت و مانعيت ظهور نداشته باشد مانند جايى كه ناظر به دليل امر نباشد وجهى براى تنافى و تعارض و تقييد نيست و قابل جمع هستند و بعيد نيست فقها در مثل (صل) و (لاتصل فى الحمام) به نكته مانعيت و استظهارى استناد كرده و قائل به تخصيص شده باشند و الا اگر دليل چنين ظهورى نداشته باشد و مجرد حكم تكليفى باشد با امر به جامع به نحو صرف الوجود قابل جمع است.  بنابراين در مساله اولى كه امتناع در آن سزاوارتر از مساله دوم است اگر قائل به جواز شديم اين اوسع المبانى در جواز است و اين يعنى اگر امر به جامع بود نهى از فرد كافى است حتى اگر به همان عنوان باشد و همين مبنى در مساله دوم هم مى آيد يعنى اگر كسى در مساله اول جواز را اثبات كرد در مساله دوم هم به طريق اولى ثابت مى شود چون آن جا هم امر به صرف وجود است و نهى متعلق به فرد است چون نهى انحلالى است و حرمت فرد با وجوب جامع تنافى ندارد حتى اگر يك عنوان باشند كه تركيب در آنها اتحادى است فضلاً اگر به دو عنوان باشد و از اين مى فهميم كه بحث هاى كبروى مهم است ولى اكثراً بحث را صغروى كرده و محط بحث را اين نكته قرار داده اند كه آيا تعدد عنوان موجب تعدد معنون مى شود يا خير و اين نكته بحث كبروى در مسأله اولى اوسع مداخل قول به جواز است و اگر اين را ثابت كرديم آن جا هم ثابت مى شود و اضيق مداخل قول به جواز بحث صغروى است كه آقايان اين راه را رفته اند و يك مدخل وسط هم وجود دارد كه در جائى كه دو عنوان مباين با هم باشند مثل امر به صلاه و نهى از غصب چون غصب مفهوما با صلاه مباين است گرچه منطبق بر مصداق صلاه است كه كسى بگويد حتى اگر تركيب اتحادى باشد چون از خلال دو عنوان مباين است باعث اجتماع ضدين نمى شود حتى اگر تركيب آنها در مصداق اتحادى باشد كه اين مبنا در مسأله اولى نمى آيد و در مسأله دوم قابل استناد است پس عقلا در هر دو مسأله امتناعى موجود نيست مگر اين كه امر شمولى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (451)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 451  ـ   سه شنبه 1393/1/26**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مساله اول از اجتماع امر و نهى گذشت و چهار وجه براى امتناع اجتماع ذكر شد و همه اين وجوه نيز دفع شد و نتيجه اين شد كه از نظر عقلى امكان اجتماع در مثل (صل) و (تحرم الصلاة فى الحمام) اشكالى ندارد و نه در مبادى امر و نهى امتناعى است و نه در خود امر و نهى و نه در منتهى امر و نهى و قبل از اين كه به مساله دوم منتقل شويم يك وجهى هم در تقريرات درس مرحوم محقق عراقى(رحمه الله)وجود دارد كه ايشان چند تا مقدمه را ذكر كرده اند و بعداً مى فرمايد حق مساله اين است كه اگر دو عنوان متباين بودند مثل غصب و صلات اين جا امتناعى در كار نيست اما ايشان در مثل (صل) و (لا تصل فى الحمام) كه جزء مشترك دارند ـ كه (صلاة) است ـ تفصيل داده و فرموده اند كه در اين جا اگر مصلحت امر به صلات بر مفسده نهى غالب بود اجتماع جايز است و اگر مغلوب بود و مفسده نهى غالب بود امر ساقط مى شود و مى توان خلاصه مطلب ايشان را در دو مقدمه تقرير نمود .  **مقدمه اول:** ايشان در اين مقدمه همان نكته اى را كه شهيد صدر(رحمه الله) در وجه چهارم مى گويد نيز قائل هستند و آن نكته اين است كه امر و اراده و محبوبيت اگر به نحو صرف وجود هم باشد باز هم به فرد سرايت مى كند وليكن به نحو مشروط به ترك افراد ديگر و لذا مولى مى گويد اگر آن فرد را انجام ندادى اين فرد را انجام بده و اين نشان مى دهد كه اين فرد به نحو واجب تخييرى، محبوب و مطلوبش است حال اگر آن فرد حرام باشد معنايش اين است كه مى گويد اين را انجام نده و مبغوض او است و اين اجتماع ضدين است و اين همان رجوع امر به جامع به نحو صرف الوجود و تخيير عقلى به تخيير شرعى است كه شهيد صدر(رحمه الله)فرمودند و معلوم مى شود كه ريشه اين مطلب در كلمات محقق عراقى(رحمه الله)است پس اگر مولا طبيعتى را خواست فرد را هم مى خواهد و اگر از آن فرد نهى كند اين اجتماع ضدين مى شود تا اين جا همان  وجه چهارم است.  سپس ايشان يك نكته فلسفى را اضافه مى كند كه اين خواستن فرد و تعلق امر به فرد به حد جامعيش است نه مشخصات فردى آن يعنى هر فرد صلاة يك حد جامعى دارد كه فصول و اجناس عاليش را در بردارد و قيودات و مشخصات فردى نيز دارد مانند نماز در حمام و يا در مقبره بودن و اين ها را حدود سافله مى گويد و مى فرمايد اين كه مى گوئيم فرد جامع محبوب، مشروط مى شود به ترك افراد ديگر اين حب به مشخصات فرديه و حدود سافله فرد نمى خورد بلكه به همان حد جامعيش تعلق مى گيرد و اين صلاتيت صلات در حمام، متعلق حب است اما حدود شخصيه كه حدود سافله است متعلق حب قرار نمى گيرد و حب مشروط و تخييرى به حد اين فرد مى خورد و اين حدش عين جامع بوده و وجود جامع و حصه اى از آن مى باشد و ذاتش همان است .  **مقدمه دوم**  اين جا دو حالت وجود دارد زيرا كه اين مصلحتى كه در جامع هست با مفسده اى كه در مقيد هست در مقام تاثير بر مرجوحيت و مبغوضيت در فرد ـ بنابر سرايت ـ كسر و انكسار مى كنند و غالب غلبه مى كند كه اگر مفسده غالب باشد قهراً اين فرد هم به حد جامعيش مبغوض مى شود و ديگر نمى شود محبوب باشد و الا اجتماع امر و نهى لازم مى آيد پس امر به جامع به نحو صرف الوجود به افراد ديگر تعلق مى گيرد و شامل اين فرد نمى شود اما اگر مصلحت غالب بود در اين جا كسر و انكسارى به اين نحو صورت مى گيرد كه حد جامعى فرد ـ بنابر سرايت ـ محبوب مى شود وليكن خصوصيات و مشخصات كه حدود سافله است در فرد بر مبغوضيت باقى مى ماند و هر چند مبغوضيت، ضعيف هم باشد از بين نمى رود و بر اين مشخصات فردى باقى مى ماند زيرا كه اين حد غير از حد جامع است و اجتماع محبوبيت و مبغوضيت در يك شىء نخواهد بود حال لازم است مكلف از نظر عقل عملى اين را ترك كند و جامع را در فرد امتثال كند وليكن اگر حكم عقل را مخالفت كرد و فرد حرام را انجام داد جامع محبوب را هم آورده و امتثال امر هم شده است ضمن اين كه كار حرامى را هم مرتكب شده است و معناى اين مطلب جواز اجتماع در اين فرض است پس ايشان براساس حدود ماهيات، جواز را تفصيل مى دهد و اين نكته در جائى كه مصلحت امر، غالب باشد وجهى براى جواز است .  روح اين بيان همان بيان چهارم است كه عمده در اين بيان، مقدمه اول است كه آنجا گفته شد و همان سه پاسخ در آنجا بر اين هم وارد  است و همانگونه كه در پاسخ سوم گفتيم اصلاً محبوبيت از جامع بدلى به فرد سرايت نمى كند حتى به نحو مشروط و اين تعبير ايشان كه مولى مى گويد اگر فرد ديگر را ترك كردى اين فرد را انجام بده و مطلوب است به اين معنى نيست كه آن فرد محبوب مى شود بلكه بازهم مولى در اين تقدير جامع و صرف الوجود را مى خواهد ولى ضمن فرد ديگرى و اين كه مى گويد آن فرد را انجام بده، از باب تحقق جامع است و اين تخيير عقلى است  نه شرعى حتى در عالم محبوبيت .  نسبت به مقدمه دوم دو ملاحظه ديگر برايشان وارد است.  **اشكال اول :** آنچه كه در مقدمه دوم گفته شده وجهى ندارد چون اگر قائل نشديد به سرايت در اين صورت جواز در هر دو فرض روشن است و اگر قائل شديد كه حب از جامع به فرد ولو به نحو مشروط سرايت مى كند و مولا مى گويد اين فرد را انجام بده حال شما يا حب و بغض را قوام امر و نهى مى دانيد يا خير؟ اگر قوام امر و نهى نمى دانيد و مى گوئيد با نبودن حب هم فعل مى تواند مطلوب باشد پس امر به جامع نيز مى تواند شامل فرد غير محبوب هم باشد و اين تفصيل جائى ندارد چون در جائى كه مفسده غالب است هر چند در فرد حرام، حب موجود نيست ولى قوام امر به حب نيست بلكه به غرض در آن است و غرض هم در اين فرد شكل مى گيرد و عقلا هم حب و بغض قوام امر نيست پس بين امر به جامع و نهى از فرد تضادى نخواهد بود و اگر قائل شديد كه محبوبيت، مبغوضيت و رجحان، قوام امر است و تا راجح و محبوب نباشد امر نيست و تا مبغوض نباشد نهى نيست باز بايد در هر دو فرض قائل به امتناع شويد چه ملاك نهى، غالب باشد و چه مغلوب چون وقتى ملاك امر غالب شد امر فعلى است ولى ديگر نهى اى در كار نيست و چطور شما مى گوئيد نهى هم بر حد مشخصات و بر حدود سافله باقى مى ماند چون نهى و مرجوحيت و مبغوضيت آن به مقيد خورده است نه به قيد و حدود سافله يعنى قيد يا تقيد ولى تقيد به تنهائى مبغوض نبود بلكه مجموع و مقيد مبغوض بود و گفتيم كه در بغض به مركب، كل جزء جزء مبغوض نيست و الا بغض جميع الاجزاء مى شود نه مجموع و بغض مركب و مقيد به معناى بغض تك تك اجزائش نيست و ظاهر دليل هم نهى از مقيد است نه تقيد يا قيد به تنهايى پس اگر بخواهد نهى بر قيد يا تقيد به تنهايى بماند اين يك حرمت و نهى ديگرى است و بايد نهى از مقيد ساقط شود لهذا اين تفصيل درست نيست و بايد در هر دو فرد قائل به جواز شويد در صورتى كه قوام امر به تحقق غرض باشد نه به حب و بغض در متعلق آن و اگر قوام امر و نهى به محبوبيت و مبغوضيت باشد در هر دو فرض امتناع است و تفصيل وجهى ندارد ولذا شهيد صدر(رحمه الله)نيز از آنجا كه سرايت به نحو مشروط را پذيرفته، تفصيل ندادند و نتيجه را امتناع قرار دادند پس اشكال اولى كه مخصوص ايشان است اين است كه بنابر سرايت امر به فرد حتى در موارد امر به نحو صرف الوجود فضلاً از مطلق الوجود تفصيل درست نيست .  **اشكال دوم:** كه نتيجه اشكال اول است آن است كه شما اجتماع را در جائى كه مصلحت غالب باشد قبول كرديد و مى گوئيد امر در اين جا مى تواند مطلق باشد و شامل فرد حرام هم مى شود زيرا كه به حد جامعى اش مى تواند محبوب و مطلوب مولا باشد و نهى و مبغوضيت بر حدود و قيود سافله فرد باقى مى ماند ، اما اگر نهى غالب باشد حد جامعى هم مبغوض مى شود و امر نمى تواند باقى باشد ما مى گوييم در اين صورت بايد به لحاظ ثمره عملى بحث اجتماع اثباتا قائل به جواز شويد چون ما كه نمى دانيم كدام يك از ملاكات شارع اهم و غالب است و كدام مغلوب، پس به اطلاق امر تمسك مى كنيم و مى گوئيم شارع فرمود (صل) و اطلاقش شامل فرد محرم نيز مى شود بدون آن كه حرمت آن فرد هم رفع شود پس از اطلاق كشف مى كنيم كه ملاك امر غالب است و در اين جا هم مطلق است زيرا كه هر قدر كه بشود به اطلاق دو دليل تمسك كرد بايد به آنها تمسك كرد و صورتى كه ثبوتاً معقول است را كشف كنيم چون ما ملاكات را نمى دانيم و از اطلاق خطابات شارع كشف مى كنيم.    پس در مقام اثبات در رابطه با ثمره بحث اجتماع مى توان در همه جا به اطلاق در متعلق امر بدلى تمسك كرد و فرض امكان اجتماع را اثبات نمود مگر اين كه در موردى از خارج بدانيد ملاك نهى غالب است كه اين فرض نادر و خارج از ثمره اين بحث است كه ما مى خواهيم بنابر امتناع اطلاقات اوامر را تقييد بزنيم . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (452)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 452  ـ   شنبه  1393/1/30**    بسم الله الرحمن الرحيم  مساله دوم جائى است كه دو عنوان با هم تباين دارند مثل (صلّ) و (لا تغصب) كه عمده بحث ها در اين مساله واقع شده است و مسأله اول در برخى كلمات استطراداً ذكر شده است.  مقدمتاً ممكن است ادعائى شود كه اين ادعا را شهيد صدر(رحمه الله)مطرح كرده و رد نموده است ايشان مى فرمايد ممكن است دو ادعاى متقابل با هم در اين مسئله مطرح شود يك ادعا اين است كه معروض بالذات امر و نهى چون وجود ذهنى است و وجود ذهنى متعلق معروض و متعلق حقيقى براى امر و نهى و مبادى آن است لذا هر گاه وجود ذهنى متعدد شد ، مشكلى ديگر در كار نيست و تعدد تصور ، وجود و لحاظ ذهنى براى اين كه اجتماع ضدين لازم نيايد كافى است حتى اگر عنوان ملحوظ هم يكى باشد پس تعدد عنوان را هم فضلاً از تعدد معنون لازم نداريم و اصل اين كه وجود ذهنى معروض بالذات و بالحقيقيه است قابل نفى نيست و برهان هم دارد كه اين ها عوارضى نيستند كه بر خارج عروض پيدا كنند.  ايشان سه تقريب هم براى اين مطلب ذكر مى كنند كه معروض حقيقى براى مبادى امر و محبوبيت و مبغوضيت وجودات ذهنى آن متعلقات و افعال هستند نه وجود خارجى آنها هستند.  **تقريب اول:** اين كه اگر اين صفات بر وجود خارجى عارض باشند و امر و حب آمر به وجود خارجى فعل مكلف تعلق گرفته باشد در اين صورت اگر وجود خارجى شكل نگيرد، حب و أمر بى معروض خواهد شد و اين خلف و محال است .  **تقريب دوم :** برهان ديگر اين است كه وجود خارجى فعل نمى تواند معروض حب و امر باشد چون تحقق وجود خارجى در طول امر و معلول آن است و بايد امر فعلى باشد تا مكلف آن فعل مامور به را ايجاد كند پس فعل خارجى نمى تواند معروض باشد چون امر و مبادى آن از علل ايجاد آن است و محال است كه معلول معروض علت باشد چون معلول متاخر از علت است و اگر معروض آن شود معروض بر عارض متقدم است و اين تهافت در رتبه است كه محال است .  مرحوم محقق اصفهانى(رحمه الله) قائل هستند كه وجود واقعى امر و مباديش از علل ايجاد فعل نيستند بلكه علم مكلف به امر، علت ايجاد فعل است و لذا اشكالى ندارد كه وجود خارجى معروض وجود واقعى امر و مباديش باشد.  اين مطلب مشكل را حل نمى كند چون درست است آنچه كه علت است وجود علمى امر است ولى وجود علمى مكلف به حكم فعلى است نه حكم تعليقى كه مشروط بر تحقق فعل در خارج باشد و اگر امر واقعى بر وجود فعل در خارج عارض شد فعليت آن مشروط به تحقق معروض مى شود كه معلق بر آن است و تا معروضش شكل نگيرد فعلى نمى شود و در اين صورت نمى تواند محرك باشد مثل اين كه تا مستطيع نشود وجوب حج معلق بر استطاعت، محركيت ندارد و لذا تا به وجوب فعلى مبدل نشود محركيت نخواهد داشت و بعد از تحقق معروض و فعل در خارج هم تحصيل حاصل است .  و به عبارت ديگر اگر امر واقعى معروض بر وجود خارجى باشد مكلف قبل از وجود خارجى فعل مى داند كه اين حكم فعلى نيست چون معروضش محقق نشده است و بعد از عروضش هم كه تحصيل حاصل است و معنى ندارد كه محرك باشد بنابراين محركيت علم چنين امرى از نظر مكلف محال خواهد بود و در لحاظ مكلف تهافت پيش مى آيد.  **تقريب سوم:**  ايشان بيان سومى هم دارند كه بيان فلسفى است اين كه كلاً اضافه در ذات صفاتى كه ذات الاضافه هستند ثابت است و از عوراضشان نيست و اين اضافه مثل نسب اضافى عرضى مضاف به مضاف اليه هاى ديگر نيست ـ مانند اضافه غلام به زيد ـ كه اين اضافه عرضى است ولى اضافه علم به معلوم ذاتى است يعنى در ذات و كينونت علم معلوم ثابت است و علم بدون معلوم و حب بدون محبوب تصور نمى شود و مثل غلام زيد نيست كه بدون زيد هم غلام فرض مى شود و به عبارت ديگر قوام صفات ذات اضافه در ماهيت ، اضافه است كه قهراً بايد در وجود ذهنى آنها هم اين اضافه و مضاف اليه محفوظ باشد ولذا وجود ذهنى آنها مشتمل بر اضافه است و اين، برهان اتحاد علم و معلوم بالذات و حب و محبوب بالذات است .  اين مطلب يك بيان درستى است كه اين اضافه در ماهيت اين قبيل عوارض، اخذ شده است و به عبارت ديگر نسبت اين اراده به مراد و علم به معلوم و حب به محبوب مثل نسبت وجود به ماهيت است نه نسبت عرض به موضوع و نه نسبت اضافه عرضى بين دو شىء بلكه شبيه نسبت به وجود به موجودات كه عين آن است يعنى اين وجودى ذهنى ـ كه براى ماهيت معلوم در ذهن ايجاد مى شود ـ هم علم است و هم معلوم ـ چنانچه جنبه وجوديش را نگاه مى كنيم مى گوئيم علم و چنانچه جنبه ماهيتيش را كه در آن موجود شده است نگاه مى كنيم مى گوئيم معلوم و همين گونه است در حب و اراده.  اين تقريبات همه درست است و شكى در اين نيست كه وجودات ذهنى و صفاتى كه در عالم نفس است از قبيل امر و نهى و مبادى آنها از قبيل محبوبيت و مكروهيت معروض بالذات آن ها متحد با وجود ذهنى خود آنهاست و محال است كه معروض بالذات و حقيقى آن ها فعل در خارج باشند و بهترين دليلش اين است كه در برخى موارد در خارج چيزى نيست و اين ها در عالم نفس هستند پس اين كه معروض بالذات در ذهن است درست است ولى آنچه كه مدعى مى خواست استفاده كند ـ كه وقتى معروض بالذات وجود ذهنى است پس مى شود به يك وجود ذهنى از عنوان واحد، حب تعلق گيرد و به يكى ديگر بغض و اين اشكال ندارد و با تعدد وجود ذهنى ، اجتماع دو صفت متضاد بر يك معروض حقيقى شكل نمى گيرد، پاسخش اين است كه درست است كه معروض بالذات اين صفات در ذات خودش است ولى امتناع تحقق اين صفات حب و بغض و اراده و كراهت به لحاظ جنبه ماهويش و بالحمل اولى آنها است نه بالحمل الشايع يعنى عنوانى كه در آن منعكس شده است محبوب و مراد يا مبغوض و مكروه است يعنى حب و بغض به ملحوظ تعلق مى گيرد كه اگر واحد باشد از نظر ملحوظى و بالحمل الاولى محال است مجمع حب و بغض شود پس تعدد در لحاظ و وجود ذهنى در فرض وحدت ملحوظ و ماهيت در آن وجود ذهنى، كافى نيست و نمى شود ملحوظ و ماهيت واحده در ذهن، هم محبوب باشد و هم مبغوض مثل اينكه هم وجود صورت ذهنى معلوم باشد و هم عدمش.  بنابراين تعدد لحاظ و وجود ذهنى بالحمل الشايع كافى نيست بلكه تعدد ملحوظ و وجود ذهنى بالحمل الاولى لازم است و بايد محلوظها دو تا باشند حال اگر دو تا ملحوظ بود يكى صلات و ديگرى غصب اين جا بحث مى شود كه آيا تعدد ملحوظ ها يعنى تعدد عنوان در دفع اشكال تضاد كافى است يا خير؟ و اضافه بر آن يك شرط ديگر هم لازم است كه حتى اگر ملحوظ ها دوتا باشند ولى اگر در نظر آمر اين دو عنوان با هم در يكجا صدق كنند باز هم محال است و جايز نمى باشد و به عبارت ديگر اضافه بر تعدد ملحوظ و عنوان تعدد معنون را هم شرط كرده اند و گفته اند كه اگر تركيب انضمامى باشد نه اتحادى، اجتماع جايز است و الا محال است و لذا مشهور بحث را به اين شكل مطرح كرده اند كه آيا تركيب در مجمع، انضمامى است يا اتحادى وليكن برخى هم گفته اند كه تعدد عنوان و ملحوظ براى دفع غائله اجتماع كافى است حتى اگر تركيب آن دو عنوان در خارج و در مجمع اتحادى باشد نه انضمامى پس براى قول به جواز در اين مسأله دو مبنا وجود دارد يكى اين كه نفس تعدد عنوان و محلوظ براى جواز اجتماع كافى است و يكى ديگر اين كه تعدد عنوان كافى نيست و تعدد معنون هم نياز است و يك مبنا هم براى جواز در مسأله قبل بود كه حتى اگر تعدد عنوان هم نباشد و عنوان نيز واحد باشد مثل (صل) و (لاتصل فى الحمام) ولى امر بدلى و به نحو صرف الوجود باشد در اين صورت هم اجتماع جايز و ممكن است يعنى خود بدلى بودن امر رافع غائله امتناع است پس سه ملاك براى جواز اجتماع مطرح است .  **ملاك اول:** بدلى بودن امر كه از اين جهت اوسع است كه هم اشكال مساله دوم را در مثل (صل) و (لاتغصب) حل مى كند و هم مساله اول را در مثل (صل) و (لا تصل فى الحمام).  **ملاك دوم:** تعدد عنوان و ملحوظ است كه اگر ملحوظ دو عنوان باشد در اين صورت اجتماع ضدين لازم نمى آيد نه در امر و نهى و نه در مبادى آنها حتى اگر معنون خارجى آنها واحد باشد و يك فعل و يك حركت در خارج، هم مصداق صلات باشد و هم مصداق غصب، و نفس تعدد عنوان و مغايرت حيثيت غصبيت از حيثيت صلاتيت براى دفع محذور تضاد كافى است.  اين ملاك هر چند در مسأله اول جارى نيست زيرا كه در آنجا گفته شد كه امر به عنوان فرد هم به نحو مشروط سرايت مى كند، ولذا از اين جهت ممكن است اخص از ملاك اول باشد ليكن از جهتى، اوسع از ملاك اول است چون اگر كسى قائل شد كه تعدد عنوان براى دفع غائله تضاد كافى است، بايد در امر شمولى هم اين حرف را بزند يعنى اگر امر شمولى بود و مثلاً امر به روزه يك ماه بود كه شمولى است و از جهتى روزه يك روز آن حرام بود ـ مثلاً ايذاى مومن يا پدر ـ در اين صورت روزه آن روز بالخصوص هم بايد صحيح باشد ـ ولو در فرض جهل از حرمت تا قصد قربت حاصل شده باشد ـ چون كه تعدد عنوان سبب مى شود كه در اين جا باز هم اجتماع ضدين نباشد و غائله اجتماع ضدين لازم نمى آيد در صورتى كه ملاك اول در اينجا جارى نيست چون نكته آن ملاك بدليت امر بود و امر به اين فرد از صوم تعلق گرفته است چون امر هم شمولى و انحلالى است پس اگر تعدد عنوان را كافى بدانيم ـ ملاك دوم براى جواز ـ بايد در اين جا نيز قائل شويم به جواز اجتماع، هر چند ممكن است از جهت ديگرى مانند عدم امكان امتثال و يا تزاحم امر و نهى قائل به عدم جواز بشويم .  **ملاك سوم:** ملاك ديگر اين است كه تعدد ملحوظ و عنوان كافى نيست و بايد معنون هم از نظر آمر دو تا باشد يعنى بايد تركيب انضمامى باشد ولى اگر تركيب اتحادى شد باز هم اجتماع ضدين به حسب نظر آمر مى شود و محال است ولذا اصحاب اين مسلك وارد آن بحث صغروى مى شوند كه تعدد عنوان در كجا باعث تعدد معنون مى شود و كجا نمى شود و اين اضيق الملاكات جواز است .    مشهور ملاك سوم را اختيار كرده اند يعنى صاحب كفايه(رحمه الله)و مرحوم ميزرا(رحمه الله)و كسانى كه بعد از صاحب كفايه(رحمه الله) آمده اند عموماً دو ملاك و دو مسلك اول و دوم را قبول نكرده و مسلك سومى را قبول كرده اند و بحث ميان آنها صغروى شده كه آيا مجرد صدق احد العنوانين بر ديگرى به معناى تركيب اتحادى بوده است يا نه؟ و صاحب كفايه(رحمه الله)چون تركيب انضمامى را قبول ندارد و صحت حمل را دليل بر تركيب اتحادى مى داند مطلقا قائل به امتناع شده است و برخى هم مانند مرحوم ميرزا(رحمه الله)در عنوانين عامين من وجه تركيب را انضمامى دانسته است و برخى هم مانند مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)تفصيل داده اند كه همه آنها بحث هاى صغروى از اين ناحيه است كه تفصيل آن خواهد آمد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه(453)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 453  ـ   دو شنبه  1393/2/1**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه ما در مسئله دوم دو عنوان متباين با هم داريم مثل (صل) و (لا تغصب) كه هيچ كدام از اين دو عنوان ـ ولو به نحو اطلاق و تقييد ـ در ديگرى اخذ نشده است و اين موضوع مساله دوم است كه آيا در اين جا اجتماع جائز است و مى شود در جائى كه مجمع شكل مى گيرد هم امتثال واجب باشد ـ صلات فعلى باشد ـ و هم فعل، حرام باشد چون غصب كرده است ـ البته در صورتى كه جاهل به غصب باشد تا قصد قربت از او صادر شود ـ يا در صورتى كه واجب توصلى باشد و قصد قربت در آن شرط نباشد عرض شد در اين مسئله دوم سه مسلك براى جواز تصوير مى شود .  **مسلك اول:** دليل اول اين بود كه اگر امر به صرف وجود بود اجتماع جائز است كه اين مسلك در مسئله اول جارى بود و اگر جارى باشد در مسئله دوم هم جارى است البته در جائى كه واجب بدلى باشد مثل (صل) و (لا تغصب) و كسى كه آن را قبول كند بايد اين جا هم قائل به جواز شود اما اگر امر شمولى و به نحو طبيعت ساريه بود ديگر اين مسلك جارى نيست مثلاً اگر مولى به صوم كل ماه امر كرده باشد و از ايذاء مؤمن يا پدر و مادر نهى، در اين جا واجب هم انحلالى است و هر فرد از روزه در آن ماه چنانچه موجب ايذاى مؤمن يا پدر و مادر باشد به عنوان ايذاء حرام مى شود و نمى شود آن فرد هم واجب باشد و هم حرام.  **مسلك دوم:** كفايت تعدد دو عنوان بود و مى گفت اگر امر و نهى به دو عنوان تعلق بگيرد چون با يكديگر تياين دارند اجتماع جائز است و اشكالى ندارد زيرا كه اجتماع ضدين در يك متعلق شكل نمى گيرد تا محال و ممتنع باشد و طبق اين مسلك تباين و تعدد عنوان براى جواز اجتماع كافى است حتى اگر امر شمولى و به نحو طبيعت ساريه هم باشد و اين بدان معناست كه بين دو مسلك اول و دوم عموم و خصوص من وجه است يعنى طبق اين مسلك دوم اگر صحيح باشد هر جائى كه متعلق امر عنوانى بود كه ذاتا غير از عنوان منهى عنه است اجتماع اشكالى ندارد حتى اگر امر هم شمولى باشد و اجتماع ضدين در شى واحد نيست .  اين مسلك دوم مورد اختلاف مى باشد و شايد مشهور آن را قبول نداشته باشند و ليكن مورد قبول بعضى واقع شده است من جمله شهيد صدر(رحمه الله) ، امام(رحمه الله)و برخى ديگر كه قائلند نفس تعدد عنوان كافى است و نيازى به مسلك سوم نيست. در مقابل اين مسالك سه گانه تقريبات يا وجوهى نيز براى عدم امكان قابل ذكر است كه به آنها مى پردازيم .  **وجه اول:** اين است كه درست است كه در اين جا دو عنوان متباين با هم داريم ولى اين عناوين ذهنى بما هى حاكية عن الخارج متعلق امر و نهى و مبدا حكم قرار مى گيرند و اين عناوين قنطره هستند براى تعلق امر و مباديش به معنون خارجى كه مولى اين را مى خواهد بنابراين اگر اين ها بماهو محكى عن الخارج متعلق امر و نهى قرار بگيرد در حقيقت مولى وجود خارجى را مى خواهد و نمى شود آمر يك فعل خارجى را ، هم بخواهد و محبوب بدارد و هم نخواهد و مبغوض بدارد چرا كه ممتنع بوده و اجتماع ضدين است ولو در نظر آمر، پس مشكل اجتماع ضدين در اين جا باقى است و تعدد عنوان براى دفع محذور اجتماع كافى نيست .  شهيد صدر(رحمه الله) و برخى ديگر از علماء اين بيان را جواب مى دهند البته شهيد صدر(رحمه الله)دو تقريب براى جواب ذكر مى كند.  **تقريب اول:** اين تحليل نادرست است چون مرآتيت در اين تحليل مذكور به اين معنا ـ كه قنطره و حيثيت تعليلى قرار مى گيرد تا حب و بغض به وجود خارجى تعلق بگيرد ـ نيست زيرا اگر منظور اين است كه عنوان، سبب مى شود كه حقيقتاً حب و بغض به خارج تعلق بگيرد و بر آن عارض شود، قبلا گذشت كه اين محال است.  اگر منظور اين است كه به سبب اين عنوان مكلف وجود خارجى و محكى را كه خارجى است درك مى كند و از عنوان به معنون مى رسد جوابش اين است كه انسان در عنوان، خود عنوان را مى بيند نه چيز ديگر و فنائيت به اين معنى نيست كه آمر از عنوان به عنوان ديگرى منتقل شود تا آن را متعلق حب و بغض قرار دهد و معناى فنا اين نيست كه از حاكى به محكى كه چيز ديگرى است منتقل گردد بلكه همان عنوانى است كه به ذهن آمده است و غير از آن چيز ديگرى مرئى نيست چون كه اين عنوان يك وجود ذهنى بالحمل الشايع دارد و يك ماهيتى دارد كه همان است وليكن به حمل اولى كه به آن نگاه مى كند مثلا وقتى انسان در لحاظ ذهنى به آن نگاه مى كند ماهيت انسان را مى بيند و آنچه كه مى بيند انسان است ولى انسان به حمل اولى پس محكى و حاكى همان عنوان است و چيز ديگرى نيست و فرض بر اين است كه اين ماهيت با ماهيتى كه در غصب مى بيند متباين و متعدد است پس اجتماع ضدين در يك شىء و يك ملحوظ لازم نمى آيد و در حقيقت محكى بالذات همان عنوان و ماهيت است كه متعدد است پس فنائيت و حكائيت مفاهيم از خارج مطلبى غير از اين نيست تا تصور شود كه حكم عارض بر شىء ديگرى غير از عناوين مى شود بلكه حكم و مباديش از محبوبيت و مبغوضيت و اراده و كراهت عارض بر همان عناوين بالحمل الاولى مى باشند كه با تعدد آنها غائله اجتماع ضدين رفع مى شود.  **تقريب دوم:** اين كه اگر فرض كرديم آمر مى خواهد به واسطه عنوان به محكى و معنون برسد و آن را ببيند و مى خواهد به آن امر و نهى كند يعنى خارجيت را هم لحاظ مى كند و درك مى كند و مى خواهد به اين لحاظ امر و نهى كند ـ نه اين كه امر و نهى را حقيقةً بر وجود خارجى قرار مى دهد كه محال است ـ ايشان مى گويد اگر اين را هم قبول كنيم و بخواهد از راه عنوان و حاكى بر معنون مرئى حكم كند باز هم مى گوئيم كه اين حكائيت به اندازه خارجيت آن ماهيت و عنوان است نه بيشتر از آن يعنى هر مفهومى و ماهيت تنها خارجيت آن ماهيت را حكايت مى كند نه شيىء زايد بر آن و عنوان (صلاة) مثلاً صلاة در خارج را حكايت مى كند نه غصبيت در خارج را و كأنه گفته است من صلاة خارجى را مى خواهم و غصب خارجى را نمى خواهم و روشن است كه با فرض تعدد و تباين دو عنوان خارجيت آنها هم متعدد مى شود هر چند وجود عينى آن دو ماهيت در خارج با هم متحد باشد نظير عنوان حيوان را كه بر انسان صادق است و از خلال اين عنوان فقط حيوانيت انسان را مى بيند نه ناطقيت آن را هر چند در وجود با هم متحد هستند.  بنابر اين وقتى عنوان متعدد شد خارجيت آنها هم متعدد مى شود چرا اگر عناوين قنطره و سبب براى عروض حكم و مباديش بر وجود عينى خارجى باشد، اجتماع ضدين لازم مى آيد وليكن اين مطلب بديهى البطلان و واضح الاستحاله است همانگونه كه گذشت پس حكائيت عناوين در متعلقات احكام موجب اجتماع ضدين در مسئله دوم نمى شود و اگر صلات خارجى محبوب باشد غصب خارجى محبوب نمى شود و يا اگر غصب خارجى مبغوض بود صلات خارجى مبغوض نمى شود و اين كه متعلقات بماهو حاكيه عن الخارج است مشكلى ايجاد نمى كند و باعث نمى شود كه حب و بغض روى يك موضوع و يك معروض جمع شود و اجتماع ضدين بشود .  **وجه دوم:** همان دو وجه سوم و چهارمى است كه در مساله اول گذشت يعنى كسى بگويد امر به صلات مستلزم تخيير شرعى و امر مشروط به صلات در صورت ترك باقى افراد است و يا مستلزم ترخيص در تطبيق جامع بر فرد محرم است و اين محال است حال ممكن است كسى بخواهد اين دو تقريب را در اينجا هم بياورد.  پاسخ اين وجه هم روشن است كه اگر يكى از اين دو وجه را در آنجا قبول كنيم در اين جا نمى آيد چون اگر قائل به سريان محبوبيت از جامع به فرد به نحو مشروط هم بشويم در اين جا محذورى نيست چون آنچه كه محبوب مشروط است آن است كه فرد جامع بماهو فرد من الجامع محبوب مشروط مى شود به ترك افراد ديگر و در مانحن فيه فرديت مجمع براى صلات غير از فرديتش براى غصب است يعنى در اينجا عنوان مشتركى ميان مبغوض و محبوب حتى در فرد وجود ندارند تا اجتماع ضدين لازم بيايد بخلاف مسئله اول كه در آنجا مبغوض، صلات در حمام بود و صلاتيت هم محبوب بود و هم صلاة بماهو صلاة خاص مبغوض بود ولى اين جا بماهو فرد من الغصب مبغوض است نه بما هو فرد من الصلاة و فرديت صلاه فرديت غصب را نشان نمى دهد.  