درسنامه

# اصول فقه

متن سلسله بحثهای خارج اصول فقه حضرت آیة الله العظمی حاشمی شاهرودی (مدظله)

به کوشش جمعی از طلاب درس معظم له

از دی ۱۳۹۱ تا پایان مهر ۱۳۹۲

جلد ششم

شناسنامه کتاب

# مباحث الفاظ

## أوامـر

- ترتب
- امکان ترتب
- امکان ترتب طرفینی
- ثمره ترتب
- تزاحم ( ذیل بحث از ترتب )
- مرجحات تزاحم
- تزاحم در واجبات ضمنی
- تزاحم بین واجب موسع و مضیق

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۲۹ / سه شنبه / ۵ / ۱۰ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### بحث ترتب (از مباحث ضد):

مبحث ضد که ـ از مستحدثات علم اصول شیعه است ـ مشتمل بر سه بحث مهم می‌باشد:

۱ ـ **بحث اقتضا**: بحث از این که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن ـ چه ضد عام و چه ضد خاص هست یا نه؟

۲ ـ **بحث امکان امر به ضدین به نحو ترتب**: بحثی مهم و مبنای بحث سوم است.

۳ ـ **بحث تزاحم و احکام آن**: باب بسیار مهم و از مستحدثات و بدایع فکر اصولی شیعه است که از نتایج بحث دوم می‌باشد و در آن به تفاوت تزاحم و احکام آن از باب تعارض و آثار آن در فقه پرداخته می‌شود.

اینک به بحث دوم یعنی بحث ترتب که مبحثی بسیار مفید و مثمرثمر در کلیه ابواب فقه است می‌پردازیم. مقصود از ترتب این است که امر، به هر دو ضد تعلق می‌گیرد ولی هر دو مطلق نمی‌باشند و یکی از آن دو یا هر دو مشروط هستند و گرنه چنین امری طلب جمع بین ضدین خواهد بود که غیر مقدور است، مانند امر به ازاله و امر به صلاة در وقت ازاله لکن مشروط به ترک ازاله.

حال بحث در این است آیا تعلق این دو امر با چنین ویژگی به ضـدین مـعقول است یا نه، به نحوی که یکی از دو امر یا هر دو، مشروط باشند؟ و مقصود از ترتب دو امر، ترتب زمانی نیست بلکه مشروط بودن یکی یا هر دو بـه تـرک دیگری است لکن از نظر زمان یک زمان برای هر دو واجب است زیـرا در دو زمان تضادی میان دو فعل نیست.

بزرگان علم اصول برای بحث ترتب جهات گوناگونی برشمرده‌اند که بدین قرار است:

**جهت اوّل: ثمره ترتب:**

معمولاً اصولیون ثمره امکان ترتب را تصحیح عبادتی قرار داده‌انـد کـه در تزاحم با یک واجب اهم قرار می‌گیرد، مثلاکسی تشنه است و نیاز به آب دارد و حفظ نفس او واجب است ولی کسی که آب دارد آن را به او نـمی‌دهد و بـا آن وضو می‌گیرد، صحت چنین وضویی از موارد ایـن بـحث است، یـا شـخصی مستطیع است و حج بر او واجب ولی نیابت شخص دیگری را قبول می‌کند، یا کسی نذر کرده روز عرفه در کربلا باشد و به واسطه این نذر، بودن در کربلا بر او واجب شده است ولی حج انجام می‌دهد. در بحث ترتب سـخن از ایـن است چنین عباداتی که ضد واجب اهم قرار می‌گیرند آیا صحیح هستند یا نه؟ بـنابر امکان امر ترتبی، این عبادات صحیح خواهند بود هر چند نسبت به ترک واجب اهم معصیت کرده است و بنابر عدم امکان ترتب، این عبادات باطل مـی‌شوند چون امر ندارند و ملاک هم یا قابل احراز نیست یا کافی نمی‌باشد.

بنابراین ثمره بحث ترتب را بطلان عبادات در موارد تزاحم یـا واجب اهـم قرار داده‌اند.

علاوه بر آن چه گذشت یک بحث صغروی نیز مطرح شده است که اگر واجب اهم، مضیق بود و عبادت موسع، آن‌گاه مکلف عبادت را در وقت مضیق واجب اهم انجام دهد، در این قبیل موارد نیز امر ترتبی لازم است یا همان امر عبادی موسع کافی است؟ یعنی آیا این هم از باب تزاحم است یا چون ضد عبادی، موسع است امر اولی آن بر جامع موسع باقی است و تزاحمی در کار نیست، مانند این که هر دو واجب موسع باشند. علت این بحث آن است که میرزا ﷺ قبلاً در بحث ثمره اقتضا نسبت به اطلاق متعلق امر موسع اشکال کرده و گفته‌اند: امر موسع نمی‌تواند مطلق و روی جامع باشد و نمی‌تواند شامل فرد مزاحم نیز بشود بلکه باید مقید به غیر فرد مزاحم گشته و صحت فرد مزاحم از آن عبادت، نیازمند امر ترتبی است و در باب تزاحم داخل می‌گردد.