وجه ديگر هم كه ترخيص در تطبيق جامع بر فرد است در اينجا نمى آيد زيرا اين هم به مقدار فرد آن جامع است نه عناوين ديگر كه جامع آن ها را نشان نمى دهد بله، اگر به هر عنوان اين فرد مرخص فيه بود با نهى از غصب منافات داشت وليكن اين گونه نيست و اگر كسى دلالت بر ترخيص تكليفى را قبول كند به اندازه فرديت آن جامع است نه از همه جهات ديگر و ترخيص در اين فرد منافات با حرمت عنوان ديگر ندارد و ترخيص از كل الجهات نيست بلكه تنها ترخيص در فرد آن جامع است .  **وجه سوم:**  مى توان وجه سومى را هم ذكر كرد كه شهيد صدر(رحمه الله) متعرض اين وجه نشده است ولى بعيد نيست كه كسانى كه قائل به عدم كفايت تعدد عنوان هستند و ملاك سوم را لازم دانستند نكته اش اين وجه باشد كه هر چند از نظر عنوان و ماهيتى كه متعلق حب و بغض و امر و نهى است تعدد محفوظ است  ولى اگر انسان بداند كه اين دو عنوانى كه از لحاظ حمل اولى دو تا هستند در خارج يكى مى باشد و به حمل شائع بر هم حمل شوند و اتحاد داشته باشند در اين صورت نمى تواند هم به يكى از آنها مطلقا امر كند و هم از ديگرى نهى كند و انطباق اين دو بر هم در وجود خارجى از نظر او مانع است كه هم فعل يكى را بخواهد و هم ترك ديگرى را، پس تعدد عنوان كافى نيست و يك شرط اضافى هم مى خواهد كه اين دو به نحو اتحاد در نظر مولى و مشرع بر هم حمل نشوند .  شاهدش اين است كه امر اگر به نحو طبيعت ساريه بود مولا نمى تواند بگويد من روزه اين سى روز را كاملاً مى خواهم و روزه روز سيم را كه ايذاء است را نمى خواهم و حرام كرده ام و اين ممكن نيست بلكه در اين جا قهرا يكى و يا هر دو ساقط است; اگر ملاك ها مساوى باشد هر دو ساقط مى شوند و اگر يكى غالب باشد ديگرى ساقط مى شود حاصل اين كه عدم اتحاد در خارج شرط است كه اگر در نظر آمر و ناهى يكى شدند محذور اجتماع ضدين به نظر خودش لازم مى آيد .  پاسخ اين وجه به اين است كه باز هم در اينجا اجتماع ضدين لازم نمى آيد و اتحاد در وجود عينى خارجى دو ماهيت متباين با هم موجب اجتماع ضدين حتى در نظر مولى نمى شود و از اين جهت منافاتى ندارد كه صوم را دوست داشته باشد وايذا را هم مبغوض و اجتماع ضدين در عالم نفس نمى شود بله، از جهت ديگر محذورى پيش مى آيد و آن اين كه مكلف نمى تواند هر دو حكم را امتثال كند و تكليف بمالا يطاق است ولى اين غير از محذور اجتماع ضدين است كه فى نفسه محال است مطلقا حتى با جهل مكلف به يكى از آن دو بلكه اين محذور به لحاظ منتهى و مرحله امتثال است و لذا خواست مولا كه مكلف بتواند اين دو را در عالم عينيت و تحقق از هم جدا كند و اين محذور تزاحم است كه موجب تعارض مى شود چون كه ترتب در آن معقول نيست مانند امر به ضدينى كه ثالث ندارند يعنى فى نفسه ممكن است و محذور عدم امكان جمع كردن در خارج به لحاظ مقام امتثال است و فى نفسه محال واجتماع ضدين نيست و شاهد بر آن اين كه چه تركيب در مجمع اتحادى باشد و چه انضمامى اين محذور در امر به طبيعت، به نحو طبيعت ساريه و مطلق الوجود هست .    اين وجه سوم نه صحيح است ـ يعنى محذور امتناع ثبوتى را درست نمى كند ـ و نه در مورد (صل) و لاتغصب) كه امر به نحو صرف الوجود است جارى است زيرا كه با فرض بدلى بودن امر، ديگر تكليف به مالايطاق هم در كار نخواهد بود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (454)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 454  ـ   سه شنبه  133/2/2**    بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد سه مسلك براى جواز اجتماع وجود دارد يك مسلك اين بود كه چنانچه امر به صرف وجود باشد اجتماع جايز است و مسلك دوم اين بود كه اگر دو عنوانى با هم متباين بودند اين تعدد عنوان براى جواز كافى است و مسلك سوم قائل بود تعدد عنوان در جائى كه تركيب انضمامى است باعث جواز مى شود كه اضيق مسالك جواز بود.  بحث در مسلك دوم بود و سه وجه براى امتناع و عدم كفايت تعدد عنوان ذكر شد و جواب داده شد و نتيجه اين شد كه تعدد عنوان به نحو تباين، براى جواز كافى است و مستلزم اجتماع ضدين ـ محبوبيت و مبغوضيت ـ در يك معروض نيست و عرض شد كه منظور از جواز يا امتناع فى نفسه در بحث اجتماع امر و نهى، اجتماع امر و نهى در نفس مولى است چون در مبادى امر و نهى مستلزم اجتماع ضدين مى شود كه فى نفسه محال است و به علم و جهل مكلف و يا قدرت و عدم قدرت او ربطى ندارد و نمى شود مولى يك چيزى را هم بخواهد و هم نخواهد و اين نكته امتناع است كه نكته ثبوتى است بر خلاف تكليف به مالايطاق و غير مقدور كه مربوط به مرحله امتثال و منتهاى حكم است كه از باب تزاحم است مانند امر به دو ضدى كه ثالث ندارند و يا امر به ضدين مطلقا است كه آن هم بنابر اخذ قدرت در تكليف محال است، والا فى نفسه محال نيست.  اين نكته فوق را صاحب كفايه(رحمه الله)فرموده است و برخى به آن اعتراض كرده اند كه اعتراض وارد نيست و اين نكته درست است كه بحث اجتماع بحث امتناع ثبوتى و در مبادى امر و نهى است چه مكلف عالم باشد و چه نباشد بر خلاف محذور غير مقدور بودن كه در منتهى است و آن هم ممتنع است اما نه از باب اجتماع ضدين در نفس مولا بلكه از باب عدم امكان امتثال و تكليف به ما لا يطاق چون كه تعلق حب و بغض به غير مقدور ممكن است و در حب و بغض، مقدوريت شرط نيست مثلاً دوست دارد به آسمان پرواز كند ولى امكانش را ندارد وامر به آن هم لغو است كه شايد اين لغويت در موارد جهل مكلف به احدالحكمين و امثال آن رفع شود بر خلاف محذور اجتماع امر و نهى كه فى نفسه محال است و علم و جهل مكلف اجتماع را ممكن نمى سازد.  ملاك دوم براى جواز اين بود كه خود تعدد و تباين دو عنوان براى جواز اجتماع كافى است يعنى فاقد محذور اجتماع ضدين و محبويت و مبغوضيت است چه امر به نحو صرف وجود باشد و چه به نحو مطلق الوجود و طبيعت ساريه، كه در اين فرض دوم هم محذور امتناع ثبوتى را ندارد هر چند ممكن است محذور تكليف به غير مقدور را دارا باشد و بدان جهت سبب تعارض دو دليل شود و اين مسلك مورد قبول بود ولى شهيد صدر(رحمه الله) براى آن سه استثنا ذكر مى كند.  1 ـ استثناء اول اين كه اگر امر عبادى بود مثل وجوب نماز كه در آن قصد قربت لازم است در اين صورت ملاك دوم فى الجمله از كار مى افتد يعنى اين ملاك براى تصحيح مجمع و تحقق امتثال أمر كافى نيست چون اگر فعل صلاة با فعل غصب يك فعل باشد و تركيب هم اتحادى باشد در اين صورت درست است كه به لحاظ امر و نهى محذور اجتماع ضدين پيش نمى آيد چون كه متعلق آنها دو عنوان مباين با هم هستند ولى چون كه اين فعل خارجى به عنوان غصب حرام است و عقلاً انجام آن معصيت و قبيح است و ممكن نيست فعل قبيح داراى حسن بوده و عبادى باشد پس نمى تواند اين فرد قربى باشد يعنى قصد قربت با انجام آن معقول نيست و ديگر مكلف نمى تواند قصد قربت كند زيرا كه قصد قربت با معصيت و قبيح بودن فعل قابل جمع نيست چون قصد قربت يعنى فعل به عنوان حسن انجام گيرد و نمى شود كارى كه حرام و معصيت و قبيح است حسن باشد و براى خدا انجام گيرد و لذا به جهت عدم تحقق قيد عباديت مجزى نخواهد بود البته اين نكته فى الجمله است و همه جا نيست يعنى در جائى است كه حرمت به مكلف واصل باشد و مكلف به غصب و حرمت آن عالم باشد اما در جائى كه حرمت منجز نباشد مثلاً مكلف به عدم مغصوبيت علم دارد و يا شك مقرون يا ترخيص شرعى داشته باشد ديگر معصيت نبوده و قبيح نيست و از مكلف قصد قربت متمشى مى شود و بنابر جواز مجزى خواهد بود .  بعد خواهيم گفت كه اين استثناء مى تواند يكى از وجوه فتواى مشهور به صحت نماز در مكان مغصوب در صورت جهل به غصبيت باشد البته در صورت منجزيت حرمت زمانى از مكلف قصد قربت متمشى نخواهد شد كه تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نباشد و تركيب اتحادى باشد و اما اگر طبق آنچه كه در مسلك سوم خواهد آمد تركيب انضمامى باشد و معنون هم متعدد باشد در اين جا عبادت و قصد قربت هم ممكن مى شود چون دو فعل در خارج شكل مى گيرد كه مانند نگاه كردن به اجنبيه در نماز خواهد بود كه يكى حسن و ديگرى قبيح است و محذورى نخواهد داشت پس با وجود قول به مسلك دوم، بحث از مسلك سوم هم براى قائلين به مسلك دوم جا دارد كه ببيند در كجا دو معنون است تا اين استثنا لازم نباشد ولذا كسانى كه مسلك دوم را قبول دارند براى تحقق يا عدم تحقق اين استثنا نيازمند بحث از مسلك سوم هستند .  2 ـ استثنا دوم در جايى است كه جامع ماموربه، عنوان رمزى باشد مانند عناوين اعتبارى كه ذهن با آن به عناوين ديگر اشاره مى كند مثل عنوان احدهما يا احدها كه بايد اصحاب مسلك دوم اين را نيز استثنا كنند يعنى اگر گفت (يجب احدها) و منظور وجوب يكى از آن خصال مثلاً عتق و اطعام ستين مسكينا و صيام شهرين باشد و يكى از آنها حرام باشد در اين صورت، هم بايد قائلين به مسلك دوم اين را استثنا كنند و ممتنع بدانند چون عنوانى كه متعلق امر است بالدقه مشير است به عتق، صوم و اطعام ستين مسكين و در حقيقت آن عناوين مامور به است ولى مشروط به ترك ديگرى و لازمه اش اين است كه هم حرمت به يكى از آنها مثلاً صوم ـ كه موجب ايذاء پدر است ـ تعلق گرفته باشد و هم وجوب و مثل اين است كه بگويد صوم دو ماه حرام است ولى اگر اطعام ستين و عتق را ترك كردى واجب است فلذا صوم شهرين هم مبغوض و هم محبوب مى باشد و اجتماع حب و بغض ولو به نحو مشروط و در يك تقدير هم، محال است .  وليكن به نظر ما بايد در اين مطلب تفصيل داد و اين استثنا در صورتى درست است كه امر به احدها برگشت كند به امر به هر كدام از اين ها مشروط به ترك ديگرى يعنى در حقيقت سه امر و سه محبوبيت مشروط داشته باشيم يعنى به تخيير شرعى به معنائى كه صاحب كفايه(رحمه الله)گفته بود برگشت كند كه لازمه اش آن است كه اگر هر سه را ترك كرد محبوبيت هر سه فعل فعلى مى شود اما اگر جامع مردد به نحو معناى حرفى يا انتزاعى اسمى متعلق امر باشد و سه محبوب در كار نباشد بلكه جامع احدهما است كه چنانچه هر سه را نيز ترك كند يك واجب و يك محبوب را ترك كرده است در اين صورت صحيح آن است كه چنين امر بدلى به فرد سرايت نمى كند ـ همان طور كه در أمر به جامع طبيعى و ذاتى هم گفتيم كه به فرد سرايت نمى كند ـ پس اگر برگشت اين عنوان رمزى به سه محبوبيت مشروط باشد و يا امر به نحو مطلق الوجود و طبيعت ساريه باشد محبوبيت به افراد سرايت مى كند و اجتماع ممتنع خواهد بود و الا محبوبيت به فرد سرايت نمى كند و فرد متعلق امر نخواهد بود يعنى هر كدام از خصال به خصوصيته واجب نيست و جامع محبوب است ولى جامع انتزاعى و اين ـ طبق ملاك اول ـ با حرمت فرد منافاتى نداند  .  3 ـ استثنا سوم كه خيلى مهم است ـ نكته اهميتش خواهد آمد ـ اين است كه دو عنوان كه متعدد هستند بايد در تمام مفهومشان با هم متباين باشند و جزء عنوانى مشترك نداشته باشند و اگر جزء عنوانى مشترك داشته باشند باز هم اجتماع ممتنع است مثل (اكرم العالم) و (يحرم اكرام الفاسق) كه در اكرام عالمى كه هم عالم است و هم فاسق اجتماع ضدين لازم مى آيد چون كه متعلق وجوب و حرمت يك جزء مشترك با يكديگر دارند و آن اكرام است كه در هر دو عنوان موجود بوده و با سريان امر به فرد و حصص آن عنوان مشترك اجتماع ضدين لازم مى آيد زيرا كه محبوب ضمنى يك جامع مانند محبوب استقلالى آن در فرد مبغوض قابل جمع نيست .  مثال ديگرى كه مى توان زد اين است كه مثلاً بگويد (اذا دخل المومن فقم له) و (اذا دخل الفاسق لا يقم له) يعنى قيام تعظيمى براى مومن واجب است و براى فاسق حرام، حال اگر مكلف در يك مجلس نشسته باشد و مومن و فاسق با هم داخل شدند و قيام كند اين قيام وى هم تعظيم فاسق است و هم تعظيم مؤمن، يعنى هم حرام است و هم واجب كه محال است .  به عبارت ديگر اجتماع ضدين به لحاظ امر ضمنى به آن جامع مشترك لازم مى آيد و امر ضمنى هم به يك عنوان مثل امر استقلالى است و هم مطلق است و همچنانكه در امر استقلالى به يك عنوان و نهى از فرد آن اجتماع لازم مى آيد در اين جا هم همين طور است و فرقى نمى كند و امر ضمنى هم مثل امر استقلالى به فرد عنوان مشترك سرايت مى كند و با مبغوضيت آن حصه جمع نمى شود.  اين استثنا هم در جائى درست است كه امر شمولى و به طبيعت ساريه تعلق گرفته باشد نه بدلى اما اگر امر بدلى بود و متعلق به صرف الوجود، مثل (اكرم عالما) و (يحرم اكرام الفاسق) ديگر محبوبيت و أمر به فرد و حصه محرم از آن جامع مشترك سرايت نمى كند مگر مبنى بر قبول سرايت مشروط در مسأله اولى كه آن را قبول نكرديم و لذا شهيد صدر(رحمه الله)اين گونه تفصيل نداده است چون كه در امر به صلات و نهى از صلات در حمام فرمود حب مشروط پيدا مى شود و به حصه آن جامع سرايت مى كند و اين هم در امر استقلالى مى آيد و هم در امر ضمنى ولى ما چون آن سرايت را قبول نكرديم بايد در اينجا اين گونه تفصيل بدهيم كه اگر امر شمولى و مطلق الوجود بود چون انحلالى است پس يك وجوب ضمنى هم به اين فرد ازاكرام يا قيام تعلق مى گيرد و اجتماع ضدين شكل مى گيرد و اين اشكال و استثنا درست است اما در صورتى كه امر بدلى و به نحو صرف الوجود بود چون ما ملاك اول را قبول داريم در حب استقلالى هم سرايت به حصه را قبول نداشتيم تا چه رسد به حب ضمنى و طبق آن مبنى در أمر بدلى اين استثنا لازم نيست.  پس استثنا سوم اين شد كه اگر بين دو عنوان يك جامع مشترك موجود بود باعث امتناع مى شود حال يا مطلقا براى كسى كه ملاك اول براى جواز را قبول ندارد و يا در امر شمولى و طبيعت ساريه براى كسى كه ملاك اول را هم قبول داشته باشد.    شهيد صدر(رحمه الله) اين سه استثنا را در ذيل مسلك دوم فرموده اند كه در بحث هاى آينده از آن ها استفاده خواهيم كرد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه(455)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 455  ـ    شنبه 1393/2/6**  بسم الله الرحمن الرحيم  از آنچه كه در مباحث قبلى گذشت به اين نتيجه رسيديم كه ملاكات جواز اجتماع امر و نهى مختلف است و در حقيقت سه ملاك براى جواز اجتماع امر و نهى تصوير شد كه گذشت و استثنائاتى هم در ملاك دوم بيان شد و امروز مى خواهيم نتيجه گيرى كنيم كه توضيح چند نتيجه همراه با دفع برخى توهمات لازم است.  1- يكى اين كه آنچه برخى از بزرگان در تحرير محل و معناى بحث اجتماع امر و نهى فرمودند و بر آن اصرار ورزيده اند درست نيست آنها گفته اند جواز اجتماع امر و نهى مبتنى بر دو نكته است 1) مجمع واحد نباشد و تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون باشد و 2) اين كه دو معنون كه در مجمع متلازم با يكديگر هستند حكم، از احد المتلازمين به ديگرى سرايت نكند پس بايد اين دو مبنى را قبول كنيم يكى اين كه تركيب در مجمع انضمامى است و دو اين كه حكم، از احدالمتلازمين به ديگرى سرايت نكند ولذا اگر گفتيم كه تركيب اتحادى است، اجتماع ضدين لازم مى آيد و همچنين اگر گفتيم انضمامى است ولى حكم، از احدالمتلازمين به ديگرى سرايت مى كند مثلاً قائل شديم كه حرمت از غصبيت به صلاتيت سرايت مى كند و بالعكس باز هم اجتماع ضدين لازم مى آيد البته چون كه سرايت در متلا زمينى كه احدهما علت ديگرى نيست واضح البطلان است و لذا در نكته دوم بحث نكرده اند و آن را مفروغ عنه گرفته اند، بله اگر يكى علت و مقدمه ديگرى شد ـ بنابر وجوب غيرى متلازمين ـ در اين صورت نيز سرايت و اجتماع ضدين شكل مى گيرد ولذا تنها در نكته اول مبحث اجتماع را قرار داده اند و نتيجةً اين كه هر كدام از اين دو مبنى منتفى شود، وجه امتناع مى شود و لذا در تقريرات آقاى خوئى(رحمه الله)(1) اين گونه آمده است و براين تاكيد كرده كه مبناى جواز قبول آن دو نكته است و مبناى امتناع عدم قبول يكى از آن دو نكته است اين گونه بحث ـ كه به قول ايشان صغروى است ـ درست نيست و مبناى قول به جواز سه مبناى مستقل از هم است كه دو تاى آنها بحث كبروى است.  1 ـ يكى كفايت بدلى بودن واجب يعنى اگر امر بدلى و به نحو صرف الوجودى بود نه مطلق الوجود و أمر به طبيعت ساريه خورده بود در اين صورت نفس بدلى بودن امر براى عدم سرايت و عدم اجتماع ضدين كفايت مى كند حتى اگر دو عنوان هم يكى باشد مثل امر به (صلات) و نهى از (صلاة فى الحمام) و اين بحث كبروى است كه آيا بدلى بودن امر كفايت مى كند يا خير و معناى اينكه آيا  امر به صرف وجود مى خورد اين است كه تخيير عقلى به تخيير شرعى بر مى گردد يا خير و اجتماع حب و بغض در فرد مى شود يا خير.  2 ـ مبناى دوم كفايت تباين دو عنوان بود كه اگر مفهوم مشتركى ميان دو عنوان نبود نفس تباين اين دو مفهوم براى عدم سرايت كافى است حتى اگر امر هم مطلق الوجودى باشد و بحث در اين جا هم كبروى است حتى اگر تركيب در خارج اتحادى باشد و عناوين به گونه اى باشد كه تعددش موجب تعدد معنون نشود زيرا كه نكته امتناع، لزوم اجتماع ضدين در يك معروض است و در اين جا دو معروض موجود است ـ معروض بالذات و بالعرض ـ و البته اين ملاك براى جواز سه استثنا داشت كه گذشت.  3 ـ مبنا و مسلك مسلك سوم : تعدد معنون است كه همان بحث صغروى است كه ايشان مى فرمايد و اين كه آيا اين دو عنوان در خارج يك فعل هستند يا دو فعل ـ وجود صلاتيت غير از غصبيت است ـ و اين دو مقوله يا دو فعل با هم جمع شده اند و متلازمين شده اند كه اين مسلك اينگونه معرفى مى شود كه تركيب انضمامى است و اتحادى نبوده و تعدد معنون در خارج مانع سرايت است مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) فقط اين سومى را مبناى بحث و نزاع قرار داده است ولذا بحث را صغروى دانسته است و كأنه مفروغ عنه گرفته است كه بنابر عدم انضمامى بودن تركيب يعنى عدم تعدد معنون، سرايت قطعى است زيرا كه عناوين قنطره هستند و آنچه كه در خارج است مقصود و معروض امر و نهى است و نمى شود در آن واحد يك فعل در خارج، هم واجب باشد و هم حرام در صورتى كه گذشت كه نفس تعدد عنوان و يا صرف الوجودى و بدلى بودن امر نيز براى عدم سرايت كافى است و تنها قول به جواز مبتنى نيست بر تعدد معنون و انضمامى بودن مجمع.  البته شايد علت اين كه ايشان مستقيم مسلك سوم را مبنا قرارداده اند به خاطر اين است كه صاحب كفايه(2) در ابتدا فرموده بود تعدد عنوان موجب تعدد معنون نيست و با بساطت بلكه بسيط الحقيقة بودن هم سازگار است مانند صدق عناوين متباين بر ذات بارى تعالى كه بسيط الحقيقة است و بحث ها را به اين طرف سوق داده كه تعدد عنوان موجب تعدد معنون مى شود يا نمى شود و تنها اين مسلك و ملاك را مبناى قول به جواز قرار داده اند.  2 ـ نكته دوم اين كه آيا بايد قيد وجود مندوحه در موضوع اين بحث اخذ شود يا خير؟ يعنى آيا اگر مندوحه نباشد قطعا بايد امتناعى شويم؟ يعنى اگر جائى مكان غير غصبى از براى سجود باشد اين مندوحه است كه بحث مى شود اگر نماز را در مكان غصبى انجام داد صحيح است يا خير و اما اگر جاى ديگرى ندارد و نماز فقط در ضمن غصب امكان تحقق دارد اين صورت عدم مندوحه است حال برخى گفته اند كه جايى كه مندوحه نيست معلوم است كه بايد امتناعى شويم چون اجتماع امر و نهى لازم مى آيد چون هم امر به آن صلات  است و هم نهى از غصب و غير از اينجا هم كه نمى تواند نماز بخواند مثل اين تكليف است كه بگويد هم وضع جبهه بر آن مكان مغصوب بكن و هم نكن و اين اجتماع امر و نهى است و جوازى هم بايد در اين جا قائل به امتناع شود چون بازگشت اين كلام به (صل) و (لا تصل) و يا سجده بجا  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. مصباح الاصول، ج2، ص171.  2. كفاية الاصول، ص159.  بياور و به جا نياور، است اين توهم درست نيست مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) اين مطلب را در ضمن مقدمات و توضيح محل بحث ذكر كرده است و پاسخ داده است كه اين توهم باطل است و در صورت عدم مندوحه هم قائل به جواز ، جوازى است چون امتناعى كه در باب اجتماع امر و نهى است امتناع ثبوتى است و مربوط به عالم جعل و مبادى حكم است نه به انتهاى حكم و عالم امتثال ولذا اجتماع امر و نهى فى نفسه محال است و داخل در باب تعارض است نه تزاحم چون امتناعى مى گويد جاعل ثبوتاً نمى تواند موضوع واحدى را هم بخواهد و هم نخواهد چون اجتماع ضدين در نفس او لازم مى آيد كه محال است مگر اين كه معروض دو عنوان و يا معنون آنها متعدد باشد  و اين محذور اثباتاً و نفياً ربطى به وجود مندوحه و عدم آن ندارد يعنى اگر معروض امر و نهى واحد باشد جايى كه مندوحه هم باشد محال است و اگر معروض امر و نهى متعدد و دو تا شد در جايى كه مندوحه هم نباشد اجتماع ضدين نيست يعنى آنچه ماموربه است، صلات است و آنچه كه منهى عنه است غصب است و داخل در تزاحم است نه تعارض يعنى اگر تركيب بين اين ها به گونه اى بود كه مى شد به احدهما امر كرد و از ديگرى نهى اجتماع ضدين نبود حال يا چون معنون دو تاست و يا چون تعدد عنوان كافى است و در عالم جعل حكم محذورى نبود.  اما اين كه چگونه مكلف بين اين ها را جمع كند و هر دو را امتثال نمايد اين محذورى در عالم امتثال است نه در عالم جعل  و اين مثل همه موارد ديگر تزاحم است كه دو تكليف با هم قابل امتثال نمى باشد كه على القاعده آن كه اهم است فعلى و مطلق مى شود و ديگرى به نحو ترتب مشروط به ترك ديگرى مى شود و اين جا هم اگر نماز اهم است وجوب نماز فعلى مى شود و اگر حرمت اهم است حرمت فعلى مى شود و مكلف مى تواند هر دو را مخالفت كند كه وضع جبهه بر مكان مغصوب بكند ـ تصرف در غصب ـ بدون نماز خواندن و لذا تزاحم مى شود مثل ضدينى كه ثالث دارند و مكلف هر دو را نمى تواند امتثال كند، ولى عصيان هر دو ممكن است و مثل باقى موارد تزاحم بين حرام و واجب است و به عبارت ديگر تصرف سجودى بدون قصد نماز على كل حال حرام است اما سجود در ضمن نماز اگر اهم باشد واجب مى شود و اجتماع ضدين هم لازم نمى آيد و در عالم جعل تنافى نيست بلكه تزاحم در مرحله امتثال پيش مى آيد كه على القاعده است و در باب تعارض داخل نيست و آثارى دارد كه ترجيح اهم يكى  از آنهاست و همچنين بحث ترتب و بحث هايى كه در تزاحم گذشت پس لازم نيست در اين مبحث قيد وجود مندوحه اخذ شود و چه مندوحه باشد و چه نباشد بحث جواز و امتناع مطرح است .  ما در اين جا مى خواهيم يك نكته اضافه كنيم كه دو مورد داريم كه خروجشان از بحث توهم شده است يكى موارد عدم مندوحه كه پاسخش گفته شد و يكى ديگر هم هست كه شايد مد نظر مستشكل اين بوده است و بايد به آن اشاره شود و آن اين كه اگر امر انحلالى و به نحو طبيعت ساريه باشد هر چند به دو عنوان باشد بلكه دو معنون هم باشند از بحث اجتماع خارج است و قائل به جواز هم بايد آن را ممتنع بداند چون كه امر به نحو طبيعت ساريه به هر فرد فرد خارجى سرايت مى كند و قائل به جواز هم بايد امتناعى شود مثل اين كه امر بكند به كل صلاه و به نماز در هر مكان كه اين امر به طبيعت ساريه نماز در هر مكان حتى مكان غصبى است يا مثلاً امر كند به اجراى رجم زانى محصن وليكن در جائى اجراى حد موهن باشد و موجب تضعيف اسلام شود حرام است كه در اينجا دو عنوان است كه بر يك فعل صادق شده است و اگر تعدد عنوان در آن موجب تعدد معنون هم بشود باز هم جواز ممكن نيست و اين موارد را اين شخص مى خواهد از باب اجتماع خارج كند چون نمى شود در اين جا فعل واحد هم واجب باشد و هم حرام حتى به نحو تزاحم.  مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) اين فرع را ذكر نكرده است ولى نكته اى كه ايشان فرموده است در اين جا هم مى آيد كه ما دو حركت داريم يك حركت صلاتى كه ماموربه است و يك حركت غصبى كه منهى عنه است يا اين كه طبق ملاك دوم تعدد عنوان كافى است براى اين كه اجتماع ضدين (امر و نهى) بر يك معروض نشود و نكته امتناع كه اجتماع ضدين در جعل است در اين جا هم نيست و محذور در همان منتهى و مرحله امتثال است وليكن از حيث نتيجه مانند نكته اجتماع است چون كه تزاحم هم به اين گونه منجر به تنافى در جعل و تعارض است ولذا بايد اين را از مبحث جواز اجتماع خارج كرد نه از باب نكته اجتماع ضدين در عالم جعل بلكه از باب نكته لغويت و عدم امكان ترتب كه در همان جا ـ يعنى باب تزاحم ـ هم موجب تعارض است يعنى اگر فقط نظر به لزوم اجتماع ضدين باشد اين فرض داخل در بحث اجتماع است زيرا اجتماع ضدين لازم نمى آيد ولذا قبلاً گفتيم كه دو مسلك دوم و سوم براى جواز أعم من وجه از مسلك اول است و اما اگر مقصود اثر امتناع باشد كه لزوم تنافى و تعارض بين دليل جعلين است به نحوى كه جهل و علم مكلف در آن دخيل نباشد در اين فرض تعارض در عالم جعل شكل مى گيرد ولو از باب لغويت بعد از فرض شرطيت قدرت در تكليف يعنى نتيجه اصولى ـ كه لزوم تنافى بين دليل جعلين است ـ در اين مورد هم ثابت مى شود و مانند امر به ضدينى كه ثالث ندارند خواهد شد چون اگر بخواهد تصرف صلاتى بكند غصب كرده است و اگر بخواهد غصب نكند بايد آن تصرف صلاتى را ترك كند يعنى نه امتثال هر دو و نه عصيان هر دو مقدور است بلكه همواره احدهما انجام گرفته و ديگرى ترك شده كه ضرورى و قهرى است و ترتب ميان آنها ممكن نيست و اگر احدهما اهم باشد فقط امر به آن معقول است ولا غير و ميان دليل آنها قهراً تعارض و تساقط است همانند موارد اجتماع بنابر امتناع هر چند ملاكش لغويت باشد نه اجتماع ضدين در نفس مولى .    شايد كسى كه مندوحه را مطرح كرده است اشتباه كرده باشد و منظورش اين بوده كه امر به طبيعت ساريه تعلق گرفته باشد گرچه بالدقه محذور اجتماع ضدين نيست ولى نتيجةً مثل اجتماع ضدين است بنابر اخذ قدرت در تكليف از حيث سريان تنافى از عالم امتثال به عالم جعل و مثل موارد اجتماع امر و نهى تعارض مى شود اين دو توضيح در اينجا لازم بود كه اشاره كرديم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (456)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 456  ـ    يكشنبه 1393/2/7**  بسم الله الرحمن الرحيم  ديروز عرض شد قبل از ورود در مسلك سوم ـ كه مشهور آن را اختيار كرده اند ـ لازم است چند نكته در ذيل اين بحث توضيح داده شود كه دو نكته را ديروز ذكر كرديم و يك نكته را هم امروز اضافه مى كنيم .  3 ـ حاصل اين نكته اين است كه بحث اجتماع امر و نهى در جائى است كه متعلق امر و نهى دو عنوانى باشد كه در مجمع صادق هستند مثل امر به صلات و نهى از غصب يا امر به صلات و نهى از صلات در حمام اما در جائى كه امر، به عنوان تعلق بگيرد و نهى به قيد يا مشخصه اى در آن، مثلا امر مى كند به صلات و از كون فى الحمام نهى مى كند و مكلف در حمام نماز بخواند اين موردخارج از بحث امتناع است و تعدد قيد ذات مقيد مسلم است ولذا يك حرام انجام داده و يك واجب اگر در حمام برود و نماز بخواند يا امر به قرائت كند و نهى از جهريت در قرائت ، يعنى اگر امر به ذات مقيد بكند و نهى كند از تقيد يا قيد آن كه قطعاً اين مورد جايز است و جاى توهم اجتماع ضدين نيست زيرا كه قيد يا تقيد غير از ذات مقيد است پس ماموربه ذات مقيد است و منهى عنه قيد است و اينها متعدد هستند و لذا برخى كه خواسته اند بحث كبروى جواز اجتماع را در چنين موردى قرار دهند اشتباه و خلط كرده اند و مورد بحث، انطباق دو عنوان بر يك فعل است و لذا در اشكال بر كلام محقق عراقى(رحمه الله)(1)در مسأله اولى ـ كه فرمود حرمت كون فى الحمام باقى مى ماند ـ عرض كرديم نهى به مقيد خورده است نه قيد و اگر نهى تنها به قيد خورده باشد از بحث خارج است و در اين جا تعدد روشن است و كسى نبايد امكان اين را دليل بگيرد كه پس اجتماع امر و نهى ممكن است و اين را نمى شود داخل در بحث اجتماع و نهى دانست و بحث اجتماع امر و نهى در جائى است كه همان مجمع و فعلى كه با عنوانى متعلق امر است با عنوان ديگرى متعلق نهى شود نه اين كه متعلق امر ذات آن فعل باشدو تنها قيدش متعلق نهى قرار بگيرد .  بعد از اين كه صحت مسلك اول و دوم با استثناءاتى كه داشت مشخص شد و به تفصيل در هر كدام بحث شد وارد مسلك سوم مى شويم; و اما مسلك سوم ـ كه مى خواست از راه تعدد معنون اجتماع را تجويز كند و امتناع را نفى ـ عرض كرديم مشهور اين مسلك را دنبال كرده اند و دو بحث كبروى ذكر شده در دو مسلك اول و دوم را مطرح نكرده اند و كأنه امتناعشان را مفروغ عنه گرفته اند و اين كه اجتماع، به آن دو نحو هم جائز نيست و تنها از راه تعدد معنون اجتماع جايز مى شود ولذا خواسته اند اين راه و مسلك را اثبات كنند.  ظاهر عبارت مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)در كفايه(2) اطلاق امتناع اجتماع است و مى گويد اجتماع امر ونهى در مجمع واحد ممتنع است و مقدماتى را براى اثبات امتناع ذكر كرده است و چون بحث ايشان نقص داشته ـ چنانچه خواهيم ديد ـ مرحوم ميرزا(رحمه الله) و ديگران سعى كرده اند تفصيل داده و ضابطه اى براى جواز اجتماع و امتناع آن ارائه دهند ولذا ما ابتدا مطلب صاحب كفايه(رحمه الله) را ذكر مى كنيم سپس به تفصيل مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله)مى پردازيم.  مرحوم آخوند(رحمه الله)براى مختار خودشان چهار مقدمه ذكر مى كند كه عبارتند از:  **مقدمه اول:**  احكام تكليفى با هم متضادند و ايشان اينگونه شرح مى دهد كه چرا وجوب و حرمت با هم متضادند و در كدام مرحله با هم تضاد دارند چون براى حكم ـ طبق مسلك و تعبيراتش ـ چهار مرحله قائل است 1)مرحله اقتضاء و2) مرحله انشاء و 3) مرحله فعليت و 4) مرحله تنجز و مى گويد احكام تكليفى در مرحله فعليت با هم تضاد دارند يعنى امر فعلى با نهى فعلى از يك فعل، محال است چون كه با هم ضدين هستند.  **مقدمه دوم:** مى فرمايد مقصود از احكام كه به افعال مكلفين تعلق مى گيرد اسامى و عناوين نيست بلكه اين معانى اسما و عناوين آلت براى خارج و خواستن فعل خارجى هستند چون غرض مولا انجام گرفتن فعل خارجى است نه آن عناوين پس اگر فعل خارجى يك فعل شد اين جا ـ هم آن را مى خواهد و هم نمى خواهد و به اين سبب ميان دو حكم فعلى متضاد، اجتماع ضدين به وجود مى آيد پس مركز اجتماع ضدين فعل خارجى است و اگر معنون يكى بود اجتماع ممتنع است ولو از خلال دو عنوان باشد .  **مقدمه سوم:** تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نيست به جهت صدق عناوين متعدد بر شى واحد مثلاً يك وجود هم انسان است و هم حيوان و هم ناطق و هم عالم و هم عادل است و عناوين متعددى بر يك شى  صدق مى كند بلكه بر واجب بسيط الحقيقة كه بسيط مطلق است نيز عناوين متعدد صدق مى كند با اين كه بسيط الحقيقه است پس تعدد عنوان دليل بر تعدد معنون نيست.  **مقدمه چهارم:**  دفع دخل است كه صاحب فصول(3) گفته است اگر قائل به اصالة الوجود شديم تعدد عنوان باعث تعدد معنون نيست ولى اگر قائل به  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. نهايه الافكار، ج2، ص411.  2. كفاية الاصول، ص160.  3. الفصول الغروية فى الاصول الفقهية، ص125.  اصالة الماهية شديم هر عنوانى يك ماهيت است و تعدد آن مستلزم تعدد معنون مى شود ولى ايشان مى گويد ماهيت حد وجود است كه اگر وجود واحد شد ماهيت حقيقى مقولى هم واحد است و اين بحث ربطى به آن بحث فلسفى ندارد.  مفاد مقدمه اول اين بود كه احكام با هم متضاد هستند و اين حرف درست است گرچه استدلال ايشان و مراحلى كه براى حكم تصوير كردند قابل قبول نيست و نكته امتناع، لزوم اجتماع ضدين در مبادى حكم است و در يك شى نمى تواند حب و بغض يا مصلحت غالبه و مفسده غالبه جمع شود البته ممكن است بگوئيم بعث و تحريك هم به لحاظ منتهى در يك عنوان جمع نمى شود ـ كه قبلاً در سه تقريب گذشت ـ مقدمه دوم كه مى گفت متعلق احكام عناوين و اسماء نيستند بلكه آلت و مرآتى براى معنون خارجى هستند اين مقدمه نيز نادرست است و بطلانش به تفصيل گذشت و گفتيم معروض بالذات و معروض بالعرض در جائى كه عنوان واحد است ولى امر به نحو بدلى و صرف الوجود است و با هم ديگر متباين هستند، متعدد است و وحدت معروض لازم نمى آيد نه بالذات و نه بالعرض و درست است كه مصلحت و مفسده در موجود خارجى است ولى محال است كه خارج، معروض حكم و مباديش قرار بگيرد و آنچه كه معروض حقيقى است عنوان است پس وقتى تعدد بود اجتماع ضدين لازم نمى آيد و محذور تكليف به مالايطاق هم در فرض بدلى بودن امر نيست ـ ملاك اول ـ و در فرض شمولى بودن اگر دو عنوان با هم متباين باشند محذور ديگرى است و اجتماع ضدين نيست ـ ملاك دوم ـ پس حتى اگر وجود خارجى يكى باشد ولى عنوان متعدد باشد باز اجتماع ضدين لازم نمى آيد .  برخى در اين جا خواسته اند دفاعى بكنند و گفته اند اين مقدمه گرچه باطل است چون ايشان مى گويد احكام از خلال عناوين به خارج مى رود و اين محال است و بايد حكم به عنوان در ذهن تعلق بگيرد ولى نيازى به اين مقدمه نداريم  و همان مقدمه اول براى ما كافى است چون بالاخره غرض و مصلحت در فعل خارجى ايجاد مى شود و ما گفتيم امر نياز به مصلحت غالبه دارد و نهى نياز به مفسده غالبه و نمى شود فعل خارجى واحد هر دو را دارا باشد و در فعل خارجى يا مصلحت غالب است و يا مفسده غالب و هر دو قابل جمع نيستند و متضاد هستند پس اگر معنون يكى شد يك فعل نمى تواند هم مصلحت غالبه داشته باشد و هم مفسده غالبه و اجتماع ضدين لازم مى آيد حتى اگر معروض امر و نهى وجود ذهنى باشد نه خارجى .  پاسخ اين مطلب در ملاك اول و دوم مفصلاً بحث شد كه با فرض بدلى بودن امر، مصلحت با مفسده ضعيف هم باشد باز هم مستلزم فعليت امر و نهى است اگر صرف وجودى باشد چون امتثال هر دو ممكن است و اگر امر مطلق الوجودى باشد باز هم باتعدد و تباين دو عنوان اجتماع ضدين و كسر و انكسارى در متعلق حب و بغض لازم نمى آيد چون كه دو عنوان متباين و متعدد هستند هر چند محذور تكليف مالا يطاق لازم بيايد كه ربطى به نكته بحث اجتماع ندارد پس مقدمه دوم كه در حقيقت انكار ملاك اول و دوم است تمام نيست و اجتماع ضدين با فرض تعدد عنوان و يا بدلى بودن أمر لازم نمى آيد و مقدمه چهارم هم مربوط به كلام صاحب فصول است كه كلام ايشان نادرست است و كلام صاحب كفايه صحيح مى باشد .  باقى مى ماند مقدمه سوم كه تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نيست كه باآن مى خواهد مسلك سوم را نفى كند و بگويد تعدد عنوان ـ به دليل صدق عناوين متعدد بر شى واحد ـ موجب تعدد معنون نيست پس با فرض صدق دو عنوان مامور به و منهى عنه بر هم اجتماع ضدين لازم مى آيد و لذا ايشان امتناعى شده اند ولى بايد در اين مقدمه سوم ايشان ـ كه امتناع مطلق را اختيار كرده ـ اتحادى بودن تركيب را در مجمع اثبات مى كرد و بايد مى گفت كه معنون در مجمع حتماً يكى است در صورتى كه ايشان تنها گفته است تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نيست ولذا بر ايشان اشكال شده است كه نفى استلزام، نافع نيست با اين كه ممكن است معنون در مجمع متعدد باشد پس چرا شما قائل به امتناع شده ايد بلكه بايد در هر مورد بررسى كرد و ديد آيا معنون ها يكى است يا دوتاست .  پس از اين مقدمه سوم قول به امتناع مطلق استفاده نمى شود چون شما نفى كرديد لزوم تعدد عنوان به تعدد معنون را و وحدت را كه مبناى امتناع است اثبات نكرديد و بايد اين نكته را ثابت كنيد كه هر جا دو عنوان بر يك مجمع صادق بود تركيب اتحادى است نه اين كه لازم نيست انضمامى باشد و لذا اكثراً گفته اند اين چه استدلالى است و اين مقدمه سوم، ايشان را به مطلوبش كه امتناع به صورت مطلق است نمى رساند.  همچنين استشهاد ايشان به انطباق عناوين متعدد بر بسيط الحقيقه و بارى تعالى هم تمام نيست زيرا در بارى تعالى مقولات و ماهيات به معانى ديگرى است ولذا تعددى كه در جاهاى ديگر مسلم است مثل تعدد بين عوارض مقولى متباين با هم و يا با تعدد بين ذات و جوهر و عرض هم در بارى تعالى معقول نيست بنابراين استشهاد مذكور تمام نيست و مقصود از صفات بارى تعالى معانى ديگرى است .    اين دو اشكالى است كه بر مقدمه سوم ايشان وارد شده است و لذا مرحوم ميرزا(رحمه الله)در مقام رفع اين نقص و همچنين بيان ضابطه در اين بحث بر آمده اند كه كجا تعدد عنوان باعث تعدد معنون مى شود و كجا نمى شود و در كجا تركيب در مجمع اتحادى است و كجا انضمامى است و خواسته است تفصيلى فنى ارائه دهد كه در بحث آينده متعرض آن مى شويم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (457)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 457  ـ   دوشنبه 1393/2/8**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسلك سوم بود كه جواز و امتناع را مبتنى بر وحدت و تعدد معنون و وجود خارجى آن دو عنوان در مجمع العنوانين مى كرد كه صاحب كفايه(رحمه الله)(1) قائل به امتناع شد و مقدمات چهارگانه اى را بيان كرد كه مقدمه سوم مربوط به مسأله وحدت و تعدد معنون بود كه تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نيست و بر آن اشكال شد كه شما بايد وحدت معنون را اثبات بكنيد و تنها نفى استلزام تعدد كافى نيست زيرا كه عدم استلزام تعدد عنوان براى تعدد معنون و نفى تركيب انضمامى نيست تا امتناع ثابت شود ولذا مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله)(2)خواسته است اين نقص را جبران كند و سعى نموده است بر اين ضابطه ـ كه در كجا تعدد عنوان موجب تعدد معنون است تا اجتماع جايز باشد و در كجا مستلزم تعدد معنون نيست تا قائل به امتناع شوند ـ اقامه برهان نمايد و در حقيقت تفصيل داده اند و معيارى در اين تفصيل بيان كرده است كه قبل از اين تفصيل نكته روشنى را مى گويند كه منظور ما از صدق دو عنوان بر مجمع عناوينى است كه بر افعال مكلفين صادق است چون بحث در اجتماع امر و نهى است و اوامر و نواهى به افعال مكلفين تعلق مى گيرد نه به ذوات يا اوصاف مكلفين ولذا وقتى مى گوئيم (عناوين متعدد) منظور عناوين است كه بر افعال مكلفين صادق است مثلاً اگر مى گويد (اكرم العالم) يك متعلق امر داريم كه (اكرام) است و يك موضوع امر داريم كه (عالم) است و عالم و يا خود مكلف موضوع تكليف است و اكرامش متعلق آن است مثلاً نماز متعلق و معروض امر و نهى است نه نمازگذار و مصلى و وقتى از عناوين بحث مى شود مراد عناوينى است كه بر افعال مكلفين منطبق است بله، ممكن است موضوعات مورد اضافه متعلق قرار بگيرند مثلاً اكرام عالم واجب است و اكرام فاسق حرام است كه در حقيقت برگشت مى كند به مقيد شدن متعلق و مطلق اكرام، متعلق امر نيست بلكه مقيد يعنى اكرام عالم متعلق امر است و اكرام را به لحاظ اضافه اش به موضوع تضييق كرده ايم از مطلق به مقيد و مقيد از فعل مكلف هم فعل مكلف است.  پس بحث از عناوينى است كه بر افعال مكلفين صادق است و بحث اين است كه اگر دو عنوان بر افعال مكلف صادق بود آيا بالدقه در آن مجمع يك فعل موجود است يا دو فعل و تركيب ميان آنها انضمامى است يا اتحادى بعد مى گويد عناوين بر دو قسم است عناوين اشتقاقى و عناوين مبدئى و منظور از عناوين اشتقاقى عناوينى هستند كه بر ذوات به جهت عروض عوارض و مبادى بر آن حمل مى شوند مثل عالم، طبيب، فاسق، بلند، كوتاه، جهرى، اخفاتى و امثال اين صفات اشتقاقى و خلاصه عنوان اشتقاقى عنوانى است كه بر ذاتى حمل مى شود به لحاظ عروض عوارض و اضافه اين بر آن مثل طول ، بلندى ، فسق، علم و امثال اين ها و به جهت عروضشان يك عنوان اشتقاقى از آن ذات معروض انتزاع مى شود و بر آن ذات صدق مى كند و به اين گونه تأثير حيثيت تعليلى مى گويد يعنى عروض آن عرض علت صدق عنوان بر ذات مى شود و خود آن عرض و مبدأ مصداق آن عنوان نيست و اين چنين عنوانى اشتقاقى است كه بر ذوات حمل مى شود .  نوع دوم عناوين مبدئى هستند كه از خود همان مبدء و عرض انتزاع شده است و عنوانى است صادق بر خود آن عرض يا  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. كفاية الاصول، ص160.  2. تقريرات بحث فى اجتماع الامر و النهى ، ص23.  جوهر كه حقيقت آن را حكايت مى كند و مصداق بالذات آن عنوان است نه اينكه بر ذاتى به لحاظ عروض عرض و مبدأ ـ كه چيز ديگرى است بر آن ـ  صدق مى كند مثل علم ، عدالت، فسق، كوتاهى، بلندى كه عناوين خود عوارض مى باشند و يا عناوين مبدئى كه بر جواهر صادق است مثل انسان ، حيوان، نبات، جماد و اين نكته شبيه تفصيلى است كه در مشتق خوانديم و بين مبدا و مشتق فرق گذاشته و گفتيم كه مبدأ اسم خود عوارض و فعل است و مشتق اسمى است كه بر ذات متصف به آن عوارض صادق است.  البته در اينجا تحليلى اضافه مى شود و آن اين كه نوع اول چون كه بر ذات منطبق است و مصداقش ذاتى است كه اين مبدا بر آن عارض شده است، عروض مبدء بر آن حيثيت تعليلى صادق است يعنى خود آن عرض و جهتى كه سبب انتزاع اين عنوان از ذات شده است مصداقش نيست بلكه ذات، مصداقش است; عالم برذات منطبق مى شود نه بر علم وليكن عروض علم علت اين انطباق و انتزاع است أما منطبق و مصداق بالذات نيست و يا به عبارت ديگر حيثيت تقييدى نيست يعنى اين صدقى كه اين جا مى كند بر خود آن صفت نيست و اگر بخواهيم بر خود صفت منطبق كنيم بايد بگوئيم عروض علم سبب مى شود كه عالم رابر ذات متصف حمل كنيم كه اين را حيثيت تعليلى مى نامند و لذا مى فرمايد عناوينى كه از اين قبيل است تعددشان مستلزم تعدد معنون نيست يعنى حتى اگر نسبت ميان دو عنوان عموم من وجه باشد مثلا بر يك ذات هم عنوان عالم منطبق است و هم فاسق و يا هم ابيض و هم حلو ـ مثلاً نُقل كه هم ابيض است و هم شيرين ـ ولى تعدد اين ها مستلزم تعدد معنون نيست چون معنون اين دو، خود مقوله مبدئى عرض نيست چون كه مشتق بر عرض صادق نيست بلكه بر ذات متصف به آن به جهت عروض صادق است و ممكن است يك ذاتى ده تا عرض داشته باشد كه ذات واحد است و صدق هم بر ذات است و اين عوارض حيثيت تعليلى هستند كه آن عناوين بر آن ذات كه يك وجود شخصى يا نوعى و مقولى دارد حمل شود.  همچنين اگر اين عرض افتراق داشته و جاى ديگر هم منطبق باشد كه آن ذات ديگر با اين ذات مباين باشد و مثلاً مقوله اى ديگر باشد اين هم با وحدت در مجمع منافات ندارد و معنايش اين نيست كه اين عرض كه در اين جا صادق است بايد آن ذات مقولى ديگر هم اين جا باشد پس بايد معنون در مجمع متعدد باشد و در اين جا دو تا ذات است نه اينچنين نيست چون يك عرض مى تواند بر دو ذات يا دو جوهر و دو مقوله متفاوت عارض شود مثلاً هم حيوان سفيد يا طويل باشد و هم نبات يعنى هم اعراض و مبادى متباين مى توانند بر يك ذات ـ شخصى يا نوعى ـ عروض داشته باشند و هم يك عرض مى تواند بر ذوات متعدد ـ شخصى يانوعى ـ عارض شود پس نه مورد افتراق داشتن عناوين اشتقاقى دليل تعدد است چون ممكن است عرض بر دو مقوله متفاوت عارض شود و وحدت عرض مستلزم وحدت مقولى يا خارجى معروض آن نيست و نه اجتماع عروض چند عرض بر يك ذات محال است ولذا انطباق دو عنوان اشتقاتى كه مصداقش ذات است ـ به جهت عروض عرض، نه خود آن عرض ـ تعدد اين چنين عناوينى در مجمع موجب تعدد معنون نيست چون معنونش آن ذات است و وحدتش و يكى بودنش با تعدد حيثيات تعليلى آن عوارض و مبادى منافاتى ندارد.  همچنين اگر يك عنوان، اشتقاتى بود و ديگرى مبدئى كه آن عنوان مبدئى متصف به وصف و عنوان اشتقاتى باشد كه در اين صورت نيز معنون همان مقوله مبدئى است پس عموم من وجه و مورد افتراق داشتن عناوين اشتقاتى موجب تعدد ذات نيست فضلا از افتراق از يك طرف.  اما نوع دوم ـ يعنى عنوان مبدئى ـ عناوينى هستند كه بر خود آن عوارض و مبادى و يا بر جواهر صدق مى كنند كه اين جا ديگر اين گونه نيست كه به جهت امرى خارج از آن عنوان صدق صورت مى گيرد بلكه صدق در اين جا از اين جهت است كه در معنون حقيقت آن عنوان محقق مى شود و اين معناى آن است كه جهت صدق در اين جا تقييدى است يعنى صدق عنوان سفيدى يا علم بر حقيقت عرضى، سفيدى يا علم به جهت اتصاف آن مصداق به چيز ديگرى نيست بلكه مصداق بالذات خودش است و اين گونه نيست كه چيزى عارض بر علم شده و سبب شده كه علم علم شود بلكه حقيقت آن عرض و كيف نفسانى علم است چه از مقولات عرضى باشد و چه از مقولات جوهرى، مثلاً حيوان و انسان كه بر حيوان يا انسان صدق مى كند به جهت حقيقت آنها است و به خاطر عروض چيزى بر مصداق بالذات اين عناوين مبدئى نيست ولذا مقولات حقيقى همه مبدئى هستند و صدقشان به جهت اين است كه آن عنوان حقيقت و ماهيت آن وجود را مشخص مى كند و خود عنوان در مصداق بالذات محقق است نه به جهت اضافه ديگرى و لذا اين را جهت تقييدى مى نامند و اين غير از تقييد در باب مطلقات است و منظور اين نيست كه مفهومى را مقيد كنيم بلكه منظور اين است كه حيثيت آن عنوان هر جا كه صدق مى كند تمام حقيقت آن مقوله است ـ و اين عكس تقييد است ـ و فرقى نمى كند كه چه مقوله از اعراض باشد و يا از جواهر، اين ها عناوين مبدئى هستند و جهت صدق به جهت تحقق مبدء در آن معنون است بر خلاف صفات اشتقاقى كه مبدء، علت مى شد كه ذات مصداق شود و در اين عناوين مبدئى اگر نسبت بين دو عنوان عموم من وجه بود و از دو طرف هر دو عنوان مبدئى مورد افتراق داشتند در اين صورت تعدد آنها موجب تعدد معنون خواهد شد به شرطى كه عموم من وجه باشد و اين ضابطه تركيب انضمامى در مجمع و در نتيجه جواز اجتماع طبق مسلك سوم است يعنى دو شرط لازم است.  **اولاً:** بايد دو عنوان مبدئى باشند نه اشتقاقى و حيثيت صدقشان در مجمع تقييدى باشد يعنى تمام حقيقت و ماهيت مصداق را نشان دهد.  **ثانياً:** بايد هر دو نسبت به يكديگر مورد افتراق داشته باشند يعنى نسبتش با ديگرى عموم من وجه باشد مثل نماز و غصب كه مورد افتراق از دو طرف دارند بنابر اين هرگاه اين دو شرط موجود بود در مجمع تعدد معنون داريم و تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون است بالدقه گرچه از نظر عرفى گفته شود كه مجمع يك چيز است ولى در واقع دو چيز است اما چرا اين گونه است و برهان آن چيست؟  تعبيرات ايشان مختلف است يكى اين كه چون دو عنوان با هم از دو طرف افتراق دارند پس تمام حقيقتشان مفترق وجداى از هم است پس دو حقيقت هستند و يكى نيستند و اگر در مجمع صدق مى كنند هر دو حقيقت در آن موجود است كه تمام الحقيقه هريك نمى تواند با ديگرى يكى باشد و اين خلف است و الا وحدت اثنين لازم مى آيد و تمام حقيقت مصداق بالذات يك عنوان، نمى شود تمام حقيقت مصداق بالذات ديگرى هم باشد مگر اين كه مورد افتراق نداشته باشد پس تقييدى بودن با افتراق داشتن از دو طرف برهان تعدد معنون است.  تعبير دقيق ديگرى نيز موجود است كه گفته شود چنانچه ماهيات هم عرض ، حقيقى و مبدئى باشند نمى شود بر وجود واحد صدق كنند و وجود باشد يعنى يك وجود نمى تواند دو ماهيت تمام الحقيقه داشته باشد بله ماهيات طولى كه اجزاى ذاتى آنها را تشكيل مى دهند و تحليل ماهيات نوعى هستند مثل جنس ، نوع و فصل مى توانند يك وجود داشته باشند زيرا كه در حقيقت، محصل آنها و فعليت آنها به نوع و فصل است ولى اين ها هم طولى و افتراق از دو طرف ندارند و هم تمام الحقيقه نيستند و جزء آن هستند و نمى شود وجود واحد دو حقيقت نوعى داشته باشد پس هر كجا كه دو عنوان مبدئى هر دو از هم افتراق داشته باشند در مجمع دو حقيقت و دو وجود دارند .  بنابر اين حاصل بيان و ضابطه ارائه شده از طرف ايشان به اين بر مى گردد كه اگر دو عنوان هر دو يا يكى از آنها اشتقاقى بودند لازم نيست معنون متعدد باشد و يك ذات مى تواند عوارض مختلفى داشته باشد يا يك مقوله مى تواند هم مصداق بالذات خودش باشد و هم معروض عرض ديگرى اما اگر هر دو عنوان مبدئى باشند و نسبت ميان آنها عموم من وجه باشد در اين جا قطعاً در مجمع معنون متعدد است  مثلاً اگر صلات اسم حركتى مقولى و مبدئى بود كه محقق صلات است ـ مثلاً از مقوله فعل نفسانى و يا وضع بود ـ و غصب از مقوله (أين) و اشغال مكان بود كه مقوله ديگرى است پس اين ها در مجمع دو مقوله و دو معنون هستند كه عرفاً در اين مكان با هم جمع شده اند و وجوب يكى از آن دو با حرمت ديگرى منافاتى ندارد و اجتماع ضدين در يك شىء لازم نمى آيد بر خلاف عناوين اشتقاقى.  اين حاصل ضابطه اى است كه محقق نائينى(رحمه الله)ارائه نموده است برخى بر ايشان اشكال كرده اند كه آنچه در اينجا گفته است بر خلاف مبناى خودشان در باب مشتق است كه آن را بسيط دانسته و معنايش را همان مبدأ لابشرط از حمل قرار داده است بنابراين فرقى ميان عناوين اشتقاقى و عناوين مبدئى نيست و بايد تركيب در هر دو انضمامى باشد.  پاسخ اين اشكال روشن است زيرا كه در بحث مشتق نيز مسلم است كه مشتق بر ذات به جهت قيام مبدأ بر آن صدق مى كند و بر خود مبادى و اعراض صادق نيست و همين مقدار براى ما نحن فيه كافى است و بحثهاى ديگر در مشتق بحثهاى لفظى تحليلى است كه تأثيرى در ما نحن فيه ندارد يعنى بحث در معنا و مدلول لفظ مشتق است كه آيا مركب است از (ذات لها المبدأ) و يا بسيط است ودر فرض بسيط بودن آيا منتزع از ذات است به جهت قيام مبدأ به آن ـ مسلك كفايه ـ و يا منتزع از لحاظ لابشرطى و آلى مبدأ است  ـ مسلك محقق دوانى(رحمه الله)كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)آن را تقويت مى كرد ـ يعنى عوارض، معروض خود را نمايان مى كنند و معروض را از خلال لحاظ آلى به عارض مى توان ديد كه در اين صورت حقيقت آن عرض مستقلاً ديده نمى شود با اين وجود مصداق و محكى مشتق ذات و معروض آن عوارض و مبادى مى باشند و مبادى جهات و حيثيات تعليلى و آلى براى ديدن ذات و صدق مشتق بر ذات است و اين مطلب با آنچه كه مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله)در مانحن فيه گفته است تهافت و تناقض ندارد.    به عبارت ديگر مبدأ وقتى خودش و حقيقتش به نحو مستقل لحاظ شود موضوع له براى أسماء مصادر مى باشد كه عناوين مبدئى و حيثيت صدقشان تقييدى مى باشد و وقتى به نحو آلى لحاظ مى شود كه ذات متلبس به آن در آن ديده شود موضوع له براى اسماء مشتقه مى باشد كه بر آن ذات متلبس به مبدأ صادق خواهد بود كه واحد است و تعدد عوارض آن را متعدد نمى كند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (458)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 458  ـ   سه شنبه  1393/2/9**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجتماع امر و نهى بود به مسلك سوم و آن ضابطه اى كه مرحوم ميرزاى نائينى(رحمه الله)براى تعدد معنون ذكر كرده بود، رسيديم و بيان شد كه ايشان عناوين را به عناوين اشتقاقى و مبدئى تقسيم كرده و مى فرمودند عناوين اشتقاقى چون بر ذات صدق مى كنند و قيام عرض حيثيت تعليلى است براى صدق بنابراين تعدد آنها موجب تعدد معنون نيست چون ذات واحد ممكن است عوارض مختلفى داشته باشد.  اما اگر عناوين در مجمع مبدئى بود و حيثيت صدق آنها تقييدى يعنى تمام حقيقت مصداقشان باشند و نسبت ميان آنها عموم من وجه باشد در اينجا تعدد عنوان موجب تعدد معنون است.  آقاى خوئى(رحمه الله) به اين تقسيم يك اشكال صغروى مى كند يعنى اصل اين تقسيم را پذيرفته است وليكن ايشان مى گويد اگر عناوين مبدئى از ماهيات متاصله در خارج باشند اين برهان تمام است چون نمى شود دو عنوان مقولى مبدئى كه نسبت ميان آنها عموم من وجه است حاكى از يك حقيقت و يك وجود دانست ـ به همان بيانى كه گفته شد ـ وليكن عناوين مبدئى هميشه مقولى نمى باشند بلكه ممكن است انتزاعى باشند و ذهن آنها را از منشأ انتزاعشان انتزاع كرده باشد و وجود خارجى براى منشأ انتزاع آنها است نه خود آنها مثل عنوان (غصب) كه به معناى تصرف در مال غير است كه اين يك عنوان انتزاعى است و مقوله حقيقى خارجى ندارد بلكه از مقولات حقيقى متباين بلكه از ماهيات متضاده انتزاع مى شود مثلاً شرب ماء غير غصب است و وضع يد بر مال غير ـ كه مقوله ديگرى است ـ نيز غصب است و اين ها يك مقوله نيستند.  پس مفهوم تصرف مقولى نيست بلكه انتزاعى است و ممكن است اين قبيل عناوين مبدئى در مجمع منتزع از معنون و مصداق عنوان ديگر باشد و با آن متحد باشد على رغم اين كه نسبت ميان آنها عموم من وجه است مانند غصب و صلاه پس تركيب ميان آنها اتحادى است  ولذا برهان مذكور تمام نيست مگر در دو عنوانى كه هر دو مقولى باشند.  ولذا بايد ديد كه عنوان مبدئى غير مقولى در مجمع از چه چيز انتزاع شده است مثلاً اگر كسى در مكان غصبى تكلم كند و يا غذا بخورد اين تكلم و يا غذا خوردن كيف مسموع يا حركت اعضاء است ولى اين تصرف در غصب محسوب نمى شود بلكه آنچه كه ممكن است غصب باشد رفتن و دخول در ملك غير است كه مثلاً مقوله أين است ولى تكلمش تصرف در غصب نيست پس اگر تكلم واجب بود اين جا تركيب انضمامى است ولذا قرائت نماز كه واجب است در مكان مغصوب تركيب با غصب انضمامى است و با تصرف در مغصوب يكى نيستند بر خلاف سجده بر مكان مغصوب كه رفع جبهه و مساجد سبعه بر آن مكان است ولذا اگر نماز فقط قرائت بود و مثلا سجده واجب بر مكلف سجده إيمائى بود ـ سجود اضطرار ـ نمازش در مكان مغصوب با غصب متحد نيست اما اگر سجود او اختيارى باشد چون وضع جبهه بر زمين يك نوع تصرف در غصب است و آن هم يكى از واجبات نماز است كه از مقوله وضع است اين مقوله، هم واجب است و هم چون تصرف در غصب است و عنوان مبدئى غصب بر خود اين مقوله صادق است لذا تركيب در اين جا اتحادى است و لذا اگر نماز با سجده اختيارى در مكان غصبى انجام بگيرد بنابر امتناع نماز باطل است أما اگر با و سجده ايمائى باشد نماز صحيح است.  بنابراين اينگونه نيست كه هر جا عناوين مبدئى شد بگوئيم اگر نسبت عموم من وجه باشد تركيب انضمامى است مى بينيد كه در اين مثال بالا نسبت عموم من وجه است ولى باز هم تركيب اتحادى است ولذا بايد در هر جا بررسى و دقت كرد كه آيا دو عنوان مبدئى هر دو مقولى هستند تا تركيب انضمامى باشد اما اگر يكى يا هر دو انتزاعى باشند ممكن است تركيب اتحادى باشد و بايد هر مورد را مستقلاً بررسى كرد زيرا كه عناوين متعلقات امر و نهى در غالب اوقات انتزاعى هستند .  شهيد صدر(رحمه الله) به اين اشكال پاسخ داده اند و ما مقدارى پاسخ ايشان را هم دست كارى كرده و توضيح بيشترى مى دهيم و مى گوييم كه عناوين انتزاعى كه ماهيات مقولى نيستند، دو نوع هستند.  1 ـ يك نوع عناوين انتزاعى ذهنى هستند كه اختراع محض ذهنى و مشير هستند مثل عنوان احدهما يا كل منهما يعنى ذهن براى اشاره به چيز ديگرى اين عناوين را اختراع مى كند و با قطع نظر از ذهن واقعيتى در خارج ندارد يعنى اين ها مابازائى در خارج از ذهن ندارند و حالت اشاره ذهنى  محض بوده و نسبت بين ذهن و خارج را توجيه مى كند و خود آن عنوان در خارج نيست و اين ها را بايد بگوئيم عنوان اختراعى ذهنى .  2 ـ نوع ديگر عناوين انتزاعى است كه در خارج واقعيتى دارند و تا آن واقعيت نباشد ذهن آن ها را انتزاع نمى كند مثل فوقيت ، تحتيت ، بعديت و قبليت يعنى آنچه كه بعضى ممكن است از آن به اعراض اضافى تعبير كنند اين اضافه مخلوق ذهن نيست و اين گونه نيست كه ذهن اين اضافه را اختراع كرده باشد مثل احدها بلكه اين ها يك حقيقتى و واقعيتى در خارج دارند و مولود ذهن نيستند ولى اين واقعيت ها وجودى نيستند يعنى يك وجودى اضافى بر مضاف و مضاف اليه و يا منشأ انتزاع آنها ندارند و در حقيقت خارجيت اين قبيل عناوين به وجودشان نيست بلكه به واقعيت آنها است. حال اگر مقصود ايشان از عناوين مبدئى، انتزاعى نوع اول است چنان كه بعضى از مثال ها از اين قسم است مثل تصرف ـ البته شهيد صدر(رحمه الله)اين مثال را مطرح نكرده است بلكه بنده اضافه مى كنم ـ تصرف عنوان مشير است و اشاره به واقع حركتها و مقوله هاى حقيقى است كه از مكلف سر مى زند و مثل مفهوم شى واحدها است كه بر نقيضين هم صدق مى كند و مى گوئيم احدالنقيضين، بنابراين اگر تصرف و غصب از اين قبيل عناوين انتزاعى باشد و عنوان مشير باشد در اين صورت اين عنوان با مشاراليه آن اتحاد دارد در حقيقت مشاراليه آن حرام مى شود و آن عنوان متعلق نهى است كه اگر به عنوان مقوليش واجب باشد قطعا تركيب اتحادى مى شود ليكن اين خارج از بحث مرحوم ميرزا(رحمه الله)است چون منظور از عناوين مبدئى عناوين است كه مابازاء خارجى داشته باشند و اين قبيل عناوين اختراعى و مشير خارج از بحث مرحوم ميرزا(رحمه الله)است و نظر مرحوم ميرزا(رحمه الله)به عناوينى است كه بر خارج صدق مى كند آن هم به نحو حيثيت تقييدى كه تمام حقيقت آن مصداق مى باشد و ما هم در مسلك دوم اين نوع عناوين مشير را استثنا كرديم.  اما نوع دوم از عناوين انتزاعى مبدئى كه مابازاء خارجى دارد مثل فوقيت و تقدم در اين نوع عناوين انتزاعى كه عمده بحث شهيد صدر(رحمه الله) با آقاى خويى(رحمه الله) در اين جا است ايشان مى فرمايد اين عناوين گرچه بالدقه عوارض اضافى و نسبى و يا انتزاعى هستند و گفته شده است كه عروض آنها در ذهن است ولى اتصاف آنها در خارج است ولى ما بارها گفته ايم اين مطلب قابل قبول نيست و اگر اتصاف در خارج باشد ـ كه هست ـ قطعا عرض و عروض هم بايد در خارج باشد و محال است عروض در عالمى و اتصاف در عالم ديگرى باشد و همچنان كه سقف در خارج متصف به فوقيت است و يا شيى متصف به بعديت و قبليت است مى گوئيم سقف فوق است و وضو قبل از نماز است و حيثيت و يا عرضى كه حيثيت تعليلى اين اتصاف است نيز در خارج است يعنى اضافه يا حالتى خارجى است ولى وجودى نيست يعنى واقعيتى در خارج است كه همانند اعراض مقولى سبب اتصاف آن ذات به عنوان فوق و يا قبل و بعد يا تقدم و تأخر مى شود و همانگونه كه در اعراض حقيقى مى شود ذات عرض را بما هو هو لحاظ كرد و عنوان مبدئى مقولى آن عرض را از آن انتزاع كرد كه بر آن عرض حمل هوهو مى شود و بر ذات متصف به آن حمل ذوهو و اشتقاقى مى شود همچنين است اين قبيل اعراض انتزاعى و اضافى يعنى در اين جا قهراً بايد اين بحث شود كه همچنان كه مى توانيم از ذاتى كه معروض عرض حقيقى است عنوان اشتقاقى كه حمل بر آن به نحو حمل ذوهو مى شود انتزاع كنيم و از خود آن عرض عنوان مبدأ كه بر آن به نحو هو هو حمل مى شود انتزاع كنيم در مبادى انتزاعى نيز اين دو حمل و اين دو انتزاع صحيح و صادق است.  برهان اين كه ذهن مى تواند نفس آن عرض اضافى و يا مبدأ انتزاعى را نيز لحاظ كند و بگويد فوقيت يا تقدم كه غير از فوق و متقدم است و بر فوق و متقدم حمل نمى شود بلكه بر خود مبدأ انتزاعى به نحو حمل هو هو حمل مى شود و اين يعنى مصداق بالذات چنين عناوين انتزاعى نيز غير از ذات متصف به آنهاست به همان نحو كه در اعراض مقول و ذوات متصف به آنها ثابت است لهذا اگر متعلق نهى ايجاد شود آن اضافه يا مبدأ انتزاعى به حمل هو هو باشد و متعلق امر ذات باشد تركيب اتحادى نخواهد بود بلكه انضمامى است يعنى اگر به فعلى امر شود مثلاً تسبيح حضرت زهرا(س) و نهى از تقدم آن بر نماز شود تركيب ميان آن دو انضمامى است نه اتحادى و قابل اجتماع خواهند بود.    و حاصل اين كه در اين عناوين انتزاعى كه واقعيت دارند همان دو نوع نگاه و دو نوع انتزاع موجود در اعراض مقولى موجود است انتزاع عنوانى مبدئى كه از خود آن اضافه انتزاع مى شود كه به مثابه انتزاع عرض مقولى از خارج است وانتزاع عنوان اشتقاقى و اتصافى كه از ذاتى كه متصف به آن است انتزاع مى شود و نوع اول مباين با ذات متصف بوده و صادق بر آن نيست و اجتماعش با آن به نحو انضمامى است نه اتحادى بر خلاف نوع دوم چه آن مبدأ مقولى و وجودى در خارج باشد و چه انتزاعى كه خارجيتش به وجود نيست بلكه به واقعى بودنش مى باشد لهذا اگر غصب اسم اين اضافه باشد نه اسم تصرف و فعلى كه اين اضافه را دارد يعنى نفس اضافه بيرون رفتن مال از سلطنت مالك مثلاً غصب باشد و منهى عنه، اجتماع آن با سجده در نماز به نحو تركيب انضمامى است نه اتحادى چون كه مضاف غير از اضافه آن است و اين اضافه بر مضاف صادق نيست عين عرض حقيقى كه غير از معروض است و بر معروض صادق نيست حاصل اين كه عناوين انتزاعى از نوع دوم عين اعراض مقولى حقيقى حمل مبدئى و هو هو بر مصداق بالذات خود دارند همچنان كه بر ذات متصف به آن ها حمل ذوهو اشتقاقى دارند كه در مورد اول تركيبش با ذات تركيب انضمامى خواهد بود هر چند به معناى دو وجود نيست ولى به معناى دو مصدق بالذات و دو واقعيت و حقيقت هست و اين براى تعدد و عدم اجتماع ضدين كافى است و لازم نيست در عدم اجتماع ضدين اين كه تعدد معنون وجودى باشد بلكه آنچه لازم است اين است كه تركيب اتحادى نباشد و همچنين وحدت در مصداق بالذات نباشد تا اجتماع ضدين يا نقيضين لازم نيايد بنابراين ضابط و تفصيلى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)در عناوين مبدئى و اشتقاقى داده است حتى در عناوين انتزاعى قابل قبول است و ايراد مرحوم آقاى خويى(رحمه الله) بر ايشان وارد نمى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (459)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 459  ـ   يكشنبه  1393/2/14**  بسم الله الرحمن الرحيم  تفصيل مرحوم ميرزا(رحمه الله)(1) ـ كه مى فرمود اگر عناوين اشتقاقى باشند بر يك ذات صدق مى كنند و تركيب اتحادى است ولى اگر به نحو مبدئى باشند و نسبتشان عموم من وجه باشد تعددشان موجب تعدد معنون مى شود ـ گذشت مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)(2) اشكالى را مطرح كرده بودند كه پاسخ داده شد.  شهيد صدر(رحمه الله)(3) در اين بحث نسبت به معيارى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) داده اند ابتدا دو اشكال موردى كرده اند و بعد نتيجه گيرى كلى كرده اند كه هر دو را جداگانه بحث مى كنيم .  **اشكال اول:** ايشان مى فرمايند مرحوم ميرزا(رحمه الله) نكته و برهان تفصيل را عموم و خصوص من وجه بودن دو عنوان مبدئى قرار داده اند كه اگر دو عنوان هر دو مبدئى و عموم و خصوص من وجه بودند و هر دو نقطه  افتراق داشتند مثل صلات و غصب كه گاهى صلات هست وغصب نيست و گاهى غصب هست و صلاه نيست و گاهى با هم جمع مى شوند در اين صورت، تعدد آن دو عنوان موجب تعدد معنون است پس ايشان معيار را عامين من وجه بودن و همچنين افتراق داشتن، قرار دادند با اين كه معيار اين نيست بلكه معيار هم عرض بودن دو عنوان مبدئى است و طولى نبودن آنها است يعنى اين كه يكى جزء ذاتى ديگرى قرار نگرفته باشد و هر گاه دو عنوان كه مبدئى هم هستند، هم عرض بودند اين موجب تعدد معنون است هر چند متساوى يا عموم و خصوص مطلق باشند چون وقتى هم عرض باشند يك وجود واحد نمى تواند دو ماهيت هم عرض داشته باشد چه نسبت صدقشان عموم من وجه باشد و چه تساوى و چه عموم و خصوص مطلق، مثل جايى كه بين آن دو ماهيت هم عرض ملازمه از دو طرف و يا يك طرف باشد مثل جنس و نوع با خاصه كه نسبتشان تساوى يا عموم و خصوص مطلق است وليكن چون كه دو ماهيت با هم ديگر هم عرض مى باشند از باب تعدد معنون است و اين مطلب در اعراضى كه با بعضى از جواهر تلازم دارند صادق است مثل ضحك و انسان كه ضحك در غير انسان نيست ولى ضحك با انسان يا حيوان تعدد وجودى دارد چون ضحك عرض است و انسان و يا حيوان جوهر مى باشند.  پس عامين من وجه بودن لازم نيست بلكه هم عرض بودن و طولى نبودن لازم است و منظور از طولى نبودن اجزاء ذاتى نبودن است كه همان اجناس و فصول عاليه و سافله ماهيات است و ماهيت فعلى كه نوع است مركب از جنس و فصل است و آنها اجزائش هستند پس تعدد، در مقولات طولى دليل بر تعدد معنون نيست البته آنها هيچگاه عموم و خصوص من وجه نيستند چون خلف طوليت است و در طوليت، لااقل بايد تلازم از يك طرف باشد پس بايد ايشان نكته را نفى طوليت قرار مى دادند كه هر جا بين دو عنوان مبدئى طوليت نباشد و هم عرض باشند تعدد معنون محفوظ است و فرقى نمى كند كه نسبت آنها در صدق چه باشد.  اين اشكال، هر چند اشكال درستى است ولى شايد بشود گفت كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) متوجه اين نكته بوده است چون كه عنوان بساطت اعراض را هم ذكر كرده است و چون هر جا كه دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشند طولى نيستند، ايشان اين معيار را مطرح كرده است و ناظر به مقام اثبات بوده و اين گونه تعبير كرده است ولى به هر حال ثبوتاً اشكال درستى است و ملاك، طولى نبودن و عرضى بودن دو عنوان مبدئى است.  **اشكال دوم:**  شهيد صدر(رحمه الله) در اشكال دوم مى فرمايد: عناوين مبدئى در مقولات حقيقى يا انتزاعى كه بر مصداقشان به نحو حمل هو هو، حمل مى شوند تعددشان موجب تعدد معنون است اما برخى از عناوين انتزاعى كه به حسب اصطلاح ادبى و لغوى عناوين اشتقاقى نيستند و مبدئى هستند مثل غصب و صلات  ـ كه مورد ذكر مرحوم ميرزا(رحمه الله)هم مى باشد ـ اينها در حقيقت داراى اشتقاق مستترى هستند و از نظر اصولى اشتقاقى هستند، زيرا كه امر به صلات امر به فعل مكلف است كه صلات و عبادت است و نهى از غصب نهى از فعل مكلف است كه غصب است و اين فعل مكلف است كه به لحاظ اضافه اى كه دارد عبادت مى شود و به لحاظ اضافه ديگر به مال ديگرى غصب محسوب مى شود و عباديت كه در صلات است اضافه فعل مكلف به خداست و غصب هم اضافه تصرف مكلف به مال غير است به اين صورت كه در مال ديگرى بدون رضايتش تصرف مى شود و اين غصب است حال اگر متعلق امر و نهى خود اين دو اضافه و عرض اضافى باشد نه فعلى كه متصف به آنها است در چنين فرضى امر و نهى قابل جمع است و اجتماع ضدين نخواهد شد چون دو اضافه و دو عرض اضافى با هم ديگر متباين و متعدد هستند و حمل هو هو مستقل از هم دارند همانگونه كه دو عرض حقيقى اينگونه مى باشند چنانچه گذشت و مولا مى تواند بگويد عملت را عبادت قرار بده و عملت را غصب قرار نداده يعنى در اين جا دو اضافه است اگر امر، به يكى از آنها تعلق بگيرد و نهى به ديگرى اجتماع ضدين نخواهد بود.  اما اگر امر و نهى به فعلى كه داراى اضافه است تعلق بگيرد و فعل در متعلق اوامر و نواهى اخذ شده باشد در اين صورت دو عنوان غصب و صلات بالدقه اشتقاقى مى شوند گرچه از نظر ادبى اشتقاقى نيست و چون كه متعلق امر و نهى افعال مكلفين مى باشد معناى عبادت يا صلات فعلى مى شود كه اضافه به خدا دارد نه خود اضافه و همچنين معناى غصب تصرف و فعلى مى شود كه آن اضافه ديگر را داراست نه خود آن اضافه و در حقيقت مشتق مى شوند و يك اشتقاق مستتر از نظر اصولى در آنها خواهد بود و تركيب آنها در مجمع اتحادى مى شود و اجتماع امر و نهى در يك ذات مى شود و لذا بايد گفت كه در عناوين مبدئى آنهائى كه مقولى هستند و يا بر نفس اضافه و جهت انتزاعى به نحو حمل هو هو، حمل مى شوند اما اگر مقولى نبودند  و در متعلق امر و نهى قرار گرفتند كه بايد افعال مكلفين در آنها اخذ شود اين ها بالدقه عناوين اشتقاقى مى شوند و لذا بايد در عناوين مبدئى دقت شود كه آيا عنوان مبدئى مقولى مى باشد و يا انتزاعى؟  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. تقريرات بحث فى اجتماع الامر و النهى، ص23.  2. مصباح الاصول، ج2، ص171.  3. بحوث فى علم الاصول ، ج3، ص42.  اين اشكال دوم ايشان كه شايد يك اشكال موردى باشد و ايشان خواسته اند در مثال غصب و صلات نكته اى را بگويند، قابل پاسخ است زيرا كه ما در باب عبادت امر به عنوان عبادت يا فعل عبادى كه عنوان غير مقولى است نداريم تا بگوئيم گرچه مبدئى است ولى بالدقه اشتقاقى است و اسم فعلى است كه اضافه به خدا دارد بلكه در باب صلات و غير آن از عبادات امر به واقع اجزاى مركب  صلات و عبادات تعلق مى گيرد كه يكى از اجزائش هم مقوله قصد قربت است كه كيف نفسانى است اما متعلق امر واقع افعال مقولى است كه مركب صلات را تشكيل مى دهد و عنوان فعل يا تصرف عناوين اختراعى ذهنى است و مقولى نيست و لزوماً امر به عنوان عبادت يا فعل عبادى نداريم بلكه امر به عنوان تشهد ، قرائت ، ذكر ، ركوع ، سجود و قصد قربت تعلق گرفته است و مجموع اين ده يا پانزده مقوله با قصد قربت مركب نماز و ماموربه است و عنوان غصب هم اگر اسم براى نفس اضافه خروج مال از حوزه مالك باشد در اين صورت تعدد معنون روشن است زيرا اضافه غير از مضاف و متصف به آن است و اگر براى تصرف و فعلى است كه متصف به اضافه اخراج مال بوده و منطبق بر فعل مكلف است بايد ديد منطبَق ـ با لفتح ـ آن كدام يك از آن مقولات ده گانه از مركب صلات است يعنى آيا يكى از آن مقولات حقيقى ده گانه نماز مصداق فعلى مى باشد كه متصف به اضافه غصبيت است تا اين كه تركيب اتحادى شود و يا هيچكدام از آنها نبوده و فعل ديگر مكلف كه ملازم با آنها است متصف به آن مى شود مانند اين كه بگوئيم غصب ، وصف اشغال مكان است و بر مقوله أين صادق است و اين مقوله از اجزا نماز نيست بلكه لازمه سجده ، ركن و غيره است يعنى اگر بخواهد سجده كند بايد در جائى باشد ولى اشغال مكان ماموربه نيست در اين صورت تركيب انضمامى مى شود بنابراين اشكال دوم وارد نيست .  و اما بحث دوم ايشان، نتيجه گيرى ميان دو ملاك دوم و سوم براى جواز اجتماع است و در اين رابطه گفته اند طبق ضابطه مرحوم ميرزا(رحمه الله) هر جائى كه دو عنوان مبدئى باشند و جهت صدقشان در مبدء به صورت حيثيت تقييدى باشد و صدق هو هو باشد نه ذو هو و هم عرض باشند در اين صورت تعدد عنوان موجب تعدد معنون است  و اجتماع ضدين پيش نمى آيد و اين طبق ملاك دوم براى جواز يعنى كفايت تعدد دو عنوان نيز صحيح و جايز است و امتناعى ندارد و هر جا كه دو عنوان اشتقاقى باشند كه بر ذات به جهت عروض مبدأ صدق كنند تركيب اتحادى بوده و اجتماع ممتنع است و اين مطلب طبق ملاك دوم براى جواز هم صحيح است زيرا كه در هر دو عنوان اشتقاقى مفهوم مشترك يعنى ذاتى كه متصف به مبدأ است اخذ شده و داخل در استثنايى كه در ذيل آن ملاك ذكر شده، مى باشد كه گفتيم در اين صورت اجتماع جايز نيست يعنى ايشان مى خواهد بگويد كه نتيجه تفصيل مرحوم ميرزا(رحمه الله) با مسلك دوم يكى است الا در يك مورد يعنى هر جا طبق مسلك و ملاك سوم قائل به جواز شديم چون معنون متعدد هست طبق مسلك دوم هم قائل به جواز مى شويم و هر جا طبق مسلك سوم قائل به امتناع شديم طبق مسلك دوم هم بايد قائل به امتناع شويم به جز در يك مورد كه خواهيم گفت زيرا كه اگر دو عنوان مبدئى و هم عرض باشند طبق مسلك سوم قائل به جواز مى شويم و طبق مسلك دوم هم چون دو عنوان با هم ديگر مفهوماً متباين هستند بايد قائل به جواز شويم .  اما اگر عناوين اشتقاقى شد يعنى وصف ذاتى شد كه معروض مبدأ است و عروض مبدأ بر آن حيثيت تعليلى بود در اين صورت طبق مسلك سوم اجتماع امتناعى است زيرا كه تركيب آن دو عنوان در مجمع، اتحادى مى شود و أما طبق ملاك دوم كه تعدد عنوان را براى جواز كافى مى داند ممكن است كسى بگويد اين جا تعدد عنوان هست و بايد جوازى شويم و اين وجه فرق مسلك دوم از سوم است ليكن شهيد صدر(رحمه الله)مى خواهد اين مطلب را رد كند و بگويد در اين جا هم ملاك دوم مثل ملاك سوم نتيجه مى دهد و بايد قائل به امتناع شويم زيرا گرچه مثلاً عنوان ابيض غير از عنوان حلو است ولى چون اشتقاقى هستند يعنى منتزع از ذاتى هستند كه له الحلاوة و له البياض است قهراً مفهوم ذات در هر دو عنوان اشتقاقى اخذ شده است و ميان آنها مشترك است و اين داخل است در استثنا سوم در مسلك دوم ـ كه گذشت ـ كه گفتيم تباين دو عنوان در جائى است كه جزء مفهومى مشترك نداشته باشند و الا اگر جزء مفهومى مشترك ميان دو عنوان باشد مثل اكرام عالم و اكرام فاسق نسبت به جزء مشترك هم ماموربه (ولو به امر ضمنى) و هم منهى عنه خواهد بود و باز امتناع پيش مى آيد و نتيجه ملاك دوم و سوم در عناوين اشتقاقى هم يكى است و تفصيل مرحوم ميرزا(رحمه الله) بنابر مسلك و ملاك دوم نيز صحيح است.  فرق آن دو در يك مورد است و آن جائى است كه دو عنوان مبدئى باشند و جزء مشترك هم نداشته باشند ولى از ماهيات طوليه باشند مثل جنس و فصل ـ نه جنس و نوع چون كه جزء مشترك دارند ـ كه در اين صورت طبق مسلك مرحوم ميرزا(رحمه الله)امتناع ثابت است چون دو عنوان مبدئى هم عرض نبوده و طولى هستند و در يك معنون موجود هستند يعنى تركيبشان اتحادى است ولى طبق مسلك دوم دو عنوان متباين و غير مشترك هستند پس اجتماع امر و نهى بر آنها جائز است بعد ايشان مى فرمايد كه از اين جهت ملاك دوم براى جواز اوسع از ملاك سوم مى شود و هر جا كه ملاك سوم قائل به جواز است ـ چون كه دو عنوان مبدئى و غير اشتقاقى هستند و موجب تعدد معنون مى شود ـ ملاك دوم هم قائل به جواز است علاوه بر جائى كه دو عنوان مبدئى باشند وليكن به جهت طولى بودن و عموم من وجه نبودن معنون آنها متعدد نمى شود و آن جنس و فصل است كه طبق مسلك دوم در اينجا هم بايد قائل به جواز شويم زيرا كه دو عنوان با هم ديگر تباين مفهومى دارند ولى ملاك سوم در اينجا قائل به جواز نيست چون كه معنون واحد است بعد هم مى فرمايد وجدان هم مى گويد در اين موارد جواز اجتماع ثابت است و ملاك دوم درست است مثل امر به خط و نهى از انحنا آن كه فصل آن است ـ نه نهى از خط منحنى كه نوع است ـ يا امر به قرائت و نهى از جهر در قرائت ـ نه قرائت جهريه كه نوع است و با جنس جزء مشترك دارد ـ كه امر به قرائت و نهى از جهر در قرائت با امر به رسم خط و نهى از رسم انحناء اجتماع ضدين نيست و جايز است و اين را شاهد مى گيرند كه تعدد عنوان از براى جواز كافى است كه همان ملاك دوم است كه از اين جهت اوسع از ملاك سوم براى جواز است.  اما نسبت ميان دو ملاك دوم و سوم براى جواز با ملاك اول براى جواز يعنى بدلى بودن امر، عموم من وجه است ـ همانگونه كه قبلاً هم اشاره كرديم ـ زيرا كه ملاك اول شامل مسأله اولى يعنى تعلق نهى به حصه اى از همان عنوان مامور به نيز مى شود كه در ملاك دوم و سوم شامل آن نمى شوند و دو ملاك دوم و سوم ـ بر خلاف ملاك اول ـ شامل مورد اوامر شمولى و انحلالى به لحاظ متعلق كه به طبيعت ساريه تعلق گرفته باشند نيز مى شوند . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (460)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 460  ـ   دوشنبه  1393/2/15**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در نتيجه گيرى اى بود كه شهيد صدر(رحمه الله) در ذيل تفصيل مرحوم ميرزا(رحمه الله) بين مسلك دوم و سوم فرمودند كه اين دو مسلك با هم نزديكند و هر جا ملاك سوم ـ كه تعدد عنوان را لازم مى داند ـ مقتضى جواز است ملاك دوم هم قائل به جواز مى باشد و زمانى ملاك سوم قائل به جواز است كه عناوين مبدئى و يا به تعبير مرحوم ميرزا(رحمه الله)هم عرض باشند و اين جا ملاك سوم مقتضى جواز است چون معنون متعدد است و طبق ملاك دوم هم كه تعدد عنوان را كافى مى داند باز هم نتيجه جواز است و جائى كه طبق مسلك مرحوم ميرزا(رحمه الله)عناوين اشتقاقى باشند در آنجا طبق مسلك سوم تعدد معنون نداريم پس اجتماع ممتنع است و ايشان فرمودند كه طبق مسلك دوم هم با آن استثنا سوم كه ذيل مسلك دوم فرمودند اگر دو عنوان مفهوم مشترك داشتند اجتماع ضدين پيش مى آيد در اين جا هم بايد امتناعى شد زيرا كه عناوين اشتقاقى مفهوم مشترك دارند و آن مفهوم (ذات) است كه در عنوان اشتقاقى اخذ شده است پس طبق ملاك دوم هم با آن استثنا اين جا امتناعى مى شويم و نتيجه اين است كه تفصيلى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) ارائه مى دهد با استثنائى كه براى مسلك دوم زديم در واقع دو ملاك را مثل هم و يكسان نموديم و فقط يك فرق بين آنها وجود دارد كه مسلك دوم از جائى كه دو عنوان مبدئى هستند ولى طولى مى باشند و حد مشترك ـ يعنى جنس و فصل ـ هم نداشته باشند جايز مى داند زيرا كه از موارد تعدد عنوان متباين با هم بوده و اجتماع امر و نهى بر آنها جائز است ولى طبق مسلك سوم از آنجا كه نسبت دو عنوان طولى است تعدد معنون را ندارد و براى جواز كافى نيست چون معنون آنها يكى است و تنها در عناوين و ماهيات غير طولى تعدد مستلزم تعدد معنون است  و ايشان در اين جا هم مثال امر به خط و نهى از انكسار را مطرح كردند و فرمودند وجداناً جواز ثابت است كه دليل بر صحت ملاك دوم است و در حقيقت ايشان خواسته است مسلك مرحوم ميرزا(رحمه الله) را با مسلك دوم از حيث نتيجه يكى فرض كند ـ بجز در مثل جنس و فصل ـ كه ما در اين جا دو نكته را متذكر مى شويم .  **نكته اول:** ايشان بايد يك استثنا ديگرى را نيز مى زد و آن در صورتى كه دو عنوان اشتقاقى باشند وليكن امر صرف الوجودى و بدلى باشد نه انحلالى و شمولى مثل امر به صلات و نهى از غصب ـ كه مثال مورد بحث ايشان است ـ زيرا كه قبلاً عرض شد كه دو استثناء دوم و سوم در امر بدلى تمام نيست البته از باب تماميت ملاك اول است كه ايشان آن را در اينجا غير تام فرض كرده است وليكن از آنجايى كه آن ملاك براى عدم سريان امر به متعلق نهى نزد ما و نزد خود ايشان تمام شده است ـ كه در آينده خواهد آمد ـ اين استثناء در اينجا لازم است كه در نتيجه مثال مورد بحث يعنى صلات در مكان مغصوب طبق مسلك دوم هم داخل در موارد جواز است نه امتناع ولذا بايد گفت اگر عناوين اشتقاقى بود امتناعى مى شويم ـ اگر امر شمولى و انحلالى باشد ـ اما اگر صرف الوجودى بود قائل به امتناع نمى شويم حتى اگر مفهوم مشترك ميان دو عنوان اشتقاقى در كار باشد ولذا گفتيم اكرم عالما با يحرم اكرام الفاسق قابل جمع است بر خلاف اكرم كل عالم كه با آن فرق دارد جائى كه ماموربه بدلى بود و مى تواند غير فردى كه آورده را بياورد در اين جا امر از جامع بدلى به فرد محرم سرايت نمى كند و اجتماع ضدين پيش نمى آيد به بياناتى كه گذشت .  **نكته دوم:** اين كه اگر ما قائل به مسلك دوم شديم و استثنا سوم را هم قبول كرديم لازم است حد مشترك مفهومى ميان دو عنوان نباشد ولو در امر شمولى و امر به طبيعت ساريه.  ايشان اين دو مبنى را كه كنار هم گذاشت فرمود نتيجه همان مسلك سوم مى شود يعنى در جائى كه عناوين مبدئى و هم عرض باشد طبق هر دو مبنى جوازى مى شويم و اگر اشتقاقى باشد طبق هر دو مبنى امتناعى مى شويم.  ما اين مطلب را قبول نداريم يعنى استثنا سوم شامل عناوين اشتقاقى نمى شود و شامل عناوين مشترك واقعى مى شود يعنى جائى كه يك عنوان حقيقى تفصيلى مشترك باشد مثل قيام براى ورود عالم و قيام براى ورود فاسق و يا اكرام عالم و اكرام فاسق نه عنوان ذات و شى كه قائلند در مشتقات اخذ شده و عناوين ابهامى هستند يعنى بين  عناوين اشتقاقى مثل (عالم با فاسق) يا (حلو با أسود يا ابيض) يك مفهوم واقعى مشترك وجود ندارند و مثل اكرام فاسق و اكرام عادل نيستند تااجتماع ضدين به لحاظ مبادى امر و نهى در آن عنوان مشترك شكل بگيرد يعنى حب ضمنى انحلالى در آن حصه با مبغوض بودن آن حصه قابل اجتماع نمى باشد زيرا كه اگر عناوين اشتقاقى را بسيط منتزع از ذات بدانيم نه مركب از (ذات له المبدأ) كه روشن است مفهوم مشتركى ميان دو عنوان اشتقاقى نخواهد بود و اگر آنها را مركب بدانيم باز هم محذور اجتماع ضدين در يك عنوان پيش نمى آيد زيرا كه عنوان (ذات ، ما، شىء) عناوين اشارى ذهنى به معنون خارجى هستند كه حاكى از همان انطباق و تطبيق بر معنون و وجود خارجى است و وحدت مفهومى ايجاد نمى كند ولذا اگر عنوان شىء را بر دو عنوان مبدئى غير اشتقاقى كه معنون آنها واحد است يعنى جنس و فصل اضافه كنيم بازهم امتناع پيش نمى آيد مثلاً امر كند به شيىء كه خط است و نهى كند از شيىء كه منكسر است و اين وجدانى و روشن است و علت آن است كه مفهوم ذات و شىء غير از همان اشاريت به معنون خارجى نيست و انطباق بر آن، مفهومى را اضافه نمى كند و فرض اين است كه تعدد عنوان حتى با وحدت انطباق بر يك معنون خارجى مانع از سرايت و اجتماع ضدين است و وجدان هم شاهد است بر اين كه انسان مى تواند غذاى لذيد را دوست داشته باشد و از چيز سياه هم متنفر باشد و مكلف براى وى غذاى لذيد سياه بياورد; آن غذا به عنوان لذيذ محبوب او است و به عنوان شىء سياه، مبغوض وى و اجتماع ضدين لازم نمى آيد و مثل غذاى غير لذيذ نيست.  بله، بحث تزاحم در كار است ولى نكته امتناع و اجتماع ضدين در كار نيست حاصل اين كه اگر تعدد عنوان كافى باشد استثنا سوم و عدم اشتراك را در عناوين تفصيلى قبول مى كنيم نه در عناوين مبهم مثل (شى) و (ذات) و (ما) زيرا كه اين ها مفاهيم ذهنى محض هستند براى اشاره به خارج و موجب تعدد عنوان نمى شوند و فرض بر اين است كه وحدت معنون در انطباق بر خارج موجب سرايت و اجتماع ضدين نمى شود پس انسان مى تواند مثلاً از غذايى كه لذيذ است خوشش بيايد و از چيزى كه اسود است بدش بيايد و امتناعى ندارد هر چند در صورت شمولى و انحلالى بودن امر ـ چون كه ترتب ممكن نيست بنابر شرطيت قدرت در تكاليف ـ ميان اطلاق دو دليل تعارض خواهد شد كه ربطى به بحث اجتماع ندارد و محذور ديگرى است كه احكام خاص خودش را دارد حتى اگر معنون هم متعدد باشد .  بنابراين نبايستى طبق مسلك دوم براى جواز يعنى كفايت تعدد عنوان استثنا سوم آن را توسعه دهيم و شامل همه مفاهيم اشتقاقى كنيم تا با مسلك سوم بنابر تفصيل مرحوم ميرزا(رحمه الله) از حيث نتيجه يكى بشود بلكه طبق مسلك دوم از براى جواز تفصيل ميان عناوين مبدئى و اشتقاقى لازم نيست و در هر دو سنخ از عناوين اجتماع جايز است مگر جايى كه ميان دو عنوان، مفهوم و عنوان تفصيلى مشتركى وجود داشته باشد و امر هم شمولى و انحلالى باشد.  و لذا ما مى گوئيم اگر ملاك دوم را قبول كنيم اوسع است و عناوين اشتقاقى را هم شامل است مگر يك مفهوم تفصيلى مشتركى بين دو عنوان باشد كه اگر مشتقى به اين برگردد مثل بعضى مشتقات كه گفته مى شود مثلاً صارم به معناى سيفى است كه صارم و تيز است در اين صورت امر به آوردن هر سيفى و نهى از آوردن صارم به معناى نهى از آوردن سيف صارم است كه اگر امر شمولى و انحلالى باشد ممتنع است و مثل وجوب اكرام هر عالم و حرمت اكرام فاسق مى شود اما در مشتقاتى كه يا بسيط بوده و يا اگر مركب هم باشند عناوين مبهمه (ذات، شىء) در آنها اخذ شده است تعدد عنوان كافى است و مشمول استثناء سوم نمى باشد.    بنابراين تفصيل مرحوم ميرزا(رحمه الله)را طبق ملاك و مسلك دوم از براى جواز قبول نداريم خلافاً لاستاذنا الشهيد الصدر(رحمه الله) و وجدان ما هم در مثالهاى عناوين اشتقاقى با فرض تباين دو عنوان و نبودن مفهوم تفصيلى مشتركى ميان آنها همانند تعدد عناوين غير اشتقاقى يعنى مبدئى با فرض وحدت وجود و معنون است (مثل جنس و فصل) كه اگر در اينها قائل به جواز شديم در آنها هم بايد قائل به جواز شد همانگونه كه در مثال امر به غذاى لذيذ و نهى از شىء سياه و يا امر به شيىء كه قرائت و يا خط است و نهى از شيىء كه انكسار و يا جهر است گذشت. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (461)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 461  ـ   سه شنبه  1393/2/16**  بسم الله الرحمن الرحيم  در بحث هاى گذشته، آن تفصيل مرحوم ميرزا(رحمه الله) در بين عناوين اشتقاقى و مبدئى مشخص شد كه ميان دو عنوان مبدئى اگر عموم من وجه باشد يعنى هم عرض باشند اجتماع جائز است حال نسبت به اصل اين تفصيل ـ بعد از بحث از نكات شهيد صدر(رحمه الله) و نتيجه گيرى ايشان ـ ايرادى وارد شده كه خود مرحوم ميرزا(رحمه الله) هم درصدد جواب آن برآمده است .  حاصل اين تفصيل اين بود كه اگر عناوين، اشتقاقى بود اجتماع امر و نهى ممتنع است و اگر مبدئى بود اجتماع جايز است زيرا كه تعدد عنوان مبدئى باعث تعدد معنون مى شود مصاديق شق دوم اين تفصيل ـ كه آن شق جوازش است در افعال مكلفين كه مورد بحث اجتماع امر و نهى است ـ همه اعراض هستند نه جواهر زيرا كه خود مكلف جوهر است ولى افعال مكلفين عوارض و مقولات عرضى هستند مثلاً كيف مسموع قرائت است و كيف نفسانى قصد قربت و برخى مقوله وضع هستند و هكذا عوارض هم، يا بسيط هستند كه خود مرحوم ميرزا(رحمه الله)قائل به بساطت آنهاست و جنس و فصل ندارند يا اگر هم داشته باشند، ايشان جنس و فصل را هم به مشتقات ملحق كرده اند زيرا كه اجزاء طولى مى باشند و نسبتشان عموم من وجه نبوده و عوارض مقولى هم بر جواهر عارض مى شوند نه بر اعراض، البته ممكن است عوارض اضافى و انتزاعى بر عرض مقولى عارض شود مانند تقدم كيف نفسانى ـ قصد قربت ـ بر كيف مسموع قرائت در نماز ولى قبلا گفتيم اعراض اضافى باز خود حيثيت عرضيش مبدئى است و غير از معروضش مى باشد و تقدم غير از متقدم است كه بر معروض صادق است و مشتق است و داخل در شق اول مى شود بنابراين دو عنوان مبدئى در شق دوم از تفصيل  عبارتنداز خود عوارضى كه افعال مكلفين هستند و اين عوارض هم از نظر وجود دو تا هستند و دو معنون مى باشند و بر هم صادق هم نيستند و تعددشان كه در اين تفصيل به آن اشاره شده به نحوى است كه بر يكديگر صدق هم نمى كنند و نمى شود گفت قرائت ـ كه كيف مسموع است ـ بر قصد قربت ـ كه كيف نفسانى است ـ صدق مى كند مثلا نمى گويند كه قرائت، نيت است و نيت، قرائت است و حمل شائع بر هم ندارند وعدم انطباقشان روشن است و اين ها مثل نظر به اجنبيه و صلات هستند كه كسى توهم اينكه از موارد اجتماع باشد، ندارد چون نظر يك فعل است و افعال صلات افعال فعل ديگرى است و بر هم صدق نمى كنند مثل اين كه كسى غذا بخورد و با سنگ كسى را بكشد كه اين دو فعل است و خارج از بحث اجتماع امر و نهى است كه دو عنوان در مجمع بر يكديگر صدق مى كنند.  بنابر اين آنچه را كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) به عنوان تفصيل ذكر كرده است تفصيل در موضوع بحث اجتماع امر و نهى نيست موضوع و محل نزاع در بحث اجتماع دو عنوانى است كه در مجمع بر هم حمل مى شوند و آنچه را كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) به عنوان تفصيل ذكر مى كنند آن شقّى كه اتحادى است ـ يعنى عناوين اشتقاقى ـ همه از موارد صحت حمل شايع دو عنوان در مجمع است و آن شقى كه جوازى است ـ يعنى عناوين مبدئى ـ كلاً از مجمع خارج است چون هيچ عرضى بر عرض ديگر قابل حمل نيست.  پس اين تفصيل، تفصيل بين مورد اجتماع و خارج از مورد اجتماع است و ايشان بايد مثل صاحب كفايه(رحمه الله) در موارد صدق دو عنوان بر مجمع قائل به امتناع مطلق مى شد و مى فرمود هر جا دو عنوان در مجمع بر هم حمل شوند امتناع ثابت است زيرا كه خارج از عناوين مبدئى است طبق تحليلى كه ارائه داده است و بالاخره مختار صاحب كفايه(رحمه الله)ثابت مى شود كه جائى كه در مجمع دو عنوان بر هم صدق مى كنند هميشه بايد امتناعى شد و بايد مجمع به گونه اى باشد كه بگوئيم اين صلات غصب است و اين غصب صلات است و اين در عناوين مبدئى مقولى معقول نيست از تعبير ايشان اينگونه استفاده مى شود كه متوجه اين اشكال بوده اند و تعبيرات مختلفى در مقام جواب دارند كه مى توان آنها را به سه نحو تقريب كرده و به جواب بر گردانيد .  **جواب اول:** يك جواب كه ظاهر برخى از عبارتشان است اين است كه درست است كه اين دو عنوان مبدئى و مقولى هركدام ماهيت خاص خودش را دارد و جداى از ديگرى است و اگر به ماهيت نگاه كنيم جداى از هم هستند ولى در عالم تحقق و عينيت در خارج، مشخصات همديگر هستند و هر كدام مشخص فرد موجود از ماهيت ديگرى در خارج مى شود يعنى اين صلات غصبى و اين غصب صلاتى است زيرا كه صلات بايد در خارج در يكى از امكنه واقع شود و لذا مى گوئيم اين صلات مشخصه اش غصب بودن است  و وقتى دو مقوله مشخص خارجى همديگر باشند اين مصحح حمل آنها بر يكديگر در مجمع مى شود.  اين تعبير تمام نيست زيرا كه **اولا:** مشخص ماهيت اعراض آنها نيستند و ماهيات نمى توانند مشخص ماهيات ديگر باشند همانگونه كه در بحثهاى قبل گذشت و تشخص ماهيت به واقع وجود آن است نه به عوارض و يا لوازم يا مقارنات آن.  **ثانياً:** اگر عوارض مشخص هم باشند اين نكته سبب نمى شود كه معروض و عرض يكى شود و بر هم حمل شوند و عنوانى كه براى عرض است بر معروض حمل شود بلكه در حقيقت نسبت به هر كدام از اين اعراض يك فرد از مقوله خودش ايجاد مى شود كه عنوان آن عرض بر آن صدق مى كند  نه بر فردى كه از مقوله ديگر ايجاد شده است يعنى عرض اضافى تقدم، بر كيف نفسانى كه نيت است عارض مى شود وليكن عرض اضافى تقدم، بر نيت صادق نيست بلكه متقدم كه مشتق است و ذات متصف به تقدم است بر نيت صادق مى شود كه مشتق است و خارج از عنوان مبدئى است ولذا نمى توانيم بگوئيم نيت تقدم است و يا قرائت تأخر است چون بحث از عناوين مبدئى است نه اشتقاقى و متقدم عنوان اشتقاقى است و فرضا هم اين عوارض عارض بر همديگر و مشخص هم ديگر باشند مشخص بودن به اين معنى نيست كه يك فرد از ماهيت موجود مى شود بلكه دو فرد موجود است كه اگر عناوين مبدئى را نگاه كنيم يكى كيف نفسانى است و ديگرى عرض اضافى تقدم است و هيچ كدام بر هم ديگر حمل نمى شود ولو مشخص هم باشند و تشخص سبب مى شود كه هر كدام بر فردى كه در خارج مشخص شده صدق كند ولى بر ديگرى صادق نيست.  **جواب دوم:** اين است كه درست است كه اعراض ـ كه افعال مكلفين هستند ـ بر هم حمل نمى شوند ولى چون كه مكلف اين ها را با هم ايجاد مى كند و بايك ايجاد هر دو مقوله را ايجاد كرده است به اين لحاظ بر يكديگر در مجمع صدق مى كنند زيرا كه در عناوين توليدى قائلند كه اسم مسبب بر سبب هم صدق مى كند پس عرفا اين جا به لحاظ وحدت سبب كه ايجاد است هر دو عنوان مبدئى بر آن صادق است .  پاسخ اين تقريب هم روشن است زيرا كه **اولاً**: ايجاد، همان وجود است و با تعدد وجود، ايجاد هم متعدد است و همانطور كه ايجاد صلات غير از ايجاد نظر به اجنبيه است در ساير اعراض مقولى و مبدئى متعدد هم همين گونه است و **ثانياً:** اگر فرض كنيم كه سبب تحقق دو مقوله مبدئى يك فعل باشد اين جا اطلاق اسم مسبب بر سبب مسامحه عرفى و مجاز است و حقيقى نيست يعنى اگر ماموربه، آن مقوله هاى مبدئى باشند صحت عمل در مجمع نيست علاوه بر اين كه اگر در سبب به وجوب غيرى قائل شديد به لحاظ سبب واحد امتناع لازم مى آيد زيرا كه بعداً خواهيم گفت كه در امتناع، فرقى نمى كند كه اوامر و نواهى نفسى باشند يا غيرى.  **جواب سوم:**  به احتمال قوى اين جواب مد نظر ايشان بوده و بيان آن اينگونه است كه گفته اند مقصود از صدق و اجتماع امر و نهى در مجمع صدق عرفى است نه حمل دقّى يعنى ما دو نوع اجتماع دو عنوان در مجمع داريم يكى اجتماع دقّى كه معنون آن دو واحد باشد يعنى تركيب اتحادى باشد و يكى هم اجتماع و حمل عرفى و كانّ عرف مسامحةً مى گويد اين، هم نماز است و هم غصب زيرا كه آن دقت ها را ندارد لهذا موضوع و محل بحث در مسأله اجتماع مواردى است كه عرفاً هر دو عنوان در آن صادق باشد و اين معنا از صدق در مجمع  هم در عناوين اشتقاقى در مجمع ثابت است ـ كه تركيب آنها اتحادى است ـ و هم در عناوين مبدئى، زيرا كه عرفا در بسيارى از آنها اين مسامحه جارى است ولهذا مى شود تفصيل داد و ديد كه آيا بالدقه اين عناوين مبدئى يا اشتقاقى، تا اگر اشتقاقى باشد امتناع ثابت گردد و اگر عناوين مبدئى باشد با دقت معلوم مى شود حمل درست نيست و آن اجتماع مسامحه عرفى و بدون دقت بوده است كه ميزان نيز در جواز و امتناع دقت و واقع وحدت و تعدد معنون است.  پس تفصيل به اين بر مى گردد كه مقسم ما أعم است و بعد كه اين بحث ها را مطرح كرديم با اين ابزارى كه به ما دادند دقت مى كنيم و مى بينيم هر جا كه عناوين مبدئى است اجتماع جايز است و تعارضى نيست و هر جا كه اشتقاقى باشد از باب تعارض و امتناع است و اين تفصيل جا دارد و تفصيل بين محل بحث و خارج از محل بحث نيست بلكه مى گوئيم هر جائى كه هر دو عنوان در مجمع به نظر عرف بر هم ديگر صدق مى كنند بايد تفصيل داد كه اگر يكى از آنها اشتقاقى است امتناع ثابت است و اگر هر دو مبدئى هستند جواز اجتماع ثابت است ولهذا گفته شده است كه طبق مسلك سوم بحث صغروى است يعنى در حقيقت بحث از تحقق اجتماع در يك معنون يا در دو معنون است .  اين بيان هم قابل قبول نيست زيرا كه عرفا هم در موارد تعدد مبدئى حمل عناوين بر يكديگر صحيح نيست و كدام عرف است كه عرض را بر عرض ديگر حمل مى كند و مى گويد شيرينى سفيدى است يا عرض يا معروضش يكى است و زيد عدالت است و اين مواردى كه مى بينيم دو عنوان بر يكديگر حمل مى شوند مثل غصب و صلات به جهت اين است كه يكى از آن دو اشتقاقى است و الا عرف هم آنها را بر هم حمل نمى كند.  علاوه بر اين كه طبق اين روش از بحث، ديگر مسأله اجتماع امر و نهى بحث مهمى نخواهد بود و در حقيقت برگشت به رفع يك اشتباه و تسامح عرفى خواهد كرد و به همين جهت بود كه قبلاً عرض شد آنچه كه در مبحث اجتماع امر و نهى مهم است همان بحث كبروى است يعنى بحث از دو مسلك اول و دوم و شايد مقصود مرحوم آخوند(رحمه الله)هم ـ كه بحث كبروى را مفروغ العدم دانست و سپس مطلقا قائل شد به امتناع در مجمع ـ اين است كه اگر ملاك كبروى اول و دوم را قبول نكيم هر جا حمل شائع صناعى در مجمع صادق باشد بايد تركيبش اتحادى باشد ـ يا به جهت اشتقاقى بودن و يا طولى بودن ـ و الا آن دو عنوان قابل حمل بر همديگر نيستند حتى عندالعرف و غلط است و اگر عرف هم مسامحه كند از باب مجاز است مانند (زيد عدل) كه خارج از بحث است .    پس حاصل اشكال ما بر مرحوم ميرزا(رحمه الله)اين است كه اين تفصيل ايشان تفصيل بين آنچه كه خارج از بحث اجتماع امر و نهى است و آنچه كه داخل بحث است، مى باشد زيرا كه طبق اين تفصيل دو عنوان مبدئى هيچگاه در مجمع بر هم ديگر حمل نمى شوند بلكه از هم سلب مى شوند و مانند مثالهاى صلات و نظر به اجنبيه و يا غذا خوردن و سنگ پراندن است كه هيچ كس آنها را داخل در مبحث اجتماع امر و نهى نمى داند . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (462)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 462  ـ   شنبه  1393/2/20**  بسم الله الرحمن الرحيم  در ذيل بحث از مسلك و ملاك سوم براى جواز اجتماع كه با تعدد معنون جايز مى شود چند مثال ، تطبيق و فرع فقهى ذكر مى شود كه در ادامه به دو مثال آن اشاره مى كنيم 1) يكى نماز در لباس مغصوب است و 2) نماز در مكان مغصوب البته تطبيقات و فروعات مسئله اجتماع امر و نهى در فقه كم نيست و منحصر به اين دو مثال نيست در صوم مضر در حدّ حرمت و در وضو و طهارات و در اكثر عبادات اين مسأله تصوير فقهى دارد ولذا كسانى كه مبنايشان در اين مساله اصولى، امتناعى است در فقه هم فتوايشان با قائلين به جواز فرق خواهد كرد.  در مثال نماز در مكان يا لباس مغصوب فقهاى گذشته نيز مثل ابن ادريس(رحمه الله) و محقق(رحمه الله) و علامه(رحمه الله) كه قائل به بطلان شده اند معمولاً به همين عدم امكان اجتماع و يا به اين كه نهى در عبادات موجب فساد است، تمسك كرده اند و اين نكته اصولى از سابق هم مطرح بوده است .  **1 ـ نماز در لباس مغصوب**  بايد اين نكته را مورد توجه قرار داد كه اين لباس مغصوب، يا ساتر است يعنى مقدار واجب را در نماز ستر مى كند ـ البته براى مرد ستر عورت و براى زن ستر تمام بدن به استثناء وجه و دست و كف پا لازم است ـ و يا لباس مغصوب ساتر نيست بلكه مقدار اضافى بدن را در بر گرفته است و هر دو صورت مورد بحث واقع شده است و نسبت به اين فرع ـ يعنى امتناع و بطلان نماز در لباس مغصوب ـ دو تقريب ذكر شده است كه يك تقريب مخصوص به لباس غصبى ساتر است و تقريب ديگر در مطلق لباس جارى است.  **تقريب اول:** اما تقريب اول براى اثبات بطلان; گفته شده است از آنجا كه در نماز به ستر، امر شده است و ستر ماموربه واقع شده است پس جزئى از اجزاء نماز است و اگر ماموربه باشد خود اين ستر و پوشاندن هم تصرف در آن لباس غصب است كه منهى عنه مى باشد و اين اجتماع امر و نهى در يك فعل و يك مقوله و يك معنون خارجى است كه ممتنع است يعنى پوشاندنى كه انجام مى گيرد هم ماموربه است و هم منهى عنه، چون خود پوشاندن تصرف در غصب است و اين مقوله واحدى است كه هم حرام مى شود و هم واجب و از موارد وحدت معنون است كه موجب امتناع ، تعارض و سقوط امر و در نتيجه بطلان نماز است .  البته اين مطلب فوق در صورتى است كه لباس ساتر باشد اما جائى كه لباس ساتر نباشد ديگر آن لبس ماموربه نيست و فقط منهى عنه است و مثل نظر به اجنبيه در نماز است برخى اين تقريب را قبول كرده اند و از أمر به تستر عورت در نماز جزئيت را فهميده اند ليكن شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد اين مثل **(فاغسلوا وجوهكم)** و امر به طهور است كه قيد است و جزء نماز نيست و تقيد به آن ماموربه و جزء است اما  خود ستر ماموربه ضمنى نيست و لذا قصد قربت هم در آن لازم نيست و روايت **(يجب ستر العورة عليه)** با قيديت هم سازگار است و وقتى كه از آن جزئيت استفاده نشد اگر اجماع يا روايتى بر بطلان نماز با ساتر مغصوب در كار باشد آن دليل است ولى اگر موجود نباشد ـ كه نيست ـ طبق قاعده امتناع اجتماع نمى شود قائل به بطلان شد حتى در جائى كه ساتر است.  البته كسانى هم كه ستر را جزء واجبات نماز مى دانند باز هم در مورد جهل به غصبيت قائل به صحت شده اند ـ به خلاف نماز در مكان مغصوب كه بعد خواهيم گفت ـ و علتش اين است كه اگر جاهل غير مقصر باشد مشمول قاعده لا تعاد مى شود و صحت واقعى را ثابت مى كند به خلاف نماز در مكان غصبى كه بحث سجده است و يكى از خمسه در حديث لاتعاد سجود است و لذا در لباس غصبى در صورت جهل، از باب قاعده لا تعاد قائل به صحت شده اند.  **تقريب دوم:** اين است كه هر چند پوشاندن با لباس مغصوب جزء ماموربه در نماز نيست و از اعراض ديگرى است كه قائم به خود مصلى است و از اين جهت امتناع و اشكالى نيست ولى از اين باب كه حركات نمازى مثل قيام ، قعود ، ركوع و سجود موجب تحريك و قلب و تقليب آن لباس غصبى مى شود و لباس تا شده و كج و معوج مى شود و اين موارد نيز تصرف در مال غير است پس حرام مى شود و در نتيجه سببش هم كه افعال نماز است، حرام غيرى مى شود مثلاً خم و راست شدن و ركوع و سجود و تشهد كردن موجب چين افتادن در لباس و سبب آن است و وقتى اجزاء نماز سبب حرام شد باز هم در اين جا امر نفسى با نهى غيرى جمع مى شود از اين باب كه سبب حرام نيز حرام غيرى است كه اين هم امتناع دارد اين بيان هم قابل دفع است به اين كه علت تامه حرام، حرام است و در مانحن فيه ركوع و سجود و تشهد علت تامه حرام نيست بلكه جزء العلة است و جزء ديگر آن ابقاى لباس و نكندن در حال ركوع و سجود است پس وقتى علت تامه حرام باشد نه جزء العلة و بغض ضمنى هم يا نداريم و يا اگر داريم با أمر به جزء منافات نداشته باشد، امتناعى در كار نخواهد بود و در حقيقت داخل در مساله اى مى شود كه قبلا گفتيم كه اگر مجموع دو شيىء حرام شد و يك جزئش واجب شد اشكالى ندارد علاوه بر اين كه اين تقريب موقوف بر قول به حرمت غيرى مى باشد كه اگر اصل آن را انكار كرديم بازهم امتناع ندارد پس اين بيان هم تام نيست.  **تقريب سوم:** در اينجا مى توان تقريب سومى را بيان كرد به اين نحو كه كسى ادعا كند كه عرف همين اسباب و حركت ها را تصرف در لباس مغصوب مى داند يعنى درست است كه بالدقه آن چه كه نماز است جزء العله در تا شدن و ايجاد چين و چروك در لباس است كه در نماز انجام مى گيرد ولى كسى ادعا كند كه عرف عنوان غصب و امثال آن را بر اسباب هم اطلاق مى كند و بر جزء سبب هم صادق است كه غصب يا تصرف در مغصوب است كه حرام نفسى است و عرفاً مطلق تصرفى كه يا خودش بالدقة تصرف در مال غير است و يا سبب آن است غصب محسوب مى شود اگر كسى اين توسعه را قائل شد، ركوع ، سجود ، تشهد و قيامى كه ماموربه است، منهى عنه قرار مى گيرد و وحدت معنون حاصل شده و ممتنع مى شود زيرا كه طبق مسلك سوم در جائى كه معنون يكى باشد ولو دو عنوان باشد امتناع ثابت است البته بايد ديد در روايات مراد از حرمت غصب چه عنوانى است.  **نقد تقريب سوم:** اگر اين توسعه قبول هم شود در جائى است كه سبب توليدى باشد يعنى ميان سبب و مسبب جزء ديگر اختيارى نباشد و حصول سبب قهرى باشد كه از آن به اسباب توليدى تعبير مى كنند كه ديگر اراده مكلف در آن دخلى نداشته باشد و در اين جا اجزاء نماز مانند ركوع و سجود و سبب توليدى نمى باشد و هنوز فعل اختيارى نكندن لباس براى او هست و لذا در اين جاها شايد كسى توسعه را قبول نكند پس هم بايد لسان روايات را ديد و هم بايد ديد كه آن عنوان بر افعال نماز صادق است يا خير .  **2 ـ نماز در مكان غصبى**  فرع ديگر نماز در مكان غصبى است كه گفته اند نماز از مجموعه اى از اجزا تشكيل شده است كه برخى از آنها هيچ ربطى به غصب ندارد مثل نيت و قرائت زيرا كه تصرف در ملك غير نيست و كيف نفسانى يا مسموع است بله رفتن در آنجا تصرف است كه مقوله أين است ولى مقوله أين لازمه نماز است و جزء افعال نماز نيست و لذا يك يك اجزاء نماز را بررسى كرده اند و گفته اند كه اگر كسى بگويد مثلا قرائت تصرف در فضاى مكان غصبى بوده و ايجاد تموج است و فضا هم ملك غير است پس غصبى است، گفته مى شود كه **اولاً:** عرفا اين تصرف در غصب نيست و **ثانياً:** اين تموج در هوا است كه هوا ملك غير نيست و فضائى كه مى گويند تابع است به معناى هوا نيست بلكه منظور اشغال جا است مثلاً طبقه دوم آن مكان است  و **ثالثاً:** تموج قرائت نيست بلكه قرائت مسبب از تموج هوا است و حرمت علت و يا ملازم به معلول يا ملازم سرايت نمى كند بنابراين قرائت هم با غصب متحد نيست و ركوع هم عارض بر مكلف است نه برمكان و هوى الى الركوع را هم گفته اند حركت كردن در زمين يا فضاى ملك غير است و اين تصرف در ملك غير است ولى گفته اند اگر اين حرام هم باشد علت ركوع است و جزء ركوع نيست و علت غير از معلول است و امتناع در كار نيست.    در سجود هم گفته اند كه اگر به معناى خم شدن تا حدّ تماس جبهه با زمين باشد باز هم اتحاد نيست چون كه مقوله وضع و عارض بر مكلف است و تصرف در زمين مغصوب نيست اما اگر گفته شد اضافه بر وضع تماس با زمين حالت تكيه كردن و انداختن ثقل بر زمين هم در سجود اخذ شده است ولذا گفته شده اگر مسجد جبهه اش سفت نباشد به نحوى كه القاى ثقل بر آن نشود مجزى نيست اگر اين را گفتيم در اين صورت اتحاد شكل گرفته زيرا كه وضع ثقل بر مكان غصبى قطعاً تصرف در آن است پس نماز باطل مى شود و در اينجا در صورت جهل لا تعاد هم نافع نيست چون يكى از مستثنيات لا تعاد سجود است و سجود در اين جا باطل شده است كه اعاده دارد و لذا صاحب اين قول كه وضع جبهه را شرط مى داند طبق مسلك سوم قائل به بطلان مى شود حتى در جاهل و فرقى هم بين جاهل و عالم نمى دهد اما كسى اگر تعدد عنوان را كافى دانست و عنوان غصب را هم مشير به عناوين واقعى ندانست و يا ملاك اول را قبول داشت كه اگر امر به نحو صرف الوجود باشد براى جواز اجتماع كافى است در اين صورت نماز در فرض جهل به حرمت كه قصد قربت متمشى مى شود صحيح خواهد بود و در اوامر غير عبادى مطلقا صحيح خواهد بود ضمنا معلوم شد كه چرا برخى از آقايان در نماز در لباس غصبى بين جهل و علم تفصيل مى دهند اما در نماز در مكان غصبى اين تفصيل را نمى دهند كه علتش جريان قاعده لاتعاد نسبت به ساتر در فرض جهل است و عدم جريان آن در مكان مغصوب نسبت به سجود است چون كه يكى از اركان خمسه است كه خود قاعده هم مى گويد نسبت به اخلال در آن اعاده ثابت است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (463)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 463  ـ   يكشنبه  1393/2/21**  بسم الله الرحمن الرحيم  لازم است در اصل مساله اجتماع امر و نهى و قبل از ورود به بحث تنبيهات آن يك نتيجه گيرى با يك نگاه ديگرى صورت گيرد; سه ملاك براى جواز اجتماع گذشت يكى اين بود كه هر جا امر به طبيعت به نحو صرف الوجودى بود خود صرف الوجودى بودن امر - حتى اگر اختلاف امر و نهى به نحو اطلاق و تقييد در يك عنوان باشد فضلاً از جائى كه دو عنوان با هم مفهوماً متباين هستند ـ مانع از سريان أمر به فرد محرم مى شود.  ملاك ديگر هم تباين دو متعلق مفهوما بود يعنى متعلق امر و نهى اگر دو مفهوم متباين با هم باشد اين تباين در عالم مفهوم سبب مى شود كه اجتماع امر و نهى در يك معروض لازم نيايد تا محال باشد.  ملاك سوم هم تعدد معنون دو عنوان در خارج بود، به اين معنا كه تركيبشان در مجمع انضمامى باشد نه اتحادى كه اين اضيق الملاكات بود.  بياناتى در هر يك از اين ملاكات گذشت و جواز اجتماع امر و نهى با هر يك از اين سه ملاكى كه بيان شد ثابت مى شود كه بحث در دو ملاك اول و دوم كبروى بود و در ملاك سوم صغروى و اگر كسى دو ملاك اول و دوم را قبول نكرد بايد در حدود ملاك سوم قائل به جواز شود كه طبق اين ملاك بحث صغروى مى شود لكن بحث در ملاك اول ودوم كبروى است.  حال آن نتيجه گيرى كه درصدديم قبل از ورود به بحث تنبيهات، وارد آن شويم اين است كه آثار ملاكات از نظر تزاحم و تعارض در دو مساله اولى و ثانيه ـ كه ذكر شد ـ با هم ديگر فرق مى كند يعنى اگر هر كدام از اين سه ملاك براى جواز تمام شود ديگر تعارض به جهت امتناع در كار نيست، و نفس تكليف محال نمى شود و از اين جهت تعارض رفع مى شود ولى آيا اين نكته باعث مى شود كه عمل در مجمع صحيح شود و تعارض از جهات ديگر از قبيل تكليف مالايطاق و محال ـ  نه تكليف محال ـ رفع شود و يا اينكه لازم است تفصيل داد حتى بنابر جواز؟ همچنان كه برخى موارد استثنا شد مثلاً گفته شد كه بنابر ملاك اول و دوم اگر أمر عبادى باشد و جواز اجتماع نيز باشد نسبت به كسى كه به حرمت عالم است، قصد قربت متمشى نمى شود ولذا آن عبادت صحيح نخواهد بود مگر اين كه معنون متعدد باشد و آيا فقط همين استثنا است يا در جائى كه براى واجب مندوحه نيست بازهم تعارض شكل مى گيرد و عمل در مجمع صحيح نمى باشد يا اين كه از باب تزاحم است و عمل در مجمع صحيح است لهذا لازم است يك جمع بندى جامعى در هر دو مساله اولى و ثانية صورت گيرد .  ابتداء در مساله اولى ـ كه امر به جامع به نحو صرف الوجود باشد و نهى از فرد مثل (صل) و (لا تصل فى الحمام) است ـ بحث مى كنيم (بعد از اين كه مفروغ عنه است أمر به جامع به نحو مطلق الوجود با نهى از فرد آن، ممتنع است زيرا مستلزم سريان أمر به هر حصه از آن جامع مستقلاً از حصص ديگر است يعنى هر حصه بما هى حصه متعلق أمر مى شود كه با حرمت آن حصه منافات دارد و اجتماع ضدين بر يك معروض است) البته مثال ذكر شده عبادى است و ممكن است أمر عبادى هم نباشد مانند (اقرء سورة كل يوم) و (لا تقرء القرآن فى الحمام) پس جايى كه متعلق امر جامع به نحو صرف الوجود باشد و متعلق نهى مصداق و مقيد و حصه اى از آن، مورد مساله اولى است كه بايد ديد با وجود مندوحه چگونه است و اگر مندوحه نباشد چگونه است همچنين به اين ملاك اول در مساله اولى، موردى كه امر به طبيعت به نحو صرف وجود تعلق بگيرد و نهى به قيد و يا تقيد بخورد  ملحق مى گردد كه قبلاً گفتيم اين، على جميع المبانى جائز است و مثل ملاك سوم است زيرا كه قيد و تقييد غير از ذات مقيد است مثلا بگويد (صل) و (لا تجعل صلاتك فى الحمام) و اين مثل موارد تعدد معنون بوده و خارج از اجتماع است و مثل اين است كه بگويد نماز بخوان و به اجنبيه نگاه نكن با اين فرق كه قيد و تقيد با مقيد متلازمين هستند پس در اين جا هم اگر به جامع نماز امر مى كند و از تقيد آن و يا قيد آن ـ كه مقوله أين و وقوع در حمام باشد ـ نهى نمايد اشكالى ندارد و به ملاك سوم يعنى تعدد معنون در مسأله اولى ملحق مى شود.  حال اين دو فرض را بررسى مى كنيم در مساله اولى كه اگر مندوحه بود يعنى مكلف مى توانست جامع را در فرد ديگرى انجام دهد روشن است كه نه تعارض است چون اجتماع بر يك معروض نيست پس امتناع ثبوتى و تكليف محال نيست و نه تزاحم، چون مكلف بر امتثال هر دو قادر هست به دليل وجود مندوحه و مى تواند ذات مقيد را بياورد و قيد را نياورد پس تكليف به مالايطاق و غير مقدور يعنى تكليف به محال هم نيست.  ليكن ميان دو فرض فرقى هست و فرقش اين است كه طبق ملاك اول اگر ماموربه عبادى بوده و مكلف هم به حرمت عالم باشد در اين صورت با انجام مقيد ـ صلاة در حمام ـ قصد قربت از وى متمشى نمى شود زيرا كه اين فعل واحد خارجى معصيت است و نمى تواند آن را به مولى اضافه كند و در عبادت حسن لازم است تا بتوانيم آن را به مولا اضافه كنيم و لذا فعلى كه ولو به عنوان ديگرى حرام است و مكلف هم مى داند معصيت و قبيح است نمى شود حسن باشد گرچه عنوان محبوبى هم بر آن منطبق باشد ولى اگر جاهل به حرمت بود قصد قربت همه از او متمشى مى شود ولى جائى كه امر به جامع است و نهى از قيد يا تقيد، در آنجا اگر أمر عبادى هم باشد در مجمع شكل مى گيرد و مشكلى نيست چون آنجا دو فعلند كه انجام مى گيرد و هر دو اختيارى مكلف است كه يكى تحقيق قيد است و ديگرى تحقيق ذات مقيد و مكلف قصد داشته كه اصل جامع را براى خدا انجام دهد و آن را آورده است هر چند در خارج با فعل حرام كه قيد است انجام داده باشد.  بنابراين در جائى كه مندوحه است حكم روشن است كه نه تزاحم است و نه تعارض و تنها در فرض تعلق نهى به مقيد نه به تقيد اگر امر عبادى باشد و مكلف عالم به نهى باشد، بر تحقيق مامور به در مجمع قادر نمى باشد چون كه با نهى از مقيد، ديگر قصد قربت از وى متمشى نمى گردد و لذا اگر انجام داد باطل است از اين باب كه قصد قربت نكرده است و تمام مركب مامور به را انجام نداده است و لذا اگر قصد قربت از او متمشى مثل مكلف جاهل عملش هم صحيح است .  اما اگر مكلف مندوحه نداشت و مثلاً در غير از حمام نمى تواند نماز بخواند در اين صورت مكلفى كه مندوحه ندارد آيا بين امر و نهى نسبت به او تعارض شكل مى گيرد و يا تزاحم است يعنى اجتماع امر و نهى لازم نمى آيد يعنى امر به جامع و نهى از فرد يا نهى از تقيد و قيد به فرد سرايت نمى كند پس از اين جهت تنافى و تعارضى در كار نيست  ولى گفتيم اين مطلب براى نفى تعارض كافى نيست زيرا برخى از اوقات دو تكليف با هم تعارض بالذات ندارند و امتناع ثبوتى و تكليف محال نيستند ولى از باب تكليف بمالا يطاق بودن با هم متنافى مى شوند مثل امر به ضدينى كه ثالث ندارند كه بين آن ها از باب تكليف به محال ـ نه تكليف محال ـ تعارض است .  حال در اين جا در جائى كه مندوحه نيست چگونه است چه نهى به مقيد خورده باشد چه به قيد؟ كه ممكن است گفته شود اگر چه در هر دو فرض تكليف ها محال نمى باشند ولى تكليف بمالايطاق هست چون امر به جامع و صرف وجود صلات خورده و براى كسى كه مندوحه ندارد و غير از اين فرد محرم بر فرد ديگرى قادر نيست امتثال امر و نهى هر دو ممكن نيست و عصيان هر دو نيز ممكن نمى باشد و مثل ضدينى است كه لا ثالث لهما مى باشد چون اگر بخواهد اين فرد را انجام دهد نهى عصيان شده است و اگر ترك كند تا نهى را امتثال كرده باشد امر به جامع عصيان شده است پس هم امتثال هر دو ممكن نيست و هم عصيان هر دو، چون يا انجام مى دهد و يا انجام نمى دهد و ارتفاع نقيضين مثل اجتماعشان محال است و يكى از آنها ضرورى است كه اگر انجام دهد امر را امتثال كرده و نهى را عصيان نموده است و اگر انجام ندهد نهى را امتثال نموده و امر را عصيان كرده است پس از مصاديق ضدين لا ثالث لهما است و معناى آن اين است كه اطلاق امر با نهى از مقيد يا تقيد و قيد با هم متعارض مى شوند از باب تكليف به محال چون اطلاق امر نه مى تواند مطلق باشد و نه مشروط به نحو ترتب زيرا كه عرض كرديم ترتب در ضدينى است كه ثالث داشته باشند و ارتفاعشان ممكن باشد و الا تحصيل حاصل است و به عبارت ديگر امر به جامع مشروط به عصيان نهى و يا نهى مشروط به عصيان أمر هم معنى ندارد و ممكن نمى شود چون عصيان هر يك يعنى انجام و تحقق ديگرى كه امر به آن در اين فرض تحصيل حاصل و غير معقول است و مثل أمر مشروط به ضدين لا ثالث لهما است كه بگويد اگر سكون را انجام ندادى حركت كن و اگر حركت نكردى ساكن باش كه تحصيل حاصل و لغو است و اين تنافى منجر به تعارض مى شود و موجب تساقط دو اطلاق مى شود و از باب تزاحم ـ كه على القاعده بوده و خارج از تعارض است ـ نخواهد بود زيرا كه تزاحم على القاعده جائى است كه امر ترتبى ممكن باشد و الا در ضدينى كه ثالث ندارند همه قائلند كه اطلاق امر به آنها از باب تعارض است و با تعارض و تساقط ديگر دليلى مبنى بر اين كه اين صلات صحيح است نخواهيم داشت و وجهى براى صحت آن نداريم تا اعاده و قضا نفى شود و نمى توانيم نتيجه صحت را در اين جا بار كنيم چون امر نداريم; نه امر مطلق و نه مشروط و امر و نهى تعارض و تساقط مى كنند و اثبات ملاك هم ممكن نيست زيرا طريقش امر ترتبى بود كه در اينجا محال است و اين مقتضاى قاعده است.  در اينجا يك نكته عرفى اين مقتضاى قاعده را خراب مى كند و آن را از باب تعارض خارج مى نمايد و در باب تزاحم على القاعده داخل مى كند و آن اين است كه احتمال نمى دهيم فعل در مجمع ـ مثل صلات در حمام ـ اگر مندوحه باشد صحيح و ملاك دار است و اگر مندوحه ـ يعنى امكان صلات در غير حمام ـ نباشد بى ملاك و باطل است يعنى قدرت بر فرد ديگرى از آن جامع نمى تواند سبب اتصاف فرد مقرون به حرام، به ملاك باشد و باعث صحت صلات در حمام شود چرا فى نفسه ممكن است اصل قدرت بر جامع در اتصاف دخيل باشد كه اين جا قدرت فى نفسه را ـ اگر شرط اتصاف هم باشد ـ داراست و قدرت بر جمع با امتثال حرمت را ندارد كه اين عرفاً در ملاك دخيل نمى باشد ولذا اين دلالت التزامى عرفى براى أصل دليل أمر و در جايى كه مندوحه هست درست مى شود كه با سقوط أمر در مجمع ساقط نمى شود. يعنى حالا كه در صورت وجود مندوحه صلات در مجمع و مورد حرام واجد ملاك است در مورد غير مندوحه هم همان ملاك را داراست .  ممكن است گفته شود كه احتمال مى دهيم قدرت شرعى در اتصاف دخيل باشد يعنى نفس وجود ملاك نهى رافع ملاك امر باشد كه جواب آن است : فرض بر اين است كه با وجود مندوحه، فعل در مجمع صحيح و ماموربه است با اين كه حرام هم هست و ملاك حرمت را هم داراست و اين بدان معناست كه قدرت شرعى دخيل در ملاك امر نيست چرا اگر قدرت بر امتثال هر دو خطاب در ملاك امر دخيل باشد در اينجا ملاك نخواهد بود ليكن اين مطلب عرفى نيست و لازمه اين مدلول التزامى كه مربوط به اصل دليل امر است و نه اطلاقش كه ساقط شده است خروج دو دليل در مورد عدم مندوحه از باب تعارض و دخول در باب تزاحم است يعنى اگر ملاك وجوب اقوى باشد حرمت، على القاعده مشروط است به عدم امتثال آن و اطلاق دليل امر زنده مى شود زيرا كه قدرت به معناى عدم اشتغال به مساوى يا اهم قيد هر تكليف است همانگونه كه در ساير موارد تزاحم گفته شد و بر اساس آن باب تزاحم خارج از باب تعارض شد و لذا ديگر نوبت به مرجحات باب تعارض يا جمع عرفى نمى رسد زيرا كه اين دلالت التزامى رافع موضوع تعارض و وارد بر اطلاق خطاب ديگر مى شود حتى اگر اقوى باشد .  بنابر اين با اثبات ملاك امر در فرض عدم مندوحه داخل در باب تزاحم مى شود كه اگر ملاك أمر اقوى بود وجوب جامع فعلى و مطلق مى شود و دلالت التزامى نافى تعارض مى شود ولذا اگر واجب عبادى هم باشد صحيح خواهد شد چون در اينجا از عالم به نهى هم قصد قربت متمشى مى شود چون أمر اهم است و نهى را مرتفع مى كند چرا كه همه خطابات حتى نواهى مشروط به عدم اشتغال به واجب اهم مى باشند و قبلاً گفتيم كه قيد حرمت قيد حرام هم مى شود و فرد مقرون با فعل أهم ديگر حرمت ندارد و حرام نيست و تنها واجب است كه اگر عبادى باشد قصد قربت هم متمشى مى شود.  أما اگر حرام اهم باشد حرمت فعلى و مطلق ثابت مى شود و أمر ساقط مى شود هر چند كه ملاكش فعلى است و همچنين است اگر متساويين باشند كه در اين دو صورت يعنى با فرض تساوى ملاكين يا أهميت ملاك نهى يقينا امر نداريم ـ نه مطلق و نه مشروط ـ وليكن ملاك امر در مجمع هست حال اگر ماموربه توصلى باشد صحت عمل از راه ملاك ثابت مى شود و با انجام آن هر چند محرم هم باشد ـ اگر ملاك نهى اهم باشد ـ ديگر اعاده وقضا ندارد بله، گناه كرده است و اگر انجام ندهد گناهى نكرده چون يا حرام اهم است و امتثال كرده است و يا مساوى است و ملاك مساوى در مقابلش است كه در اين صورت در فعل و ترك مخير است كه فعل را انجام بدهد يا ندهد كه اگر انجام ندهد و قضايا اعاده داشته باشد بايد اعاده كند.  اما اگر واجب عبادى بود در فرض علم نمى تواند با قصد قربت انجام دهد چون اگر حرمت اقوى بود كه با حرام بودن فعل قصد قربت متمشى نمى گردد و اگر متساوى باشد مثل مباح است و با مباح هم نمى شود قصد قربت نمود ـ اگر علم به تساوى ملاكين داشته باشد ـ و در اين جهت فرقى نمى كند كه نهى به فرد خورده باشد يا به قيد و تقيد چون درست است كه در فرض دوم فعل ماموربه غير از فعل منهى عنه است ولى چون با هم متلازمين هستند و مثل فرض وجود مندوحه نيست لذا مى توان گفت كه فعلى كه مصحلت دارد ولى ملازم با تحقق فعل ديگرى است كه همان اندازه مفسده و يا تركش مصلحت دارد و مكلف چه انجام دهد و چه انجام ندهد براى مولى به يك اندازه ملاك است، چنين فعلى را نمى توان براى مولى انجام داد لهذا قصد قربت متمشى نمى شود چه نهى به فرد و مقيد تعلق گرفته باشد و چه به قيد و تقيد آن چون تحقق أحدالملاكين و تفويت ديگرى متلازمين هستند و هر وقت اين را انجام دهد حرام را نيز انجام داده و مبغوض هم انجام مى گيرد.    بله، اگر تلازم نداشت مثل صلات و نظر به اجنبيه قصد قربت با آن فعلى كه ملاك دارد درست بود ولى وقتى تلازم دارد مولا مى گويد چطور اين فعل را براى من انجام مى دهى در حالى كه ملازمش بيش از آن يا مساوى آن مفسده دارد و فعل و تركش براى من يكسان و يا ترك بهتر است بنابراين اگر واجب عبادى باشد با علم به اهميت و يا مساوى بودن ملاك نهى قصد قربت در هر دو فرض متمشى نمى شود و صلات صحيح نبوده و اعاده و يا قضا خواهد داشت اما اگر واجب توصلى باشد اعاده و يا قضا نداشته مانند ساير موارد تزاحم چون كه ملاك امر حاصل شده است بنابراين در مساله اولى در مورد عدم وجود مندوحه تعارض شكل نمى گيرد و از باب تزاحم يا محكوم به قواعد آن است به شرحى كه بيان شد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (464)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 464  ـ   دوشنبه  1393/2/22**  بسم الله الرحمن الرحيم  در مسأله اولى عرض شد كه اگر مندوحه باشد، نه تعارض است و نه تزاحم و اگر مندوحه نباشد و مكلف نتواند واجب را در جاى ديگرى انجام دهد مقتضاى قاعده تعارض است و امر به جامع به نحو صرف الوجودگرچه به فرد سرايت نمى كند وليكن با وجود نهى از فرد از باب تكليف به محال ـ نه تكليف محال ـ قابل جمع نيست وليكن اگر دلالت دليل امر به وجود ملاك أمر حتى در موارد عدم مندوحه تمام شد داخل در تزاحم شده و حكم تزاحم جارى خواهد شد و اين مربوط به مساله اولى بود كه گذشت.  **2 ـ مسأله دوم:** مساله دوم در موردى است كه دو عنوان داشته باشيم كه با هم تباين مفهومى دارند كه معمولاً دو عنوانى هستند كه نسبتشان به نحو عموم من وجه مى باشد مثل (صل) و (لا تغصب) كه حرام مورد افتراق از واجب دارد اما اگر مورد افتراق نداشته باشد و اخص از واجب باشد در مساله اولى داخل مى شود مثلا (اكرم الانسان) و (لا تعظّم فاسقا) كه هر تعظيمى اكرام است وليكن هر اكرامى تعظيم نيست و همان حكم مسأله اولى در اين جا هم جارى است و اگر متساويين باشند مانند (اكرم ناطقاً و لا تكرم انساناً) تعارض مى شود و نكته اش عدم امكان جمع ميان هر دو است چون تكليف به محال است مطلقا يعنى از هر دو طرف ميان امتثال واجب و عصيان حرام و امتثال حرام و عصيان واجب تلازم است كه ترتب در آن معقول نيست.  اما آنجا كه احدالعنوانين محرم است و با عنوان ديگر كه واجب است مورد افتراق داشته باشد و مكلف بتواند حرام را بدون واجب انجام دهد مثل غصب بدون نماز، به دو فرع تقسيم مى كنيم 1) جائى كه امر به نحو صرف الوجود بدلى باشد مثل (صل) و (لاتغصب) كه در هر جائى نماز واجب نيست بلكه در يكى از مكانها واجب است على سبيل البدل و 2) امر هم شمولى باشد مثل نهى .  1 ـ در جائى كه امر بدلى است اگر مندوحه باشد و مكلف نماز را در جاى غير غصبى مى تواند بخواند و مكان مباح دارد ولى در مكان غصبى مى خواهد نماز بخواند بنابر جواز به هر كدام از سه ملاك قهرا اجتماع جائز مى شود يعنى مكلف اگر در مكان نماز مغصوب نماز خواند واجب امتثال شده است و فقط اگر واجب عبادى باشد و قائل به وحدت معنون و كفايت تعدد عنوان يا صرف الوجودى بودن أمر شديم قصدقربتش در فرض علم به غصب مقدور نمى شود و از اين جهت باطل مى شود نه از جهت امتناع ولى اگر قائل به ملاك سوم شديم چون دو معنون است أمر عبادى هم باشد صحيح است چون كه دو فعل انجام داده است و انجام فعل و معنون واجب كه حرام و قبيح نيست هر چند لازمه اش هم حرام باشد و قصد قربت از او متمشى مى شود و قابل اضافه كردن به مولى است و حكم اين فرض روشن است كه بحث جواز اجتماع هم دنبال اثبات همين نكته است.  اما در فرضى كه مندوحه نباشد و مكلف جاى ديگرى براى نماز ندارد مثلاً ظالمى هست كه به او اجازه نماز خواندن نمى دهد و تنها در اتاقى كه مغصوب است مى تواند نماز را دور از چشم آن ظالم اقامه كند يعنى مندوحه ندارد; در اين فرض در مساله قبلى گفتيم كه اگر مندوحه نباشد على القاعده تعارض مى شود چون اطلاق امر حتى به نحو ترتب معقول نيست چون كه ارتكاب حرام مساوق با تحقق واجب است زيرا حرام فرد همان طبيعتى است كه صرف الوجودش واجب است و هر جا كه امر ترتبى معقول بود خارج از تعارض و داخل در تزاحم مى شود و اگر معقول نبود داخل در تعارض مى شود و در مسأله اولى أمر ترتبى معقول نبود لهذا على القاعده داخل در تعارض بود مگر آن دلالت عرفى التزامى تمام شود تا در تزاحم داخل شود وليكن در اينجا يعنى مسأله دوم امر ترتبى معقول است و نيازى به آن دلالت التزامى عرفى نداريم يعنى مولى مى تواند بگويد اگر رفتى به مكان مغصوب نماز بخوان، چون آنچه كه حرام است غصب است و تحققش مستلزم تحقق واجب نيست بر خلاف مسأله اولى كه اگر نماز در حمام را كه حرام است مى خواند صلات انجام مى گرفت چون فرد همان كلى حرام بود اما اين جا آنچه كه حرام است غصب است كه با متعلق أمر افتراق دارد پس عصيان غصب مستلزم تحقق واجب نيست، و مى تواند غصب را انجام دهد ولى نماز نخواند پس اين جا ارتكاب حرام و عصيانش مستلزم انجام واجب نيست تا اين كه امر ترتبى معقول نباشد يعنى از موارد ضدين لا ثالث لهما نيست و مى تواند هر دو را عصيان كند ولذا امر ترتبى به واجب، مشروط به عصيان حرام، معقول مى شود و از موارد تزاحم على القاعده خواهد بود .  **اشكال:** ممكن است كسى اشكال كند كه اگر معنون ها دو تاباشند اين حرف طبق مسلك سوم درست است كه مولى بگويد حرام را ترك كن ولى اگر حرام ـ كه لازمه فعل واجب است ولى افتراق از آن دارد ـ انجام دادى نماز بخوان و تحقق حرام كه مثلاً از مقوله أين در مكان غصبى است مستلزم تحقق واجب كه افعال و مقولات ديگر است نمى باشد، اما طبق مسلك اول و دوم كه هر دو يك فعل هستند و تركيب اتحادى است و تنها عنوان دو تا است و مثلاً به عنوان سجده مى خواهد واجب باشد و به عنوان غصب حرام، حرام خود اين سجده مى شود و معناى أمر مشروط به عصيان حرام ، أمر به آن معنون واحد مشروط به انجام آن مى شود كه تحصيل حاصل است پس در اينجا هم طبق دو ملاك اول و دوم ترتب معقول نيست.  **جواب اشكال:** پاسخش اين است كه طبق اين دو مبنا هم ترتب معقول است و مولا مى تواند به همين عنوانى كه معنونش با غصب متحد است امر كند ولى نه مشروط به فعل اين حصه از غصب و حرام تا تحصيل حاصل لازم بيايد بلكه مشروط است به فعل جامع آن حرام و غصب يعنى مى گويد اگر خواستى جامع غصب را بياورى ، امر به عنوان ديگر هم فعلى مى شود و فرض بر اين است كه با تعدد عنوان ما قائل به سرايت نيستيم پس مولا مى تواند تكليف به عنوان ديگر را به صرف وجود غصب مشروط كند و در فرض تحقق صرف وجود حرام و غصب امتثال امر، مقدور مكلف است به اين نحو كه جامع حرام را ضمن فرد متحد با واجب انجام دهد و أمر به عنوان ديگر هم فعلى مى شود و وقتى مولى اين امر ترتبى را قرار مى دهد معنايش اين است كه مى خواهد هر دو ملاك را از دست ندهد و ملاك امر را هم تحصيل كند و اين روح امر ترتبى است و چنين أمر مشروط هم امتناع ندارد با حرمت آن فرد از غصب ـ چون كه دو عنوان هستند و يا أمر تعلق گرفته است به صرف الوجود نه به فرد ـ و هم تكليف به غير مقدور نيست و هم محركيت از براى حفظ ملاك أمر را داراست پس همانند ساير موارد تزاحم على القاعده خواهد بو كه اگر حرام را ترك كند هر دو تكليف مخالفت نشده است يكى به امتثال و ديگرى به ارتفاع شرط أمرش و اگرغصب نكند بدون آنكه نماز بخواند هر دو را عصيان كرده است واگر غصب نمازى را انجام دهد أهم را عصيان كرده و مهم را امتثال نموده است البته در صورتى كه نهى أهم باشد و اگر أهم نباشد عدم تنافى روشن تر است پس امر ترتبى در اين جا معقول و ممكن است حتى اگر حرام أهم باشد تا كسى دو مخالفت مرتكب نشود.  بله، اگر واجب عبادى بوده و غصب اهم باشد در صورت وحدت معنون چنانچه به غصب عالم باشد; نمى تواند ديگر قصد تقرب نمايد به خلاف جائى كه معنون دوتاست كه براى مكلف قصد قربت هم ممكن است .  اما اگر امر اهم باشد يا حتى مساوى بازهم قصد قربت مقدور مى شود چون اشتغال به واجب مساوى هم رافع حرمت است و وقتى كه اشتغال به اهم يا مساوى رافع حرمت مى باشد قصد قربت هم بنابر وحدت معنون ممكن مى شود زيرا كه انتخاب مجمع، فرار از حرام و به جهت تحقق ملاك امر است كه اطاعت مولى و براى او است و فعل هم قبيح و حرام نيست ـ اين نكته فرق ديگر اين مسأله نسبت به مسئله اولى است كه در آنجا در صورت تساوى هم قصد قربت ممكن نبود ـ پس در مساله دوم تزاحم روشن است و نيازى به آن دلالت التزامى عرفى نداريم كه اگر كسى آن را رد كرد اين جا محذورى براى تزاحم نداريم و در فرض نبودن مندوحه، هم امر ترتبى و مشروط به ترك غصب معقول است و تعارضى در كار نيست و هم اگر واجب عبادى باشد و معنون هم يكى باشد ـ در فرض تساوى فضلاً از فرض أهم بودن أمر ـ قصد قربت متمشى بوده و عبادت در مجمع صحيح است يعنى در اينجا فرض مساوات با مسأله گذشته فرق دارد چون در آنجا تلازم از طرفين بود ولى اين جا تلازم از طرفين نيست و اين كه مكلف مورد افتراق را ترك كرده به جهت امر مولى است و لذا مى تواند قصد قربت نمايد حتى اگر تركيب اتحادى باشد در صورتى كه حرمت أهم و مطلق نباشد اما اگر حرمت اهم بود و تركيب اتحادى بود چون كه آن فعل واحد ولو به عنوان غصب، قبيح و معصيت است گفته مى شود حسن نيست و قابل اضافه شدن به مولى نمى باشد فلذا اين محذور بنابر تعدد معنون يعنى مسلك سوم نخواهد بود بنابراين در امر بدلى با فرض وجود مندوجه نه تعارض است و نه تزاحم و با فرض عدم مندوحه تزاحم مى شود زيرا كه ترتب معقول است حتى بنابر وحدت معنون و ذوق عرفى هم قائل به همين مطلب مى باشد كه در اين موارد آمر مى گويد اگر مى خواهى غصب كنى لاأقل نمازت را بخوان .  اما اگر امر شمولى باشد مثل اين كه بگويد در هر يك از اين جاها نماز بخوان مثلاً در هر اتاقى بايد يك نماز بخواند و يكى از اين اتاق ها هم مغصوب است در اينجا ديگر ملاك اول براى جواز، موضوع ندارد و تنها دو ملاك دوم و سوم جارى است يعنى در اينجا هم طبق يكى از اين دو ملاك امتناع نيست چون دو عنوان هستند و يا حتى دو معنون طبق مسلك سوم وليكن ملاك اول اينجا جارى نيست چون متعلق أمر نماز در همان اتاق است نه جامع اتاقها و همان حصه از نماز هم غصب و حرام است لذا در اين جا بحث وجود مندوحه هم معنى ندارد چون نسبت به متعلق امر كه وجوب مستقل و انحلالى همان فرد متحد با حرام است، مندوحه معقول نيست و مندوحه در جائى است كه امر بدلى باشد وليكن در عين حال امرى كه به اين فرد به عنوان صلات تعلق گرفته است با نهى كه به آن فرد به عنوان غصب تعلق گرفته تكليف محال و اجتماع ضدين نيست اما تكليف به محال و تكليف به مالايطاق هست كه محذور باب تزاحم است چون مكلف نمى تواند هم آن وجوبى كه به نماز در اين مكان تعلق گرفته است امتثال كند و هم حرمت غصب در اين مكان را امتثال كند و هركدام را امتثال كند ديگرى را عصيان كرده است ليكن در اين جا هم بالدقه ترتب قابل تصوير است به اين كه مولا بگويد اگر مقوله غصب را انجام دادى نماز بخوان چون تلازم از يك طرف است و طرفينى نيست يعنى صلات مستلزم عنوان غصب و حرام است ولى غصب مستلزم صلاة نيست چه معنون آنها دو تا باشند و تركيب انضمامى باشد كه مسلك سوم است و چه يكى باشد و اتحادى، كه مسلك دوم است ولذاهمانگونه كه در صورت بدلى بودن أمر گفتيم مى توان گفت اگر عنوان حرام و غصب را انجام دادى وجوب عنوان ديگرى بر تو فعلى مى شود و هر دو فعلى هستند كه اگر عنوان واجب را با آن انجام ندادى دو مخالفت كرده اى حتى اگر حرام أهم باشد و اگر انجام دادى يك مخالفت كردى در صورت اهم بودن حرام نه در صورت اهم بودن واجب يا مساوى بودن آنها و اين همان بيان گذشته در ترتب است كه در امر شمولى هم بنابر هر دو ملاك دوم و سوم جارى مى باشد پس امر ترتبى أمر به نحو مطلق الوجود هم بنابر مسلك دوم و يا سوم جارى است و از باب تزاحم خواهد بود و نه تعارض.  ممكن است كسى بگويد كه عرفاً اين شق از باب تعارض است نه تزاحم وليكن از باب تكليف به محال، نه تكليف محال يعنى مثل امر به ضدينى است كه ثالث ندارند و مى توان تقريبات مختلفى در اين جا براى تعارض ذكر كرد.  يكى نكته اى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)گفته بود كه عرف در جايى كه ضدين ثالث دارند ولى تزاحم ميان آنها دائمى است تعارض مى فهمد هر چند ترتب بالدقه معقول است ولى امرى كه هميشه نسبت به تكليف أهم ديگرى ترتبى باشد خلاف ظاهر اطلاق خطاب أمر است كه اگر كسى آن نكته را قبول كند و در هر امر انحلالى و استقلالى آن را بپذيرد، نه تنها در جايى كه اصل متعلق أمر و نهى ضدين دائمى باشند در اين جا نيز بايد قائل به تعارض شود زيرا كه اين وجوب انحلالى و مستقل با حرمت تضاد دائمى دارد و تعارض رخ مى دهد .  يك بيان ديگر هم اين است كه عرفاً و معمولاً جائى كه مولا دو چيز را مى خواهد كه احدهما مستلزم ترك ديگرى است و يا چيزى را مى خواهد كه مستلزم فعل است كه مبغوض او است در اين گونه موارد هر چند امتناع و اجتماع ضدين نباشد وليكن عرفاً مثل اجتماع ضدين است كه بالاخره كسر و انكسار مى شود و مولا يا به آن امر مى كند اگر اهم باشد و يا نهى، اگر ملاك نهى اهم باشد و يا هيچ يك از آن دو حكم را جعل نمى كند اگر متساوين باشند و به عبارت ديگر عرف اين قبيل موارد را مانند موارد امتناع مى بيند و قائل به كسر و انكسار مى گردد و دو حكم را به نحو مشروط و ترتبى از دو طرف يا از يك طرف جعل نمى كند و در اين جهت هم فرقى نمى كند كه آن امر انحلالى با اطلاق دليلى ثابت شود و يا كل متعلق امر باشد.    بدين ترتيب نتايج قول به جواز و يا امتناع و آثار آنها از حيث تعارض يا تزاحم طبق هر يك از سه مسلك از براى جواز در دو مسأله مورد بحث اجتماع مشخص مى شود كه تبيين اين مطلب لازم است و كلمات اصوليين در اين رابطه خالى از تشويش و خلط نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (465)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 465  ـ  1393/2/27**  بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيهات:**  **تنبيه اول:**  در اين است كه آيا اين بحث اصولى است يا عقلى و كلامى و يا از مبادى علم اصول است  مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) مى فرمايد بحث اصولى است زيرا كه در طريق استنباط حكم شرعى كلى يعنى صحت و يا بطلان مجمع ـ مانند نماز در مكان مغصوب قرار مى گيرد وليكن در ابتداى اصول گفته شد كه برخى، مطلق در طريق استنباط قرار گرفتن مسأله را كافى نمى دانستند و مى گفتند بايد در كبرى  قياس قرار بگيرد و اين بحث اجتماع، كبرى قرار نمى گيرد و نياز به مقدمه ديگرى دارد يعنى نيازمند كبراى (اقتضاى نهى در عبادت فساد است) مى باشد و اين نقض طبق آن معيار وارد شده بود و برخى در پاسخ آن گفته بودند كه كافى است بر فرض جواز نياز به كبرى ديگرى نداشته باشيم و اين را هم در آنجا جواب داديم كه بر فرض جواز هم نياز به كبراى ديگرى داريم كه امكان ترتب مطلقا ـ طبق برخى مبانى ـ و در فرض عدم مندوحه ـ طبق مبانى ديگر ـ مى باشد و يا در مورد مندوحه جواز امر به جامع بين مقدور و غير مقدور را لازم داريم تا بتوانيم صحت عبادت در مجمع را ثابت كنيم .  ولى تمام اين موارد از اساس درست نبود و ما براى اصولى بودن سه ملاك و يا شرط قرار داديم .  1) يكى اين كه در همه ابواب فقهى  سيال باشد و مخصوص به يك باب نباشد حال چه لفظى باشد مثلاً دلالت أمر بر وجوب و چه عقلى، مثل بحث استلزامات عقلى و چه قاعده شرعى باشد مثل حجيت استصحاب و برائت و ...  2) شرط دوم اين كه در طريق استنباط قرار بگيرد به نحو توسيط يعنى واسطه قرار بگيرد براى اثبات يك حكم شرعى ديگر نه اين كه نتيجه تطبيق همان قاعده و حكم باشد مثل قاعده (مايضمن و لايضمن).  3) شرط سوم اين كه مربوط به شارع و از شؤون جعل حكم باشد زيرا كه برخى از امور مثل وثاقت راوى نيز در طريق استنباط حكم شرعى واقع مى شود و خاص به يك باب فقهى نيست و در فقه سيال است و توسيطى است و تطبيقى نيست و حكم شرعى مستنبط غير از وثاقت راوى است ولى مربوط به جعل شارع نيست و به اين ترتيب مباحث يا قواعد رجالى را از اصول فقه خارج نموديم و معيار يا نكاتى كه ديگران گفته بودند مثل اين نكته كه لازم است كبراى قياس قرار بگيرد و معيارهاى ديگر، همگى مفصلاً بحث شد و رد كرديم و اين سه نكته معيار شد كه اين سه نكته در اين جا هست.  علاوه بر اين كه ما نيازى به اين نداريم كه مثل صاحب كفايه(رحمه الله)بگوئيم صحت و بطلان ثمره است بلكه نفس اطلاق و يا تقييد خطاب أمر خودش ثمره است و بنابر جواز اطلاق امر براى موارد اجتماع با حرام و عدم تعارض دليل آنها نيز حكم شرعى كلى است همچنان كه تعارض و تقييد احدهما هم حكم شرعى كلى است و تفصيل اين بحث در بحث تعريف علم اصول و معيار اصولى بودن يك قاعده گذشت و گفتيم هر جا اين سه نكته بود مساله اصولى است و كل قواعد مربوط به استلزامات عقلى قواعد اصولى هستند كه به نحو توسيط براى اثبات احكام شرعى به كار مى روند و اينها جزو مسائل علم اصول مى شوند نه مبادى آن و نه از مباحث كلامى و امثال آن و اين بهترين بيان فنى است براى اين مطلب كه چرا در مباحث علم اصول از استلزامات عقلى مذكور بحث مى شود زيرا كه اين ها به عنوان يك قاعده كلى عقلى و مدلول التزامى در ابواب مختلف كارائى دارند و براى استنباط حكم شرعى كلى به كار مى آيند.  **تنبيه دوم:** گفته اند آيا مقصود از اين امكانى كه در اين جا گفته شده است امكان عقلى است يا امكان عرفى و بعد هم اگر مقصود امكان عقلى است كه روشن است كه منظور اين است چه فائده اى دارد و امكان عقلى هم باشد مفيد فائده تامه نيست زيرا كه بايد در امكان عرفى مورد لحاظ باشد و الا امتناع پيش مى آيد اما اين كه بحث در امكان عقلى است روشن است چون بحث از استلزامات عقلى است و اين كه چيزى كه حرام مى باشد مى تواند به عنوان ديگرى واجب و ماموربه باشد يا نمى تواند اين بحث از امكان و عدم امكان واقعى است كه عقلى است و يا به عنوان ديگر آيا حرمت يك فعل مستلزم عدم امكان وجوب آن فعل به عنوان ديگرى است يا نه پس بحث از امكان عقلى است و اين روشن است.  و نسبت به اين كه اين بحث مفيد فائده نيست و مهم، امكان عرفى است جواب داده شده است كه امكان و امتناع از امور واقعى و عقلى هستند و مربوط به عرف نمى باشد تا اين كه بگوئيم نظر عرف متبع است بله نظر عرف در دلالات و معانى الفاظ متبع است و اين كه اين لفظ چه مفهومى دارد چون آنها واضع لغت هستند و هر چه متبادر آنها است همان معناى موضوع له است و لازم است مفاهيم و معناى الفاظ را از عرف بگيريم اما بيش از اين كه اين مفهوم مصداق دارد يا ندارد و تشخيص مصداق و امكان داشتن امر يا نهى اين ها از امور واقعى است و تشخيص اين ها با نظر دقى و عقلى است و كارى به عرف هم ندارد و بايد دقت عقلى اعمال شود و خطاى عرف در آن خطاى در تطبيق است كه حجت نيست مثل اين كه عرف يك چيزى را نبيند و نداند كه مثلاً در اينجا خمر و يا بول است و من مى دانم كه هست در اين صورت من بايد اثر واقع را مترتب كنم و بدان ترتيب اثر دهم .  حاصل اين كه مداليل لفظى خطابات شرعى را  را از عرف مى گيريم ولى مصاديق و امور واقعى ـ كه منجمله استلزامات عقلى است ـ را از عقل مى گيريم و اين ها تطبيقات صغروى است و نظر دقى در آن ملاك است نه نظر عرفى چون ربطى به مفهوم ندارد و مرجعيت عرف در دلالات و مفاهيم است و لذا در شبهات مفهومى بايد به عرف مراجعه كرد اما در غير دلالات و معانى الفاظ نظر عقل و نظر دقيق و واقعى متبع است اين مطلب به عنوان پاسخ داده شده .  **اشكال:** پاسخ فوق قابل نقد است به اين معنى كه درست است كه عرف در باب مفاهيم الفاظ متبع است نه در امور واقعى و تطبيقى و لازم است و امور واقعى نيز بالدقه احراز شود ولى بعضى از اوقات دلالات هم تحت تاثير خطاى عرف در تطبيق، تغيير پيدا مى كنند يعنى مواردى در فقه موجود است كه دلالت به جهت مسامحه عرفى عوض مى شود كه ذيلاً به چند نمونه آن اشاره مى شود 1) يكى جائى كه عرف كميت و يا كيفيت خاصى را در مفهوم لفظ دخيل بداند كه در اين صورت خطاى عرف در تطبيق در مفهوم لفظ و دلالت موثر است كه اگر آن مصداق واجد آن كميت يا كيفيت نباشد عرف آن مفهوم را براى آن قرار نداده و شامل نمى داند مثلا در باب نجاست دم گفته شده است كه اگر ذره اى از خون كه با ذره بين ديده شود عرف آن را خون نمى داند زيرا كه گفته اند در صدق مفهوم خون ديده شدن رنگ صفره خون لازم است كه لونش ديده شود و اگر آن قدر ريز بود كه صفره و سرخى آن ديده نشود مفهوم خون بر آن صادق نيست و اين مانند عنوان تبين فجر است كه در مفهوم تبين اخذ شده است كه بايد ديده شود و در حقيقت اين نحو خطاى در تطبيق و يا مسامحه عرفى به سعه و ضيق مفهوم بر مى گردد و باز هم حجت است نه از جهت تطبيقى بودنش بلكه از جهت تاثيرش در توسعه و ضيق مفهوم 2) يكى هم بحث هاى ملازمات عرفى است و آن در جاهايى است كه عرف به حسب وجدان خودش ملازمه اى را مى بيند وليكن بالدقه تلازمى عقلاً در كار نيست ولى به حسب نظر عرف استلزام هست اين ها را هم فقها قبول كرده اند مثل آنچه كه در بحث مطهرات گفته اند كه چيزى كه مطهر است بايد طاهر باشد زمينى كه مى خواهد كف كفش را پاك كند اگر نجس باشد مطهر نيست و يا آبى كه مى خواهد طهارت ايجاد كند بايد طاهر باشد در صورتى كه اين قاعده عقلى نيست و عقلا اين گونه نيست و شارع مى تواند بگويد اگر آب نجس را هم بر شيىء نجس ريختى از نظر من پاك مى شود ولى عرفا اين گونه است كه مطهر بايد خودش پاك باشد و لذا اگر دليلى گفت اين مطهر است به دلالت التزامى مى فهميم خودش هم طاهر است و از اين دلالت التزامى خيلى جاها در فقه استفاده مى كنند و يا از نجاست ملاقي نجاست ملاقى را استفاده مى كنند و بالعكس و اين ها استلزمات عرفى در باب طهارت است و دلالت التزامى عرفى در دليل درست مى شود كه حجت است .  3 ـ مورد ديگر كه باز هم از همين قبيل است آبى است كه نجس است و با اتصال به آب ديگرى كه هيچ يك به تنهايى به اندازه كر نيستند در مجموع كر مى شوند كه گفته شده است در اين جا ثبوتا سه احتمال است يكى اين كه هر دو پاك مى شوند و دوم اين كه هر دو نجس مى شوند ـ كه مشهور اين است ـ و سوم اين كه هر كدام بر حكم خود باقى مى ماند كه مقتضاى استصحاب همين است در اين جا براى نفى اين حكم ثالث ـ كه مقتضاى اصل عملى است ـ گفته اند عقلا ممكن است اين حكم جعل شود ولى عرفا قابل قبول نيست و در مايعات نمى شود يك مايع دو حكم داشته باشد حتى ظاهراً ولذا قائل به معارض دو استصحاب يا عدم جريان آن شده اند.  بنابراين چرا اين گونه نباشد كه اگر عقل بگويد امكان هست ولى عرف اين را كافى نداند چرا نگوئيم معيار فهم عرف است و اين كه گفته اند اين خطاى عرف در تطبيق است و خطاى عرف در تطبيق حجت نيست اين كبرى در همه جا درست نيست و در فقه در خيلى از موارد برخلاف اين عمل مى شود اين جا هم بگوئيم دلالت التزامى در اطلاق دليل أمر و نهى، در نفى ديگرى درست مى شود البته در ادله و خطابات لفظيه اين استلزامات عرفى خواهد بود نه در ادله لبّى و خطابات در باب تعارض داخل مى شود به ملاك امتناع عرفى.  شهيد صدر(رحمه الله) به اين اشكال پاسخ مى دهد كه در مورد بحث ما، اگر عقلاً تعدد عنوان براى جواز كافى باشد عرفا هم كافى است چون اين مساله براى همه وجدانى است و اگر عقلا جائز باشد كه انسان به يك عنوان چيزى را بخواهد و به يك عنوان ديگر نخواهد و حرام باشد آن را وجدان مى كند چون در زندگى محل ابتلا است و اين باعث مى شود كه براى همه وجدانى شود بنابراين اگر امتناع عقلا نباشد و جواز باشد چون مساله محل تعلق ذهن انسان ها در زندگيشان مى باشد عرفا هم امتناع ندارد و جوازش وجدانى خواهد بود و در اينجا تفكيك ميان نظر عقل و عرف صحيح نيست.  اين مطلب شهيد صدر(رحمه الله)در دو ملاك اول و دوم از براى جواز كه كبروى هستند درست است و معنى ندارد چيزى كه وجدانا معقول است و در زندگى انسان ها رائج است عرف در آن امتناع ببيند اما ملاك سوم براى جواز يعنى تعدد معنون اگر اين دقى شد و با برهان ثابت شد به نحوى كه غير عرفى شد يعنى عرف مجمع را يكى مى داند ولى عقلا با برهان مرحوم ميرزا(رحمه الله) دو تا هستند وليكن عرف مى گويد اين مجمع هم نماز است وهم غصب است  نه اين كه مقوله (أينش) غصب است و مقوله (وضعش) نماز است در اين صورت پاسخ شهيد صدر(رحمه الله)كافى نيست بله، كلام ايشان در ملاك اول و دوم مى آيد أما ملاك سوم مثل همان استلزامى است كه گفتيم عقل مى گويد چيزى كه مطهر است ممكن است طاهر نباشد وليكن عرف قائل به استلزام است و اين جا هم عرف، استلزام عرفى قائل است و مى گويد اگر جائى دو عنوان بر مجمع صادق باشد عقلا اجتماع جائز نيست و در اين جا مى گويد اگر مجمع هم نماز و هم غصب شد ديگر قابل تعلق امر و نهى نيست ـ بنابر عدم قبول دو ملاك اول و دوم ـ و دلالت التزامى در هر يك از دو دليل براى نفى شمول ديگرى درست مى شود و تعارض صورت مى گيرد و عرف تعارض بين دو دليل را مى بيند پس اين اشكال بر اصحاب مسلك سوم وارد مى باشد.    ولى صحيح آن است كه اين اشكال هم وارد نيست و حتى بنابر مسلك سوم هم پاسخ دارد چون ملاك اين تعارض عرفى همان وحدت معنون است و ملاك تعارض و استلزام يك نكته عرفى مستقل ديگرى نيست مثل آن جا كه نكته عرفى اين بود كه غير شى طاهر نمى تواند مطهر باشد بلكه اين جا نكته عرفى همان نكته عقلى در نظر عرف است كه يك شى نمى تواند هم مامور به باشد و هم منهى عنه و اين نكته حيثيت تقييدى در اطلاق و تقييد خطابات است حتى نزد عرف يعنى آنچه كه قيد خطاب است آن است كه محرم نبايد واجب باشد و نبايد با هم متحد باشند و خود اين عنوان قيد است مانند عنوان قدرت كه قيد خطابات است و در نتيجه هر خطابى همچنانكه مقيد مى شود به اين كه واقعاً مقدور باشد مقيد مى شود به اين كه واقعاً متحد يا حرام نباشد و تشخيص اين قيد ديگر مصداقى و عقلى است مثل قيد قدرت كه مولى مى گويد من امر مى كنم به چيزى كه مقدورت باشد ـ به معناى أعم از عدم اشتغال به أهم يا مساوى و يا به معناى قدرت شرعى ـ اما اين كه كجا اين قدرت موجود هست و كدام ملاك اهم است اين را بايد واقعاً تشخيص داد و نظر عقلى دقّى در آن معتبر است و ربطى به عرف ندارد بنابر اين در اين قبيل قيود عقلى خود اين ها قيد خطابات هستند و ديگر تعارض عرفى هم در كار نيست در جائى كه معنون با تشخيص دقّى و عقلى متعدد باشد ولذا اگر از خود عرف هم سؤال شود كه در صورت متعدد بودن معنون بازهم تعارض و استلزام مى بينى جوابش منفى است و اين مطلب هم روشن است كه اين قبيل قيود با مثل لزوم طاهر بودن مطهر، فرق مى كند و آنجا اين كه مطهر نمى تواند طاهر نباشد خودش حكم و قيد عرفى است اما اين جا واقع قدرت و تعدد معنون قيد عرفى است و لازم است خودت اين نكته را كه قدرت هست يا نيست و كجا معنون واجب و حرام يكى يا دو تاست، تشخيص دهى كه با تشخيص آن تعارض شكل نمى گيرد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (466)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 466  ـ  يكشنبه  1393/2/28**  بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه سوم:** اين تنبيه در فرق ميان مساله اجتماع امر و نهى با مساله آينده است كه مسئله اى ديگر از مسائل استلزامات است يعنى مساله اقتضا نهى در عبادات بر بطلان كه اين دو مساله با هم چه فرقى دارند؟ آيا دو مسئله هستند يا يك مساله؟  در اين جا كلماتى بيان شده است مبنى بر اينكه صاحب قوانين(1) فرق را در اين قرار داده كه موضوع مساله آينده جائى است كه نسبت امر و نهى عموم و خصوص مطلق باشد مثل (صل) و (لا تصل فى الحمام) ولى اين جا بحث در جائى است كه نسبت ميان دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشد.  اين بيان را صاحب فصول(2) رد كرده و فرموده بحث اجتماع در عموم و خصوص مطلق هم مى آيد و بحث مختص به صورت عموم و خصوص من وجه نيست بلكه شامل جائى است كه صدقاً يكى از دو عنوان، اخص مطلق هم باشد ولى مفهوماً مباين باشد مثل اكرام و تعظيم كه هر اكرامى تعظيم نيست ولى هر تعظيمى اكرام هست پس معيار عموم و خصوص من وجه يا مطلق بودن نيست و فرق در اين است كه موضوع مسأله اقتضاء، تعلق نهى به همان عنوان ماموربه است مثل (صل) و (لا تصل فى الحمام) اما موضوع مسأله اجتماع، تعدد عنوان است چه عموم من وجه باشد و چه عموم و خصوص مطلق و هر دو بزرگوار در صدد اين نكته هستند كه از لحاظ موضوع دو مساله را از هم جدا و تفكيك كنند.  **اشكال:** اين حرف تمام نيست زيرا كه **اولا:** در بحث اجتماع گفته شد جائى كه نهى به همان عنوان هم بخورد ولى به فرد باشد باز هم در بحث اجتماع داخل مى گردد اگر به نحو صرف الوجود باشد كه از آن در مسأله اولى بحث شد و تعدد عنوان به نحو تباين هم در بحث جواز اجتماع امر و نهى شرط نيست و مساله اولى همين مثال (صل) و (لاتصل فى الحمام) بود و تباين مفهومى موضوع مساله دوم بود.  **ثانياً:** بحث اقتضا نهى براى فساد هم در جائى كه عموم و خصوص من وجه است جارى است و بحث از اقتضاى فساد مى آيد و در بحث هاى گذشته گفتيم كه بنابر سرايت و يا وحدت معنون قصد قربت متمشى نمى گردد يعنى جائى كه معنون واحد است و تركيب اتحادى است و يا انضمامى و قائل به سرايت حكم ميان متلازمين شويم نمى شود قصد قربت كرد و عبادت در مجمع باطل مى شود بنابر اين، اين مطلب تمام نيست كه گفته شود در اين جا، تعدد عنوان اخذ شده ولى در مسأله اقتضاء، وحدت عنوان اخذ شده است بلكه نه در اين جا تعدد عنوان در موضوع بحث اجتماع اخذ شده است و نه در آنجا وحدت عنوان در موضوع بحث اقتضاى نهى بر فساد اخذ شده است و اختلاف دو مساله از اين جهت نيست. علاوه بر اين كه اختلاف در موضوع هم كافى نيست يعنى فرضا اگر موضوع هم دو تا باشد اگر جهت بحث و ثمره آن يكى بود بايد در يك مساله بحث شود و لذا مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)(3)و همچنين مرحوم ميرزا(رحمه الله)(4)يك تفكيك ديگرى را بين دو مساله بيان كرده اند .  مرحوم ميرزا(رحمه الله) فرموده است رتبه مساله ما بر آن مساله مقدم است و صغراى آن را احراز مى كند زيرا كه در اين مساله از سرايت و عدم سرايت نهى بحث مى كنيم كه آيا تعدد عنوان موجب سرايت مى شود يا خير مثلا جائى كه تركيب اتحادى است سرايت هست و جائى كه انضمامى است سرايت نيست و جهت بحث اين است كه اگر سرايت ثابت شد موضوع مساله آينده ـ يعنى نهى در صورت سرايت موجب فساد عبادت مى شود ـ مى گردد پس در حقيقت رتبه بحث اجتماع مقدم است بر بحث اقتضاى نهى بر فساد و در اين جا بحث از سرايت مى شود و لازمه سرايت تعلق نهى است كه موضوع مسأله اقتضاى فساد عبادت است و لازمه عدم سرايت جواز است و عدم اقتضاى فساد كه بنابر عدم سرايت، موضوع مساله بعدى منتفى است .  **اشكال:** اين بيان هم دقيق و صحيح نيست چرا كه **اولاً:** قبلا عرض شد كه آقايان فقط مسلك سوم را قبول داشتند و بحث كبروى را قبول نداشتند و وحدت معنون را ولو با دو عنوان ممتنع مى دانستند با اين كه ثابت شد بحث كبروى هم در مسأله اجتماع هست كه طبق آن با فرض وحدت معنون بازهم جواز ثابت مى شود وليكن مع ذلك در مسأله اقتضاء ـ مسأله آينده ـ از باب عدم امكان تقرب قائل به بطلان عبادت مى شويم بنابراين قول به جواز مستلزم قول به عدم بطلان عبادت در مجمع نيست تا گفته شود اين مسأله موضوع مسأله نهى در عبادت را بنابر قول به امتناع ايجاد مى كند و بنابر قول به جواز نفى مى كند و رتبه اش مقدم بر آن است و اين گونه نيست كه بنابر عدم سرايت، موضوع براى بحث بعد نباشد بلكه چه قائل به سرايت شويم و چه نشويم جاى بحث اقتضاى فساد هست.  **ثانياً:** عكس اين اشكال هم وارد است يعنى اگر قائل به سرايت هم بشويم و امتناعى شويم و تعدد معنون لازم باشد اين گونه نيست كه اگر وحدت معنون باشد قائل به فساد عبادت در مجمع شويم بلكه ممكن است امتناعى و قائل به سرايت شويم ولى در عين حال قائل شويم به عدم اقتضا چون بنابر سرايت امر ساقط است ولى ممكن است ملاك باشد كه اگر كسى توانست ملاك را اثبات كند از راه ملاك قصد قربت متمشى مى شود و عبادت صحيح خواهد شد پس اين گونه نيست كه اگر قائل به سرايت شويم حتما بايد قائل به اقتضاى بطلان در مسأله دوم شويم پس نه بنابرعدم سرايت، صحت و عدم اقتضاء قطعى است و نه بنابر سرايت اقتضاى بطلان قطعى است پس اين ترتبى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) گفته است  ــــــــــــــــــــــــــــ  1. القوانين، ج1، ص140.  2. الفصول الغروية ، ص124.  3. كفاية الاصول، ص150.  4. فوائد الاصول، ج2، ص396.  درست نيست .  **ثالثاً:** اين تعبير كه در اينجا، بحث از سرايت و عدم سرايت است فنى نيست بلكه محمول و جهت بحث در اين مسأله جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهى است كه دو حكم تكليفى مى باشند و سرايت و عدم سرايت، مى تواند برهان و دليل آن باشد نه اين كه خود آن، محمول قرار بگيرد البته شايد مقصود ايشان از سرايت و عدم سرايت طبق مسلك سوم همين باشد.  **رابعاً:** مجرد طوليت و ترتب ميان دو مسأله مقتضى تعدد مساله نيست ـ اگر جهت و نكته دو مساله يكى باشد ـ يعنى اگر سرايت شد بطلان است و اگر عدم سرايت شد صحت است لازم است هر دو يك مساله باشد زيرا كه روح بحث، سرايت و عدم سرايت است كه دو اثر دارد يكى اين كه امر ساقط مى شود و اطلاق ندارد و ديگر اين كه اگر عبادت باشد باطل مى شود و ديگر نبايد اين دو حكم متلازم را دو بحث و دو مسأله مى دانستند يعنى بايد بگويند اگر تركيب انضمامى باشد هم امر هست و هم اگر عبادت باشد، صحيح است و اگر اتحادى و سرايت باشد نه أمر هست و نه عبادت صحيح و مجزى مى شود و بايد اين دو مساله را يكى مى كردند و وقتى مى شود اين دو مسئله را در دو مسئله دانست كه جهت مساله و براهين و مصاديق آن باهم فرق كند أما صاحب كفايه(رحمه الله) تعبير ديگرى دارد و مى گويد فرق مساله در موضوع نيست و اساساً تمايز علوم و مسائل به موضوع نيست و اختلاف بين دو مساله و دو باب در يك علم مربوط به جهت مسأله و يا غرض از آن است و تعبيراتى دارد كه در موضوع علم گذشت و اين جا هم مى گويد جهت بحث در بحث اجتماع، سرايت و عدم سرايت است و يا اتحادى بودن تركيب يا انضمامى بودن آن است ولى جهت بحث در مساله اقتضاء فساد و صحت عبادت است كه حكم وضعى است كه آيا با نهى قابل جمع است يا خير؟ و آنجا بحث از حيث حكم وضعى است و اين جا از حيث سرايت و عدم سرايت و حكم تكليفى است .  اين بيان ايشان مجمل است اگر منظور از جهت بحث در كلام ايشان محمول بحث است از آنجا كه صحت و فساد را از موارد مسأله آينده ذكر كرده است و صحت و فساد محمول است، اشكال وارد است كه سرايت در مانحن فيه علت است و محمول نيست و انضمامى بودن و اتحادى بودن برهان جواز و امتناع است كه محمول است و بعد هم اگر اختلاف در موضوع را ملاك ندانستيد چه فرقى بين محمول و موضوع است  چرا اختلاف در محمول را ملاك گرفتيد و اگر مقصودشان از جهت بحث دليل و برهان بحث باشد نقض مى شود كه در بحث دوم نبايد فساد را قرار دهيد بلكه لازم است برهان فساد را در بحث اقتضا مطرح كنيد يعنى عدم امكان قصد قربت مثلاً مضافاً بر اين كه تعدد برهان هم كافى نيست اگر موضوع و محمول واحد باشد و برهان ها هم دو تا باشد و اگر مقصود، غرض است روشن است كه غرض در هر دو مساله رسيدن به حكم شرعى و بقا امر و صحت عمل در مجمع است  و هر دو مسأله يك غرض دارد. البته كلام مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)قابل توجيه است و مى توان بر يك مطلبى حمل كرد كه بيان خواهيم كرد بيان صحيح اين است كه اين دو مساله دو مساله هستند چون هم از نظر موضوع و محمول با هم فرق دارند و هم از نظر جهت ـ به معناى اينكه استدلالى كه در هر كدام است با ديگرى فرق دارد نه اين كه تنها دو نوع استدلال و برهان است بلكه دو استدلالى است كه دامنه اش با هم فرق دارد و بين آنها تلازم و يا ترتبى نيست بلكه عموم و خصوص من وجه است پس نه نكته استدلال يكى است و نه با همديگر ملازم هستند كه ثبوت يكى موجب مفروغيت از ثبوت ديگرى شود ولذا قهراً دو مساله مى شوند و هر جا اين دو شرط محفوظ باشند دو مسأله خواهد شد و هر دو شرط در مانحن فيه محفوظ است اما اختلاف در محمول در اين است كه محمول در مسأله اجتماع امر و نهى جواز اجتماع دو حكم تكليفى است كه احكام تكليفى باهم تضاد دارند يعنى اين كه اگر عنوان دوتا باشد آيا امر با حكم تكليفى مضادش كه نهى است قابل جمع است يا خير؟ پس اين جا محمول مساله بحث جواز اجتماع دو حكم تكليفى امر و نهى است اما محمول در بحث اقتضاء، اجتماع نهى با صحت در عبادت است كه صحت، حكم وضعى است كه بالذات مضاد با حكم تكليفى نيست پس محمول دو مسأله با هم فرق مى كند و موضوعش هم در حقيقت با آن فرق دارد و اعم است از اين كه امر تكليفى عبادى باشد يا توصلى، چون بحث اجتماع در توصليات هم مى آيد ولى در بحث دوم محمول، حكم وضعى است كه احكام وضعى با تكليفى تضاد ندارند و موضوعش نيز خصوص عبادات است بنابراين شرط اول در اينجا محفوظ است و همچنين شرط دوم نيز محفوظ است زيرا كه اختلاف اين دو مسأله در حيث بحث و برهان بحث هم وجود دارد زيرا كه در بحث اجتماع حيث بحث تعدد عنوان است كه آيا تعدد عنوان براى رفع تضاد كافى است يا بايد مستلزم تعدد معنون باشد و برهان و نكته اش هم سرايت و عدم سرايت است كه اين نكته محذور اجتماع ضدين را از بين مى برد اما در بحث اقتضاد جهت بحث از اين است كه آيا حرمت تكليفى با حكم وضعى به صحت در عبادات تنافى دارد يا خير؟ و آنجا اين تنافى ذاتى و از باب تضاد نيست بلكه بحث از اين است كه آيا نهى مانع از تحقق يكى از شرائط صحت عبادت مى شود يا خير و نكات و براهينى كه از براى تنافى ذكر مى شود ملازم با نكته سرايت نيست و اين گونه نيست كه اگر سرايت ثابت شود ديگرى هم ثابت شود و اگر نفى شود ديگرى هم نفى شود بلكه همانگونه كه بيان شد ممكن است در اينجا قائل به جواز شويم ولى در آن مساله اقتضاء قائل به بطلان شويم چون قصد قربت متمشى نمى شود و عكسش هم صحيح است يعنى ممكن است در اين جا قائل به امتناع شويم و بگوئيم معنون هم بايد دو تاشود ولى در عين حال در جائى كه معنون يكى است قائل به صحت شويم از باب كشف ملاك و كفايت قصد ملاك در صحت عبادت .پس دو مساله هم موضوعا و هم محمولا و جهتاً با هم فرق دارند و هم براهين و ادله بحث در هر يك مستلزم ادله ديگرى نيست پس تعدد دو مساله به جاست و اين جا بحث در اين است كه آيا تعدد عنوان محذور تضاد احكام تكليفى را حل مى كند يا نه ولى اگر جواز ثابت شد معلوم نيست كه عبادت در مجمع، صحيح هم باشد كه بحث در مسأله اقتضاء است و در مسأله اقتضا بحث در منافات حرمت با صحت عبادت است كه ممكن است باعث اختلال در شرائط صحت عبادت شود حتى اگر قائل به عدم تضاد احكام تكليفى و جواز اجتماع ميان آنها درفرض تعدد عنوان شويم و اين دو بحث هم برهانا و هم موضوعا و هم محمولا و هم جهتاً با هم تفاوت دارند و اين كه اين دو بحث در علم اصول را به دو مساله تبديل كنند فنى است و ممكن است مطلب صاحب كفايه(رحمه الله)به اين بيان برگردد هر چند عبارات ايشان مجمل و نارسا است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (467)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 467  ـ  دوشنبه  1393/2/29**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه چهارم**: اين تنبيه در رابطه با دفع يك توهمى است كه ايجاد شده و در كلام اصوليون مثل صاحب كفايه(رحمه الله) مطرح گرديده است.  توهم اين است كه ممكن است كسى بحث اجتماع امر و نهى و امكان و عدم امكان اجتماع را مبتنى كند بر بحثى كه در يكى از مسائل گذشته علم اصول گذشت تحت عنوان اين كه اوامر به طبائع تعلق مى گيرند يا افراد يعنى وقتى مولى مثلاً به (صل) امر مى كند آيا امر از جامع و طبيعت به افراد سرايت مى كند يا خير؟ و در آنجا مفصل بحث شد و كلماتى در مورد هر دو شق مساله بيان شد اين جا گفته مى شود اگر در آنجا كسى قائل شد كه امر متعلق به طبيعت است اين جا هم جوازى مى شود چون كه طبيعت در اينجا دو تا است و امر سريان به افراد و معنون پيدا نمى كند تا اجتماع امر و نهى در يك چيز لازم بيايد ولى اگر گفتيم امر به افراد سريان پيدا مى كند و حصص در واقع ماموربه هستند در اين صورت چون حصه و معنون خارجى يكى است در اين صورت قائل به امتناع مى شويم.  صاحب كفايه(رحمه الله) و مرحوم ميرزا(رحمه الله) اين توهم را به بيانات مختلف خودشان رد كرده اند.  مرحوم آخوند(رحمه الله)مى گويد آن بحث در آنجا مؤثر نيست و در آنجا چه قائل به تعلق أمر به طبيعت شويم و چه قائل به سريان به افراد در هر دو صورت اين بحث در اينجا جا دارد يعنى اگر امر به افراد هم سرايت نكند و بر طبيعت باشد در اين جا بحث مى شود كه با اين كه امر روى عنوان است اين تعدد عنوان كافى است يا بايد معنون هم متعدد باشد و چنانچه كسى قائل به سريان به افراد هم باشد ممكن است در اين جا نيز قائل به جواز شود و بگويد وقتى طبيعت دو تا شد فرد هم دو تا و تعدد عنوان موجب تعدد فرديت دو عنوان مى شود مرحوم ميرزا(رحمه الله) هم مى فرمايد اگر آنجا هم قائل شويم كه امر به طبيعت تعلق گرفته در اينجا مى شود قائل به امتناع شد چنانچه تركيب معنون اتحادى باشد و اگر تركيب انضمامى باشد در آنجا هم قائل به سريان به فرد شويم اين جا دو معنون است و فرد دو تاست پس نكته جواز و عدم جواز اين است كه بايد ديد تركيب در مجمع انضمامى است يا اتحادى و تعلق امر به طبيعت يا فرد، نقشى در اين بحث ندارد به اين ترتيب آن دو بزرگوار گفته اند بحث اجتماع مستقل از بحث تعلق اوامر به طبايع يا أفراد است.  اين كه در حيثيات دو مبحث مستقل هستند روشن است اما اين كه اين دو بزرگوار خواسته اند مطلقا ارتباط اين بحث را با آن بحث قطع كنند شهيد صدر(رحمه الله)به آن اشكال وارد مى كند و مى گويد اين گونه نيست كه آن مساله هيچ تاثيرى در مساله ما نداشته باشد بلكه ممكن است برخى از مبانى در آن مسأله بر برخى مبانى و ملاكات جواز در اينجا اثر بگذارد و ايشان تشقيقى در مبانى و مسالك مسأله تعلق امر به افراد مى كند و مى فرمايد مسالك در آن مسأله مختلف است .  1 ـ اگر مقصود كسى كه قائل به تعلق اوامر به افراد است اين باشد كه امر به جامع و طبيعت صلات به نحو صرف الوجود تعلق گرفته است گرچه به حسب ظاهر امر به نحو تخيير عقلى بين افرادش مى باشد ولى بالدقه يا به لحاظ عالم مبادى و حب به تخيير شرعى ميان افراد بر مى گردد يعنى روح امر، تخيير شرعى است همان گونه كه در مساله اول گذشت و فردى كه ايجاد مى شود محبوب مى شود و مرحوم آغا ضيا(رحمه الله) اين تعبير را داشتند و شهيد صدر(رحمه الله) نيز در عالم حب و مبادى امر اين را نيز قبول كردند بنابر اين اگر كسى مقصودش از تعلق به افراد اين باشد كه روح حكم و مبادى و حب، به تخيير شرعى برگشت مى كند اين مسلك در اينجا موثر است و ملاك اول را باطل مى كند يعنى اگر امر به صرف الوجود بود كه ملاك اول اين بود كه عنوان صرف الوجود غير از عنوان فرد آن است ـ حتى اگر يك عنوان باشند چه برسد كه دو عنوان متباين باشند ـ اين در صورتى است كه تخيير عقلى به تخيير شرعى ميان افراد طبيعت بر نگردد و وجوب يا حب مشروط نسبت به افراد نداشته باشيم و الا در اين صورت خود فرد، محبوب مى شود و مستلزم اجتماع امر و نهى مى گردد و ملاك اول را باطل مى كند ولى ما اين ارجاع را قبول نداشتيم و اصل اين نكته هم كه قوام امر به حب و بغض است را قبول نكرديم.  2 ـ مسلك ديگر كه ممكن است در اينجا موثر باشد اين است كه كسى كه مى گويد امر از طبيعت به فرد سرايت مى كند منظورش سريان به فرد عرفى است نه فرد عقلى كه حصه است زيرا كه عقلا، فرديت و تشخص به وجود حقيقى است نه به عوارض و مفاهيم ديگرى كه با فرد موجود مى شود بلكه آنها هم عوارض و ماهيات كلى است و با وجودشان مشخص مى شوند و ضم كلى به كلى آن را جزئى و مشخص نمى كند ولى اين نظر دقى بود و گفته شد كه نظر عرفى خلاف اين است و عرف مى گويد انسان به اين كه عالم باشد و اين جا باشد و عوارض ديگر داشته باشد فرد و مشخص مى شود و عرف اين عوارض را ـ كه مقولات ديگرى هستند و مثلاً عارض هستند بر ماهيت انسان ـ مفرد انسان مى داند نه وجود حقيقى و عينى آن را كه قابل فهم نيست مگر با مفهوم انتزاعى وجود و چون اين عوارض را عرف مشخص مى داند مركب از مجموع آنها كه جمع مى شود فرد مى گردد و اگر مقصود كسى كه قائل به سريان امر از طبيعت به افراد است، مشخصات فردى عرفى باشد قهراً اين عوارض در مجمع هم ماموربه مى شود يعنى فردى كه مركب از طبيعت صلات است با عوارضى كه دارد متعلق امر قرار مى گيرد چون كه آن عوارض مفرد عنوان صلات مى باشند و اين مجموع، فرد بوده و متعلق امر مى شود و جزئش هم كه مقوله أين و غصب است ماموربه مى شود كه همان مقوله محرم است بنابراين اگر تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون هم بشود بازهم مستلزم اجتماع امر و نهى در معنون واحد خواهد بود و اجتماع امر و نهى در مقوله واحد مى شود حتى اگر معنون هم متعدد باشد و تعدد معنون در صورتى باعث جواز مى شود كه قائل به سريان امر به افراد به نحو فرد عرفى نشويم.  پس آن مسلك در مسأله گذشت مسلك سوم را باطل ميكند و اين اثر را دارد بله، طبق ملاك اول براى جواز ـ كه اگر امر به صرف الوجود بود صرف الوجودى بودن كافى است براى جواز حتى اگر معنون واحد باشد ـ سريان امر به فرد عرفى اثر نمى گذارد و ملاك اول را باطل نمى كند زيرا كه تعلق امر به عوارض هم به نحو صرف الوجود خواهد بود و همچنين ملاك دوم را هم باطل نمى كند زيرا اين كه مى گوئيم امر به فرد عرفى سريان پيدا مى كند منظور اين نيست كه به عنوان آنها هم سرايت مى كند و از خلال عنوان آنها عارض بر آنها مى شود بلكه امر به فرد عرفى خورده است به عنوان فرد متشخص از صلات يعنى امر به مقوله أين و مكان صلات تعلق مى گيرد به عنوان اين كه مشخص و محقق فرد صلات است نه به عنوان غصب پس دو عنوان امر و نهى محفوظ است و تعدد دو عنوان براى ملاك دوم كافى  بود .  3 ـ احتمال سوم اين است كه اگر مقصود كسى از تعلق امر به افراد همان فناء عنوان در معنون و مرآتيت عنوان براى خارج باشد و اين كه امر به مفهوم بماهو فى الذهن نمى خورد در اين صورت هيچ كدام از مبانى سه گانه باطل نمى شود زيرا كه فنا به اين معنى نه با ملاك اول منافات دارد و نه با ملاك دوم و نه با ملاك سوم وليكن نتيجه اين مبنا آن است كه كسى كه قائل به تعلق اوامر به طبايع بماهى فى الذهن باشد بايد براساس ملاك دوم قائل به جواز شود و ديگر نبايد وحدت معنون و خارج را معيار قرار دهد زيرا كه تعدد مفهوم و طبيعت در ذهن روشن است و علاوه بر اين كه بطلان چنين مبنائى هم روشن است .  4 ـ احتمال چهارمى هم وجود دارد اين كه كسى قائل شود در آن بحث كه تعلق امر به طبيعت يا فرد مربوط به مبحث اصالة الوجود يا اصالة الماهية باشد كه اگر كسى قائل به اصاله الماهيه باشد مى گويد امر به طبيعت و ماهيت خورده و به فرد سرايت نمى كند زيرا ماهيت در خارج موجود است و حقيقى است ولى اگر اصالة الوجودى باشد و ماهيت را يك چيز اعتبارى بداند چون مولا فعل خارجى و حقيقى را ـ كه وجود است ـ مى خواهد نه اعتبارى ـ ماهيت ـ پس ماهيت مشير است به خارج است و مقصود از سريان اين است كه درست است كه امر به ماهيت خورده ولى اين عنوان مشير است طبق مبناى اصالة الوجود و وجود خارجى كه حقيقى است ماموربه است و آن چه كه در خارج است حصه و فرد است ولذا متعلق اوامر، افراد و حصص خارجى طبيعت هستند در اين صورت هم مى شود در اينجا نتيجه گيرى كرد و گفت طبق آن مبنى اين جا هم اگر كسى قائل شد كه طبيعت حقيقت است و در خارج موجود مى باشد در اين صورت امر به طبايع تعلق گرفته و قهراً در خارج دو شى اصيل داريم ـ غصبيت و صلاتيت ـ و در اين صورت امر در يك چيز خارجى جمع نشده است و اگر گفتيم كه وجود اصيل است و ماهيت اعتبارى و مشير است در اين صورت امر به فرد و حصه تعلق گرفته كه يكى است و متعدد نيست صاحب كفايه(رحمه الله) اين مطلب را در كفايه از صاحب فصول(رحمه الله) نقل مى كند كه طبق اصاله الوجود اجتماع ضدين در وجود واحد لازم مى آيد.  ليكن اين مطلب هم درست نيست يعنى نه اصالة الوجود مبناى تعلق امر به افراد مى شود و نه مبناى امتناع در اينجا مى گردد اما مبناى آن مسأله نمى شود چون كه عناوين ماهوى مشير به حصه و فرد نيستند حتى اگر اصيل نباشند بلكه عنوان مشير به ذات آن امر اعتبارى يا حد طبيعت است نه فردى از آن پس اگر قائل به اصالة الوجود هم شديم مى تواند اوامر به طبيعت تعلق بگيرد و منظور از طبيعت حد وجود است و لازم نيست كه به افراد تعلق بگيرد .  اين تفريع هم درست نيست چون بحث در دو ماهيت هم عرض است ـ چنانچه قبلاً گذشت ـ و همان گونه كه دو ماهيت هم عرض اگر مبدئى باشند در عالم مفاهيم دو تاست و نمى توان در عالم وجود هم يكى باشد و اختلاف در بين اصالة الوجود و ماهيت در وحدت و تعدد خارج نيست بلكه در همان امر خارجى واحد است كه يك ماهيت و يك وجود دارد كه كدام اصل است و كدام اعتبارى؟ و بحث در تعدد و وحدت نيست و ملاك تعدد و وحدت معنون در خارج ربطى به آن بحث ندارد بلكه مربوط به مبدئى بودن و اشتقاقى بودن عناوين دارد كه به تفصيل گذشت .  5 ـ تفسير ديگر هم در مسأله تعلق اوامر به طبيعت يا افراد بود كه ممكن است مقصود كسى كه قائل به سريان به فرد است اين باشد كه يك وقت طبيعت را فانى در حصص لحاظ مى كنيم مانند معناى ادوات عموم (كل عالم) و يك وقت فقط خود طبيعت را لحاظ مى كنيم مانند اطلاق و منظور از تعلق به طبيعت ملاحظه اطلاقى و ذات طبيعت است و منظور از سريان به افراد ملاحظه عمومى باشد كه اگر اين تفسير هم باشد باز هم اثرى در مسأله اجتماع ندارد چون بازهم با تعدد عنوان فرد الصلاه و فرد الغصب لحاظ مى شود كه دو عنوان متباين هستند .  بله، اگر در ملاك اول قائل شديم كه اشاره به فرد صلات ولو بنحو بدلى و مردد با نهى از آن فرد منافات دارد اين مبنا موجب بطلان ملاك اول مى شود همانند مبناى رجوع تخيير عقلى به تخيير شرعى ليكن ما آن را هم در مسأله اولى قبول نكرديم .    پس نفى مطلق ارتباط فيما بين دو بحث صحيح نيست و برخى از مسالك در بحث تعلق اوامر به افراد بر برخى از ملاكات جواز در بحث اجتماع امر و نهى مؤثر مى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (468)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 468  ـ  سه شنبه  1393/2/30**    بسم الله الرحمن الرحيم  **تنبيه پنجم:** در مورد مطلبى است كه در كفايه(1) آمده و در بحث موضوع اجتماع امر و نهى منشا اشكال شده است البته ايشان اين بحث ها را در مقدمات آورده و ما آن را در تنبيهات آورده ايم و اين بهتر است چون اصل بحث مشخص شده است.  ايشان مى فرمايد كه موضوع اجتماع امر و نهى جائى است كه فرض شود در مجمع ملاك امر و نهى هر دو فعلاً محرز است تا بحث شود كه بنابر جواز هر دو اثر مى گذارد ولى بنابر امتناع اقوى المناطين اثر مى گذارد بنابراين بايد وجود دو ملاك فرض شود تا موضوع بحث اجتماع امر و نهى شود و به اين مطلب تصريح كرده كه از باب اجتماع نيست مگر اين كه هر يك از متعلق ايجاب و تحريم داراى مناط حكم باشد مطلقا يعنى در مورد اجتماع موجود باشد تا اين كه اگر جوازى شديم بگوئيم هر دو اثر مى كند و هم واجب است و هم حرام و اگر امتناعى شديم، تزاحم ملاكى بشود لهذا احراز مناط امر و نهى را در موضوع مساله اجتماع امر و نهى فرض مى كند كه لازم است.  اين مطلب فوق مورد اشكال قرار گرفته است مرحوم ميرزا(رحمه الله)(2) يك اشكالى دارد كه امكان اجتماع مربوط به ملاكات و مناطات احكام نيست و اين كه احكام تابع مصالح و مفاسد است يا خير و اين كه بحث شود كه در مجمع مصلحت و مفسده هست يا نيست مربوط به اين ها نيست و بحث مربوط به امكان اجتماع امر و نهى از ناحيه تضاد آنها است كه آيا اجتماع باعث تضاد مى شود يا نه؟ و لذا اشعرى هم كه مى گويد احكام تابع مصالح و مفاسد نيست باز اين بحث را دارد.  ولى اين سبك اشكال وارد نيست چون مقصود صاحب كفايه(رحمه الله) از مناط حكم، مصالح و مفاسد و تبعيت احكام از آنها نيست و آن نزاع مربوط به اين است كه سنخ ملاكات و مناطات احكام چيست آيا مصالح و مفاسدى است كه به مردم بر مى گردد يا نه؟ كه عدليه و معتزليه مى گويند چون شارع مستغنى است ولى اشعرى قائل است كه  لازم نيست و چه كسى گفته است بايد هر كارى كه خدا مى خواهد، براى عباد مصلحتى داشته باشد يعنى اشعرى اين نكته كه بايد مناط امر مولا مصلحت و مفسده اى باشد كه به عباد بر مى گردد را انكار مى كند اما اين مطلب را كه در امر و نهى هر آمرى غرضى نهفته است، انكار نمى كند چه به خودش برگردد و چه به عباد و چه به ديگرى يعنى مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)ناظر به غرض و مبادى حكم است نه آن بحث معتزلى و اشعرى و مى گويد مبادى حكم كه سبب جعل حكم مى شود هر چه كه هست لازم است در بحث اجتماع امر ونهى در مجمع محرز باشد و بايد در نماز و غصب در مجمع هر دو غرض خودشان موجود باشد آن وقت بحث مى شود كه اين دو ملاك اثر مى گذارد يا اين كه اجتماع ضدين لازم مى آيد و مولا بايد يكى از دو حكم را جعل كند يعنى بنابر امتناع و تضاد، در تأثير دو ملاك تزاحم مى شود و بايد مولا از يكى دست بكشد و لذا اقوى المناطين اثر مى گذارد و اين تزاحم است.  شايد علت ذكر اين مطلب اين است كه مى خواهد موارد اجتماع را از تعارض بيرون كند و بنابر امتناع از تزاحم بداند ولهذا حتى امتناعيون نماز در مكان مغصوب را در صورتى كه جاهل به غصب باشد صحيح دانسته اند پس معلوم مى شود كه ملاك محفوظ است و از قبيل موارد تعارض نيست بلكه تزاحم است و به هر حال مقصودشان، مصلحت و مفسده اختلافى بين اشعرى و معتزلى نيست بلكه مسأله تزاحم است ولهذا گفته است كه بحث از جواز اجتماع و عدم جواز فرع اين بحث است كه در مجمع مناط و غرض از دو حكم موجود باشد كه اگر دو ملاك باشد بحث مى شود كه آيا اين دو ملاك مى توانند هر دو اثر بگذارند ـ بنابر جواز ـ و يا نمى توانند بنابر عدم جواز كه بنابر امتناع تزاحم مناطى و ملاكى خواهد شد البته اين تزاحم غير از تزاحم در امتثال است; تزاحم در امتثال اصطلاح مرحوم ميرزا(رحمه الله)است و تزاحم ميان ملاكين در مجمع اصطلاح آخوند(رحمه الله)است و مقصود صاحب كفايه(رحمه الله) از تزاحم همه جا اين معنا است نه تزاحم امتثالى كه سابقاً اثبات كرديم على القاعده است و خارج از تعارض مى باشد و على كل حال در كلامشان دو احتمال موجود است.  1ـ يك احتمال آنچه كه ظاهر عبارتشان است كه بحث از جواز و امتناع اجتماع امر و نهى فرع اين است كه ملاك دو حكم در مجمع باشد تا فرض جواز يا عدم جواز اجتماع شود ولى اگر فرض شود كه در مجمع، احدالملاكين يا هر دو ملاك موجود نيست ديگر نوبت به اين بحث نمى رسد و روشن است كه در اين صورت دو حكم يعنى امر و نهى نمى توانند جمع شوند چون هر دو يا يكى از آن دو ملاك را ندارد پس بايد ملاك مفروض باشد تا بحث شود كه آيا اين دو ملاك مى توانند اثر بگذارند و موجب دو حكم در مجمع جمع شوند يا نه؟ اگر مقصود ايشان همين باشد پاسخش روشن است كه بحث ما از امتناع به لحاظ تضاد و امتناع بالذات است نه از هر جهت ديگر و در اين جا خلط شده است بين امتناع بالذات و امتناع  ــــــــــــــــــــــــــــ  1.كفاية الاصول، ص155.  2. اجود التقريرات، ج1، ص356.**بالغير يعنى اگر مناط حكم نباشد حكم نمى تواند موجود باشد وليكن از باب امتناع بالغير ـ يعنى عدم علت ـ است و جواز و امتناعى كه در مسأله ما بحث مى شود تضاد امر و نهى در مجمع از ناحيه تضاد و امتناع بالذات است يعنى اگر امر و نهى به دو عنوان هم باشند آيا با هم ديگر تضاد دارند يا خير؟ و اين بحث ثبوتى است و بر آن متوقف نيست كه وجود دو ملاك احراز بشود بلكه مسأله بر عكس است كه اگر تضاد و امتناع بالذات فى نفسه نباشد مى گوئيم دليل دو حكم اطلاق خواهد داشت و از اطلاق دو حكم وجود دو ملاك هم در مجمع كشف و ثابت مى شود.**  بنابر اين بحث اجتماع منوط به احراز ثبوت دو ملاك در مجمع نيست بله، اگر شارع و آمر بخواهد در مجمع به هر دو حكم بكند ـ بنابر جواز ـ بايد ملاك هر دو در آن موجود باشد و الا حكم نمى كند ليكن اين مطلب ربطى به بحث ما ندارد زيرا كه فرض اطلاق دليل دو حكم است پس اثبات امتناع و يا جواز متوقف نيست بر احراز ملاكين در مجمع بلكه متوقف است بر نفى تضاد و اثبات جواز بالذات است كه خود اين بحث دليل بر اثبات ملاكين هم در مجمع مى شود و نمى تواند در بحث اجتماع احراز ملاك، شرط باشد يعنى اگر امتناع بالذات نباشد از اطلاق دو حكم دو ملاك هم احراز مى شود و اگر امتناع بالذات باشد اطلاق دو حكم ساقط است و احراز دو ملاك هم نمى شود.  2 ـ احتمال دوم اين است كه ايشان نمى خواهد بگويد كه بايد اثباتا وجود دو ملاك احراز شود تا اشكال وارد گردد بلكه مى گويد بحث اجتماع در جائى است كه تعارض بين دو دليل به لحاظ مناط و ملاك دو حكم نباشد مثل اين كه يك دليل بگويد نماز واجب است و ديگرى بگويد واجب نيست زيرا آن كه مى گويد واجب نيست مى گويد ملاك هم ندارد و اين خارج از بحث است و از باب تعارض است و ايشان مى خواهد بگويد در بحث اجتماع بايد بحث از جواز و عدم جواز تنها به لحاظ تضاد و عدم تضاد دو حكم باشد و از جهت مناط دو حكم نبايد تعارض باشد يعنى انتفاى يكى از دو مناط نباشد بلكه احتمال وجود ملاكين در مجمع باشد البته تعبير ايشان اين است كه وجود دو مناط در مجمع بايد محرز باشد وليكن اين مقصود نيست بلكه مقصود آن است كه دو دليل نسبت به ملاكين تكاذب و تعارض نداشته باشند و امكان اجتماع ملاكين و احتمال آن در مجمع باشد يعنى در اين بحث نبايد به لحاظ ملاكين مشكلى باشد و اگر امتناع باشد تنها به جهت امتناع اجتماع ضدين است نه اين كه دليل امر ملاك دليل نهى را نفى بكند و دليل نهى ملاك دليل امر را نفى كند كه در اين صورت تعارض بوده و از باب اجتماع خارج مى شود و بدين ترتيب مى خواهد باب اجتماع امر و نهى را از باب تعارض جدا كند و بگويد چه جوازى شويم و چه امتناعى  از باب تعارض خارج است و بنابر امتناع در باب تزاحم داخل مى شود نه تعارض ولذا مشهور در باب امتناع در صورت جهل هم قائل به صحت نماز شده اند اما در بحث تعارض در صورت جهل هم قائل به بطلان مى شوند مانند نماز در مالايؤكل لحمه البته با قطع نظر از قاعده لاتعاد.  اين مطلب هم صحيح نيست زيرا كه **اولاً:** بنابر امتناع اگر دو دليل به لحاظ امر و نهى با هم تضاد و تنافى داشتند ديگر ملاكين هم قابل احراز نيست و تعارض به آنها نيز سرايت مى كند يعنى ديگر نمى توانيم با آن خطاب، ملاك را هم اثبات كنيم تا تزاحم ملاكى ثابت شود مگر اين كه دليلى از خارج باشد كه خارج از بحث است و در ساير موارد تعارض هم قابل فرض است پس بالاخره باب اجتماع امر و نهى بنابر امتناع در باب تعارض داخل است و اگر از خارج دليلى نباشد و ما باشيم و دو دليل امر و نهى وقتى با هم تنافى داشتند دليلى بر ملاك هم ديگر نداريم.  بله ممكن است كسى بگويد از باب عدم تبعيت دلالت التزامى از مطابقى در حجيت مى توان ملاك را در مجمع اثبات كرد كه اين مطلب هم خلاف نظر صاحب كفايه(رحمه الله)است و هم در ساير موارد تعارض نيز جارى است و اختصاص به بحث اجتماع ندارد كه اين مطلب را در جهت آينده بحث خواهيم كرد.  بنابراين تزاحم ملاكى على القاعده نيست و از مصادق تعارض است يعنى تزاحم ملاكى از مصاديق تعارض است برخلاف تزاحم در امتثال چون كه قيد قدرت در خطابات شرعى به گونه اى اخذ شده است كه هيچ گاه دو خطاب به تنافى در جعل و تعارض نمى رسند.  **ثانياً:** امتناع اجتماع امر و نهى از باب تضاد هم مخصوص به تضاد بين امر و نهى نيست بلكه نسبت به مبادى هم تنافى خطاب امر و نهى معقول است زيرا كه قبلاً گفتيم اگر امر هم شمولى باشد نمى شود هم ملاك تام امر باشد و هم ملاك تام نهى چون گفتيم كه مراد از مناط حكم ملاك غالب و تاثير گذار است و ملاك غالب در فعل و ترك واحد قابل جمع نيست و مثل (صلّ) و (لا تصل) و يا (اكرم العالم) و (لاتكرم الفاسق) است كه قطعاً از باب تعارض در ملاك نيز هست و خارج از تزاحم ملاكى است.  بنابر اين **اولاً:** نبايد در موضوع بحث اجتماع امر و نهى، احراز ملاكين را به عنوان شرط بياوريم.    **ثانياً:** بنابر امتناع مسأله داخل در باب تعارض بوده و از مصاديق آن است و اما بحث از اين كه حال كه بين دو دليل تعارض شد آيا مى شود دو حكم را ثابت كرد تا تزاحم ملاكى شكل بگيرد يا نه اين بحث ديگرى است كه بايد آن را مستقلاً طرح كرد نه اين كه در موضوع بحث اجتماع احراز ملاكين را شرط كنيم و يا باب اجتماع را بنابر امتناع از تعارض خارج كنيم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (469)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 469  ـ  شنبه  1393/3/10**   بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تنبيه پنجم بود كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) فرموده بودند در مجمع بايد ملاك و مناط دو حكم محرز باشد تا وارد بحث اجتماع شود و گفتيم يك بحث در باره اصل مطلب ايشان بود كه آيا اين شرط تمام است يا نه كه معلوم شد اين شرط تمام نيست و بحث دوم اين است كه در چه مواردى مى توان از اطلاق دو دليل أمر و نهى مناط را در مجمع اثبات نمود و بحث سوم اين است كه احكام اين نوع از تزاحم ـ كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)از آن به تزاحم تعبير كرده است و با تزاحم در امتثال مثل وجوب ازاله و صلاه فرق دارد ـ كدام است و حكمش چيست و آيا همان احكام باب تزاحم امتثالى در باب تزاحم ملاكى هم مى آيد يا خير و اين جهت سوم از بحث بيشتر مرتبط است با بحث تعارض چون قبلاً گفتيم كه تزاحم ملاكى تعارض است و با تزاحم امتثالى كه خارج از تعارض است فرق دارد و بحث در جهت اولى گذشت و بحث از دو جهت دوم و سوم باقى مانده است .  اما بحث در جهت دوم ـ يعنى طرق اثبات مناط دو حكم در مجمع ـ صاحب كفايه(رحمه الله) در اين جا چهار شق ذكر كرده است و مى فرمايد گاهى  از خارج مى دانيم كه در مجمع ملاك هر دو حكم وجود دارد كه اين يك صورت است و يك صورت هم اين است كه دليل امر و نهى، در امر و نهى بالفعل ظهور نداشته باشند بلكه ظهور در حكم اقتضايى داشته باشند يعنى مناط امر و نهى را اثبات مى كنند و يك صورت سوم هم اين است كه دو دليل در مجمع حكم وجوب و حرمت بالفعل را ثابت مى كنند ولى قائل به جواز بشويم در اين سه صورت تعارض در كار نيست و ملاكات دو حكم در مجمع ثابت مى شود يا به دليل خارجى در صورت اول و يا با تمسك به خود دو دليل در صورت دوم كه بر حكم اقتضايى دلالت مى كنند و منافاتى با هم ندارند و يا اگر هر دو حكم بالفعل را مى گويند قائل به جوازيم پس اين دو حكم با مناطهايشان در مجمع ثابت خواهند بود و طبق اين سه صورت در مجمع ملاك و مناط وجوب و حرمت ثابت است ولى در صورت اول و دوم چون امتناعى هستيم تزاحم ملاكى شكل مى گيرد و بايد احكام آن را از قبيل فعلى شدن حكم اقوى الملاكين ثابت كرد و در جهت سوم هر حكمى براى تزاحم ملاكى قائل شديم در اين دو صورت هم مى آيد و اما صورت سوم از سه صورت گذشته از باب تزاحم هم خارج است چون طبق صورت سوم كسى كه قائل به جواز است هر دو حكم را فعلى مى داند و قائل نيست به تنافى ميان آنها در مجمع پس تزاحم ملاكى هم در كار نيست چون تزاحم ملاكى در جائى است كه ملاكات نتوانند هر دو تاثير را حاصل كنند و حكمشان را فعلى نمايند و بنابر جواز هر دو مناط در مجمع مى توانند تاثير بگذارند.  صورت چهارم اين كه هر دو دليل دال بر حكم فعلى باشند و ما هم امتناعى باشيم و دليل خاصى بر وجود ملاك در مجمع نباشد كه معمولا هم، اوامر و نواهى در حكم فعلى ظهور دارند نه حكم اقتضائى كه حكم نيست .  در اين صورت ميان اطلاق دليل امر و نهى تعارض مى شود كه اگر قائل به تساقط شديم ديگر مناط هم ثابت نيست چون مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)در حجيت قائل است به تبعيت مدلول التزامى از مدلول مطابقى فلذا مى فرمايد مگر اين كه بگوييم عرف در اينجا ميان دليل امر و نهى اين گونه جمع مى كند كه اطلاق هريك از دو دليل را بر حكم اقتضائى در مورد اجتماع حمل مى كند و از ظهور در حكم فعلى دست مى كشد كه البته روشن است كه اين بحث اخير ايشان اشكال دارد و اشكال هم وارد كرده اند كه چنين جمعى، عرفيت ندارد و مدلول خطابات، حكم و امر و نهى است و ملاك و مقتضى حكم نيست لذا عرف به تعارض و تساقط دو اطلاق حكم مى كند.  ليكن اين كه ايشان فرمود بنابر امتناع اگر دو دليل دلالت كند بر حكم فعلى، تعارض مى شود و ديگر مناط هم در مجمع ثابت نمى شود مورد اشكال برخى واقع شده است و گفته شده است طبق بعضى از مبانى مى توان در مجمع مناط را اثبات كرد و آن را در باب تزاحم ملاكى داخل نمود اين موضوع بحث جهت دوم ماست كه آيا طرقى براى اثبات ملاكين از داخل خود دو دليل متعارض هست يا خير؟ يعنى بنابر امتناع دو دليل با هم متعارض هستند چون مدلولشان حكم فعلى است پس تساقط مى كنند; حال آيا مى شود در موارد اجتماع ملاك را اثبات كرده و آن را در باب تزاحم ملاكى داخل كنيم يا نه؟ كه در اين رابطه طرقى ذكر شده و مى شود آن ها را به 4 وجه برگرداند غير از وجه جمع عرفى كه صاحب كفايه(رحمه الله)گفت و صحيح نبود .  1 ـ وجه اول تمسك به مدلول التزامى دو دليل است چون آنچه كه ممتنع است مدلول مطابقى آنها است كه حكم فعلى است ولى بين مدلول التزامى آنها تنافى نيست و هر كدام از دو ملاك با ديگرى قابل اجتماع در مجمع است پس تعارض و تساقطى نسبت به مدلول التزامى نيست و تنافى بين حكمين فعليين است نه حكمين اقتضائيين.  بر اين وجه دو اشكال دارد شده است; يك اشكال مبنائى است كه اين مطلب، مبتنى است بر اين كه مدلول التزامى با مدلول مطابقى از حجيت ساقط نشود و صحيح نزد اهل تحقيق آن است كه مدلول التزامى تابع مدلول مطابقى در حجيت هم مى باشد يعنى اگر مدلول مطابقى از حجيت ساقط شد مدلول التزامى هم از حجيت ساقط مى شود.  يك اشكال ديگر نيز در اينجا هست كه نقضى است به ساير موارد تعارض ميان دليل امر و نهى، به اين نحو كه بايد در جاهاى ديگرى هم بگوئيد يعنى در همه موارد تعارض ميان دليل امر و نهى اين را بگوئيد مثلا در (صل) و (لا تصل) نيز بگوئيد كه از باب تزاحم ملاكى است كه هم ملاك وجوب صلاه در آن فعلى است و هم ملاك حرمت آن و هر كدام اقوى باشد فعلى مى شود و همچنين جاهاى كه تعارض ميان دو دليل به نحو عموم من وجه است مثل (اكرم العلما) و (لا تكرم الفساق) بايد احكام تزاحم ملاكى را بار كنيد با اين كه قائل نيستيد و حكم مى كنيد به تساقط هر دو حكم .  2 ـ وجه دوم تمسك به اطلاق ماده است به تقريبى كه از مرحوم ميرزا(رحمه الله) در تعبدى و توصلى گذشت كه مى فرمود اطلاق ماده يعنى متعلق حكم مثل غصب و صلاه مثل موضوع است و كانّ گفته شده (الصلاة واجبة و الغصب حرام) و اين متعلق موضوع از براى دو محمول است يكى ملاك و ديگرى خطاب و حكم ـ امر و نهى ـ مثل اين كه گفته باشد الصلاة ماموربها و الصلاه فيها ملاك و عرف متعلق را موضوع دو محمول قرار مى دهد و خطاب را به دو محمول تحليل مى كند حال اگر به لحاظ يك محمول از اين دو محمول تنافى و تعارض با دليل نهى موجود بود، به لحاظ محمول ديگر چون كه تنافى نيست حجت خواهد بود مگر اين كه در خود متعلق قيدى اخذ شود كه قيد هر دو محمول خواهد شد و ايشان مى خواهد ادعا كند كه دلالت بر ملاك، مدلول التزامى نيست و مانند مدلول تضمنى است .  ولى اين نكته هم قبلاً رد شد كه عرف از خطاب، دو محمول نمى فهمد بلكه مدلول (صلّ) همان نسبت طلبيه و ارساليه است چرا كه اگر سوال شود، چرا مولا اين طلب را قرار داد جواب داده مى شود كه لابد غرض داشته است ولى اين طولى و التزامى است و مدلول امر و خطاب نمى باشد و مثل دلالت تضمنى نيست كه دو دلالت هم عرض مدلول يك لفظ است مثل دلالت كل بر اجزا و يا افراد خودش يعنى خطاب يك دال لفظى ـ كه يك معنى دارد ـ بيشتر ندارد و آن صيغه امر است و مدلولش طلب و وجوب است و دلالت بر ملاك، دلالت التزامى و طولى است كه بنا به تبعيت از حجيت ساقط مى شود.  3 ـ وجه سوم تمسك به اطلاق ماده است به تعبير مرحوم اصفهانى(رحمه الله) كه ايشان به گونه اى ديگر اطلاق را در ماده امر جارى مى كند و مى گويد متعلق امر همان طبيعت مطلقه در مسأله اجتماع باقى مى ماند زيرا كه فرق است بين جائى كه قيدى در متعلق امر اخذ شود كه در اين صورت از اين استفاده مى شود كه صلاتى كه ملاك دارد صلاة مقيد است نه مطلق يعنى جائى كه قيد نيست ملاك هم موجود نيست اما در بحث اجتماع چنين تقييد مولوى نداريم بلكه تنها عقل اين را گفته است كه اجتماع ممتنع است چون اجتماع ضدين لازم مى آيد و محال است و اين مقيد، فقط هيئت و وجوب را قيد مى زند و ماده ـ يعنى طبيعتى كه متعلق قرار گرفته ـ بر اطلاق خود باقى است و طبيعت مطلقه است البته وجوب مجمع را نمى گيرد ولى همان جا را كه مى گيرد متعلقش طبيعت مطلقه است و شارع نيامده آن را مقيد كند بنابراين نمى توانيم از اين گونه قيود عقلى استفاده كنيم كه مولى طبيعت مقيده را مى خواهد و غرض مولا در آن است بلكه طبيعت مطلقه مورد غرض مولى است پس در مورد اجتماع هم غرض و مناط حكم فعلى است.  در تعبيرات ايشان احتمالاتى وجود دارد .  1 ـ احتمال اول اين كه ممكن است مقصود ايشان اين باشد كه اصلاً مقيدات عقلى اطلاق را تقييد نمى زنند و طبيعت را مقيد نمى سازد كه اگر مقصود اين باشد جوابش اين است كه مقيد مقيد است و فرقى نمى كند عقلى باشد و يا لفظى و قيد قيد است و قهراً اطلاق طبيعت را از بين مى برد و از اين جهت كه كشف مى كند ثبوتاً طبيعت مقيد است فرقى ندارند.  2 ـ احتمال دوم اين است كه ممكن است مقصود اين باشد كه مقيد عقلى فقط حكم و وجوب را قيد مى زند ولى متعلق وجوب بر اطلاق خودش باقى مى ماند مگر مولى آن قيد را در لفظ اخذ كند كه جواب اين مطلب اين است كه :  **اولاً:** امتناع در اين جا برعكس مقيد عقلى در موارد عجز و عدم قدرت است يعنى برخى از مقيدات عقلى قيد واجب و متعلق حكم قرار مى گيرند و برخى قيد خود امر و وجوب است مثلاً قدرت و عدم عجز قيد وجوب است زيرا كه در فرض عجز، وجوب قبيح بوده يا لغو است ولى قيد واجب نيست يعنى جامع بين فعل اختيارى و غير اختيارى هم مى تواند متعلق امر باشد ـ چنانچه در بحث تعبدى گذشت ـ اما امتناع اجتماع امر و نهى به جهت تضاد قيد واجب است و مى گويد امرى كه فعلى است ـ چون فرض اين است كه مكلف مندوحه دارد و مى تواند در جاى ديگر نماز بخواند ـ نمى تواند طبيعت مطلقه باشد و نمى تواند متعلقش مطلق باشد و شامل فردى كه متحد است با حرام، بشود پس مركز اين مقيد عقلى مثل مركز مقيد عقلى قدرت نيست آن وجوب را قيد مى زند و به واجب و متعلق كار ندارد ولذا اگر عاجز نبود فرد غير اختيارى هم مى تواند مصداق متعلق امر باشد چون جامع بين فرد اختيارى و غير اختيارى، اختيارى است أما امتناع عقلى اجتماع بر عكس است و واجب و متعلق امر را مقيد مى كند.  **ثانياً:** اگر امتناع تقييد وجوب را هم مثل قيد قدرت كند باز هم مطلب ايشان تمام نيست چون اطلاق وجوب است كه ملاك و شرائط اتصاف به آن را مشخص مى كند و شما مى خواهيد با اطلاق ماده آن را در مجمع ثابت كنيد گرچه وجوب نباشد و اين صحيح نيست زيرا كه اطلاق وجوب است كه نياز مولى را اثبات مى كند كه به معناى شرايط اتصاف فعل به ملاك داشتن و مورد نياز بودن مولى است.  اما اطلاق ماده وجوب قيد را نفى مى كند به نحو قيد واجب كه در اتصاف به ملاك دخيل نيست بلكه ممكن است در تحقق ملاك دخيل باشد كه اطلاق ماده آن را نفى مى كند. پس مطلق ماندن طبيعت واقع در متعلق امر و وجوب با فرض تقييد در أمر و وجوب، براى اثبات ملاك در مجمع نافع نيست .  ممكن است كسى بگويد با فرض وجود مندوحه وجوب هم فعلى است پس نياز مولى هم فعلى است و با اطلاق متعلق دخل عدم اقتران با حرام در آن را نفى مى كنيم .  پاسخ اين است كه اين مطلب خلف فرض است زيرا كه مستلزم تعلق وجوب و امر به طبعيت مطلقه است كه خلف امتناع مى باشد و دليل امتناع بايستى يكى از آن دو را مقيد كند كه اگر متعلق و ماده را مقيد كند اين همان اشكال اول است و اگر وجوب و امر را مقيد كند اشكال دوم وارد مى شود كه جايى كه وجوب نيست شايد مولا اصلا ملاك هم ندارد و اين اطلاق وجوب است كه ملاك را اثبات مى كند نه اطلاق ماده و اطلاق ماده شرائط اتصاف و ملاك را اثبات نمى كند زيرا كه شرايط اتصاف به ملاك از شرايط وجوب است ولذا در موارد عجز هم همين گفته مى شود كه اگر مكلف عاجز بود و أمر نبود مى گوئيد ممكن است ملاك هم نباشد و كاشف از اطلاق ملاك و نياز مولى، اطلاق امر و وجوب است اما اطلاق ماده قيد واجب را نفى مى كند و اطلاق وجوب و ملاك را اثبات نمى كند.    4 ـ وجه چهارم، كلام مرحوم عراقى(رحمه الله) است كه خواسته است وجه اول را تصحيح نمايد و در حقيقت خواسته آن نقض را جواب دهد و بين ساير موارد تعارض و موارد اجتماع امر و نهى تفصيل بدهد كه در مانحن فيه چون كه امر و نهى به دو عنوان تعلق گرفته است مدلول التزامى بر ملاك خارج از تعارض است اما اگر امر و نهى به يك عنوان تعلق بگيرد دلالت التزامى بر ملاك هم داخل در تعارض مى شود و تساقط مى كند كه بحث آينده است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (470)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 470  ـ  دوشنبه 1393/3/12**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اين بود كه از چه راههايى مى شود ـ بنابر امتناع ـ وجود ملاك در مجمع را اثبات كرد كه سه طريق را گفتيم و رد كرديم .  **طريق چهارم :** كه اين طريق در حقيقت تصحيح همان طريق اول است يعنى تمسك به دلالت التزامى بنابر مبناى عدم تبعيت دلالت التزامى است يعنى وجه اول دو اشكال داشت.  **اشكال اول:** كه اين اشكال مبنايى بود كه دلالت التزامى در سقوط تابع دلالت مطابقى است كه بعضى قائل به اين نكته نيستند مثل مرحوم آقاضياء(رحمه الله) كه برخلاف مرحوم آخوند(رحمه الله) و برخى ديگر كه تابعيت در حجيت را قبول دارند ايشان قائل به تبعيت نيستند.  **اشكال دوم:** نقض به ساير موارد تعارض مثل صل و لا تصل و اكرم كل عالم و لاتكرم العالم الفاسق بود كه امر و نهى به يك عنوان خورده است كه همه در اينجا قائل به تعارضند و از باب تزاحم ملاكى محسوب نمى كنند و مرحوم عراقى(رحمه الله) مى خواهد در اين وجه بفرمايد طبق مبناى ما ـ كه تبعيت را قبول نداريم ـ اشكال دوم وارد نيست و جواب داده مى شود زيرا بين ساير موارد تعارض و مورد اجتماع امر و نهى فرق است  يعنى در جايى كه يك عنوان هست مثل: صل و لا تصل ـ تعارض به نحو تباين ـ يا اكرم العالم و لا تكرم الفاسق ـ تعارض به نحو عموم من وجه ـ  امر به شى مقتضى نهى از ضد عام است كه اقتضاء دارد كه نفى ملاك در ترك و نقيض و ضد عام را و نفى ملاك در ترك و ضد عام با اقتضاى حرمت كه مى گويد طلب ترك بوده و مقتضى ملاك در ترك مى باشد تناقض و تنافى دارد و به عبارتى ديگر; با امر به فعل، ملاك در ترك هم نفى مى شود و نيز با حرمت، وجود ملاك در فعل هم نفى مى شود لذا تعارض دليل امر و نهى از يك عنوان به دلالت التزامى آنها بر ملاك هم ـ سرايت مى كند ـ و هر دو مدلول مطابقى و التزامى در طرفين با تعارض ساقط شده و دليلى بر احراز ملاك در مورد تعارض نخواهيم داشت.  اما در جايى كه دو عنوان موجود هست يعنى باب اجتماع ـ مثل امر به صلات و نهى از غصب ـ در اينجا هم امر دال بر عدم ملاك در ضد عام و ترك آن عنوان هست اما ضد عامش ترك صلات است كه فعل غصب نيست و ترك غصب فعل صلات نيست تا گفته شود كه امر به صلات دال بر نفى ملاك در ترك غصب در مجمع مى باشد بلكه امر به صلات بر نفى ملاك در نقيض خود صلات دلالت مى كند نه بيشتر و اين هم منافاتى با وجود ملاك حرمت در غصب يا لزوم ترك غصب ندارد و اين مطلب در جائى كه دو عنوان با هم متباين باشند روشن است.  اما جايى كه دو عنوان يك عنصر و جزء مشترك داشته باشند باز هم نقيض يك عنوان مركب از دو جزء ترك مجموع آن دو جزء است و ترك مجموع، غير از ترك تك تك اجزائش است لذا ملاك نقيض يك جزء به اقتضاى امر به مركب، نفى نمى شود.  خلاصه امر و نهى به يك عنوان دو مدلول التزامى دارد; وجود ملاك در خود فعل، و عدم ملاك در ضد عامش كه با مدلول التزامى حرمت تنافى دارد و بين دو مدلول التزامى امر و نهى نيز تعارض برقرار است و هر دو ساقط مى شوند و اين در موارد وحدت عنوان و تعارض است اما در باب اجتماع امر و نهى چون كه دو عنوان داريم عنوان صلات و غصب، امر به صلات دلالت مى كند بر ملاك در صلات و نفى ملاك در ترك صلات  اما غصب، ترك صلات نيست و عنوان وجودى ديگرى است و دلالت امر بر نفى ملاك در نقيض آن عنوان دلالت ندارد بر نفى ملاك در عنوان ديگر و اين مطلب در صورتى كه دو عنوان با هم متباين باشد روشن است و اگر جزء مشترك هم داشته باشند باز هم وقتى به مركب امر مى شود نقيضش ترك مركب است و نقيض مركب ترك مجموع است و اين غير از ترك جزء جزء است و مستلزم نفى ملاك در مدلول التزامى دليل ديگر نيست و نقيض هر كدام از دو عنوان مركب غير از نقيض آن عنوان مركب ديگر است پس سريان تعارض به مدلول التزامى دو دليل در كار نيست .  اين بيان تمام نيست و دو اشكال بر آن وارد است و بعد يك اشكال بر هر سه تقريب وارد مى باشد أما دو اشكال بر اين وجه و طريق چهارم:  **اشكال اول:**  اين است كه اگر امر به شى اگر هم مقتضى نهى از ضد عام باشد اين نهى از ضد عام نهى تبعى است و كاشف از ملاك ديگرى براى نهى نيست و قبلاً گفته شده است كه حكم تبعى ملاك مستقل ندارد پس نهى نمى تواند كاشف از انتفاء ملاك باشد و أما امر به فعل هم نمى تواند بر نفى ملاك در ضد عام دلالت داشته باشد چون امر به فعل يك مدلول التزامى بيشتر ندارد كه در فعل ملاك است. بله، بر اين نكته دلالت دارد كه اگر در ترك، ملاك هم باشد بايد آن ملاك، مغلوب ملاك در فعل باشد أما اصل وجود ملاك را در ترك و ضد عام نفى نمى كند و ما مى خواهيم اصل ملاك را ثابت كنيم كه موضوع تزاحم ملاكى است اما كدام غالب است و كدام مغلوب، بحث ديگرى است كه مربوط به احكام تزاحم ملاكى است نه أصل تزاحم ملاكى.  بنابراين آنچه كه در اين جا بحث ماست دلالت التزامى امر و نهى بر اصل وجود ملاك در متعلق خودش است ; حال، اين ملاك غالب است يا مغلوب، درصدد آن نيستيم كه از دليل امر و نهى آن را استفاده كنيم بلكه اين كه اقوى الملاكين كدام است كه بايد به آن عمل شود و يا اگر مساوى باشند چه حكمى دارد اين ها احكام باب تزاحم ملاكى است كه مربوط به جهت سوم بحث است نه جهت دوم .  **اشكال دوم :** اشكال دوم بر وجه چهارم ـ وجه محقق عراقى(رحمه الله) ـ نقض به امر به جامع و نهى از مقيد است مثل (صل) و (لا تصل فى الحمام) كه طبق اين مبناى شما كه امر به شى مقتضى نفى ملاك از نقيض است بايد در اين جا هم قائل به تزاحم ملاكى شويد با اين كه قائل شديد به تعارض و تخصيص و تقييد، چون نقيض صلات در حمام، ترك صلات در حمام است و مجموع مبغوض است و نقيضش كه مطلوب است ترك مجموع است و ترك مجموع ترك جميع نيست تا اين كه نماز هم بشود مبغوض و تركش ملاك داشته باشد و با مدلول التزامى امر بر نفى ملاك در ترك صلات تعارض پيدا كند چون كه ترك مجموع غير از ترك كل جزء جزء است پس باز هم بين دلالت هاى التزامى در اين جا هم تعارضى نيست و بايد از موارد تزاحم ملاكى باشد نه تعارض .  مرحوم عراقى(رحمه الله) در تقريرات اين اشكال دوم را به گونه اى پاسخ داده است كه وقتى مجموع مبغوض شد جزء هم مبغوض است و اين با مدلول التزامى أمر به آن جزء ـ جامع ـ معارض خواهد شد كه ما قبلاً اين مطلب را جواب داديم و اين جواب درست نيست همانگونه كه بيان شد ولى مى توان از طرف مرحوم محقق عراقى(رحمه الله)جواب ديگرى از اين اشكال دوم مطرح كرد به اين نحو كه اگر نكته امتناع در امر به جامع و نهى از مقيد، وحدت معنون باشد هر چند كه عنوان جامع به نحو صرف الوجود غير از عنوان مقيد و فرد است اين اشكال درست است كه لازم است اين مورد از تعارض را از باب تزاحم ملاكى قرار داد اما اگر ايشان در باب امر به جامع و نهى از فرد، از اين جهت قائل به امتناع باشد كه گر چه عنوان جامع غير از فرد و مقيد است و امر به جامع، تخييرش عقلى است ولى تخيير عقلى بازگشت به تخيير شرعى مى كند كه شهيد صدر(رحمه الله)آن را مختص به عالم حب كردند ولى ايشان آن را حتى در امر قبول دارد پس هر فردى و حصه اى از آن جامع هم امر دارد ولى در فرض ترك افراد ديگر يعنى عنوان فرد و حصه هم ماموربه مى شود البته مشروط و وقتى افراد ديگر را ترك كند يعنى (صلات در حمام) ماموربه هم مى شود كه متعلق حرمت و نهى است و اين بدان معناست كه متعلق اين امر مشروط همان عنوان محرم خواهد شد و مانند (صل) و (لاتصل) خواهد شد كه ديگر اين اشكال وارد نيست.  أما اشكال مشتركى كه بر همه طرق چهارگانه وارد است اشكالى است كه شهيد صدر(رحمه الله)در بحث تعارض ادله ذكر كرده است زيرا كه ايشان همين دو بحث را در جهت دوم و سوم در مباحث تعارض تكرار مى كند و همين سه طريق را نيز در آنجا براى اثبات ملاك ذكر مى كند و همين مناقشه ها را وارد مى كند و در آنجا يك مناقشه و اشكال را هم اضافه مى كند كه در اينجا نياورده است .  آن اشكال اين است كه فرضا توانستيم از راه يكى از اين سه طريق ملاك را بنابر امتناع در مجمع اثبات كنيم اين روش يك معارض دارد و معارضش اطلاق دليل امر است چون وقتى متعلق امر شامل مورد اجتماع نشد اگر مكلف نماز را در غصب انجام داد امر به صلات شامل اين فرد نيست و شامل افراد ديگر است كه در اين صورت اطلاق هيئت امر اقتضا دارد تا وقتى كه آن نماز را در مكان غير مغصوب انجام ندهد وجوب باقى است و بايد آن را انجام دهد چون كه امر شامل طبيعت در مكان مغصوب نبوده است و متعلقش نماز در غير مكان مغصوب است و مى گويد نماز در مكان غير مغصوب واجب است چون فرض اين است كه قائل به امتناعيم و امتناع متعلق امر را قيد مى زند و نمى تواند مطلق بوده  و شامل نماز در مكان مغصوب باشد بلكه تنها شامل افراد ديگر است و اطلاق هيئت در اين صورت مى گويد تا وقتى آن متعلق انجام نگيرد وجوب باقى است و لازمه اين اطلاق در هئيت امر آن است كه فرد انجام شده در مكان مغصوب ملاك ندارد چون اگر نماز در مكان مغصوب ملاك داشت ديگر اعاده لازم نبود و وجوب باقى نمى ماند.  پس اگر بشود با يكى از سه طريق فى نفسه ملاك را هم اثبات كرد، معارض دارد و آن دلالت اطلاق هيئت امر است بر بقاى وجوب بعد از اين كه ـ بنابر امتناع ـ اطلاق ماده و متعلق امر شامل مورد اجتماع نمى شود كه لازمه اش نبودن ملاك در نماز در مكان مغصوب است كه باز هم تعارض شده و ملاك در مجمع احراز نخواهد شد .  سپس ايشان اعتراض مى كند كه اگر گفته شود اين در صورتى است كه ما امر را تقييد بزنيم و ثابت كنيم كه متعلق امر نماز در مكان غير مغصوب است و اين هم در صورتى است كه دليل نهى را مقدم بشماريم و دليل امر را به آن تقييد بزنيم و آن را جمع عرفى بدانيم كه در اين صورت اطلاق امر مى گويد تا وقتى كه واجب را ـ كه پس از جمع عرفى صلات مقيد به مكان مباح است ـ اتيان نكنى بايد نماز بخوانى و اين، دلالت دارد بر عدم ملاك در مكان حرام .  اما شما در اين جا تعارض داريد يا لااقل در جائى كه تعارض فرض شده است هم اطلاق امر ساقط شده و هم اطلاق نهى، چون معمولاً هر دو اطلاق دو دليل است و هيچكدام اقوى از ديگرى نيست و دو اطلاق است و اطلاق شمولى و بدلى از نظر قوت دلالت و ضعف دلالت با همديگر فرقى ندارند و از اين باب جمع عرفى ندارد پس هم امر فعلى و هم نهى فعلى تعارض مى كند و ديگر نمى دانيم امر، به فرد غير حرام مقيد شده است يا نه زيرا شايد نهى مقيد شده باشد به غير مجمع كه در اين صورت ديگر هيئت امر نسبت به كسى كه مجمع را انجام داده اطلاق نخواهد داشت تا بتوانيم به آن تمسك كنيم و آن را معارض با دلالت بر ملاك قرار دهيم يعنى وقتى ثبوتاً مقيد بودن متعلق را ندانستيم تمسك به اطلاق هيئت شبهه مصداقيه مى شود زيرا كه نخواهيم دانست كه متعلقش شكل گرفته است يا خير، كه اگر نگرفته باشد هيئت و امر اطلاق دارد و الا مطلق نيست و اين شبهه مصداقيه اطلاق هيئت مى شود و با وجود شبهه مصداقيه دليل نمى توان به دليل تمسك كرد و آن را معارض قرار داد.  سپس از اين اشكال هم پاسخ مى دهد كه مطلب اين گونه نيست و در تعارض امر و نهى اطلاق هيئت هر چند براى اثبات وجوب اعاده كافى نيست وليكن براى معارضه با دلالت بر ملاك در مجمع كافى است زيرا كه در حقيقت اطلاق نهى در اين جا دو معارض دارد يكى معارضه با طلاق امر نسبت به فعليت امر و نهى كه نمى توانند در مجمع جمع شوند چون با هم تضاد دارند و يك تعارض هم بين مجموع دو اطلاق ، اطلاق نهى در مجمع و اطلاق هيئت امر در طول آن با دلالت التزامى با اطلاق ماده امر بر ملاك در مجمع زيرا كه مجموع آن دو اطلاق اول اقتضا دارند كه براى امر در مجمع ملاك نباشد و در حقيقت اطلاق نهى شرط تمسك به اطلاق هيئت را درست مى كند و مى گويد اين جا نهى هست و لازمه اش اين است كه امر نباشد و امر لبا مقيد به غير مكان مغصوب است و اطلاق هيئت أمر تمام است و مجموع اين دو دلالت و دو اطلاق معارض با دلالت بر ملاك است و هر سه با هم ساقط خواهند شد و اين مطلب منافاتى با معارضه اطلاق نهى به نحو مستقل با اطلاق متعلق امر به لحاظ تضاد در مجمع ندارد بلكه اين در حقيقت دو معارضه هم عرض است ميان اطلاق نهى از يك طرف و اطلاق ماده و متعلق امر به لحاظ وجوب در مجمع ـ معارضه اول ـ و ميان مجموع اطلاق نهى و اطلاق هيئت امر با دلالت بر ملاك در مجمع از طرف ديگر ـ معارضه دوم ـ و همه آنها ساقط مى شوند زيرا كه دو معارضه هم عرض هستند و در طول هم نيستند هر چند ممكن است گفته شود كه در طول هم هستند.  ليكن آن مطلب تمام نيست زيرا كه طوليت بين مدلول اطلاق نهى و اطلاق هيئت است كه نافى ملاك در مجمع مى شود نه بين حجيت آنها تا اين كه حجيت اطلاق هيئت امر در طول عدم معارضه اول باشد و توضيح بيشتر آن و همچنين بحث در جهت سوم را به مباحث تعارض ادله محول مى كنيم زيرا كه جهت سوم كه بحث از احكام باب تزاحم ملاكى است و اين كه آيا همان احكام تزاحم امتثالى است و يا احكام باب تعارض در آن جارى مى شود به نظر ما بيشتر با بحث تعارض ادله تناسب دارد و در آنجا بايد بحث شده است لهذا آنها را در اينجا تكرار نمى كنيم و بدين ترتيب اين تنبيه را خاتمه مى دهيم. |