اما چرا باید امر موسع مقید به غیر فرد مزاحم شود؟ به عنوان پاسخ دو وجه برای آن در مبحث ثمره اقتضا و کلام محقق ثانی ﷺ که می‌فرمودند: در این جا تزاحمی در کار نیست ذکر و هر دو را رد کردیم:

۱) در تکالیف چون قدرت اخذ شده است پس متعلق به حصه اختیاری مقید شده است که غیر فرد مزاحم است.

۲) بیان دیگر را آقای خویی ﷺ به عنوان نقض بر میرزا ﷺ اضافه کردند که طبق مبنای ایشان هرگاه تقیید مستحیل شد، اطلاق نیز مستحیل می‌گردد و در این جا چون تقیید امر موسع به فرد مزاحم ممکن نیست پس نمی‌تواند نسبت به فرد مزاحم اطلاق داشته باشد و اطلاقش نیز محال و امر به جامع موسع باقی نمی‌ماند. حال وقتی امر به جامع نبود، فرد مزاحم از نماز نیازمند امر ترتبی خواهد بود و در باب تزاحم داخل خواهد شد.

در بحث گذشته عدم صحت هر دو مطلب فوق را متذکر شدیم، بدین بیان که

طبیعت به نحو صرف الوجود که جامع بین مقدور و غیر مقدور است، مقدور می‌باشد و مقصود از این که گفته شده است «اذا استحال التقیید استحال الاطلاق» استحاله اطلاقی است که در مقابل آن تقیید و حاصل از نفی آن قید باشد و این در این جا ممکن است چون تقیید به غیر فرد مزاحم ممکن است و نفی این قید است که اطلاق امر موسع را نسبت به فرد مزاحم ایجاد می‌کند.

در نتیجه در این فرض نیز مانند دو واجب موسع، به امر ترتبی نیازی نیست و همان طور که محقق ثانی ﷺ فرمودند: از تزاحم خارج است زیرا تزاحمی که در آن به امر ترتبی نیازمندیم مخصوص به دو مضیق می‌باشد.

اما ثمره مذکور دقیق نیست و ثمره اصلی امکان ترتب، وسیع‌تر و عمیق‌تر از تصحیح عبادت مزاحم است. به تعبیر دقیق، بنابر امکان ترتب، موارد تزاحم از باب تعارض خارج می‌شود یعنی چون هر دو امر قابل فعلیت هستند دیگر میان دو تکلیف تعارض نیست زیرا هر تکلیفی مقید به قدرت است و مکلف در باب تزاحم نسبت به هر کدام از این دو فعل متضاد در صورت فعل دیگری قدرت ندارد و امر آن موضوعاً مرتفع است اما در صورت ترک دیگری قدرت دارد و امرش فعلی می‌شود پس اگر هر دو امر یا حداقل یکی از آن‌ها مشروط به ترک دیگری بوده و این امر ممکن باشد دیگر میان دو امر تعارضی نخواهد بود ـ و این بیان اجمالی عدم تعارض است که بعداً به تفصیل، تبیین خواهد شد ـ یعنی وقتی یکی را ترک کرد موضوع دیگری خود به خود ایجاد می‌شود و در فرض اشتغال به یکی دیگری مقدور نیست و موضوعاً مرتفع می‌شود. بنابراین دیگر تعارضی پیش نمی‌آید زیرا در فرض اشتغال به واجب اهم دیگر مهم مقدور نیست و از باب این که شرطش که قدرت است محقق نشده است امر ندارد و اگر اهم را ترک کند مهم مقدور می‌شود و امر خواهد داشت.

اما بنابر عدم امکان ترتب یعنی با در نظر گرفتن این فرض که امر به نماز و لو به نحو مشروط ممکن نیست، در این صورت باید از یکی از دو امر دست بکشیم. بدین ترتیب تعارض و تکاذب میان دلیل دو امر ایجاد می‌گردد.

در نتیجه ثمره اصلی این است که بنابر امکان ترتب، باب تزاحم خارج از باب تعارض می‌شود و هیچ‌گونه تعارضی بین دلیل دو تکلیف متزاحم شکل نمی‌گیرد و امر ترتبی ـ به تفصیلی که بعداً خواهد آمد ـ مطابق قاعده خواهد بود.

اما اگر قائل به عدم امکان ترتب شویم، امر مشروط نیز غیر ممکن و محال گردیده و چون اطلاق امر در موارد مقدور بودن هر یک از دو واجب متزاحم فی نفسه تمام است این دلالت با دلیل امر به ضد دیگر معارض خواهد شد و باب تزاحم در باب تعارض داخل شده و دیگر احکام تزاحم جاری نبوده بلکه باید احکام تعارض ـ یعنی احکام جمع عرفی و تقدیم دلالت اقوی بر اضعف، یا تساقط و رجوع به اصول فوقانی یا عملی ـ را جاری کنیم زیرا باب تعارض باب تکاذب دو دلیل است و دیگر بحث اهم و مهم در آن نقشی ندارد.

و این تحریر ثمره به نحو کلی امتیازاتی دارد.

**امتیاز اوّل**: ثمره مشهور که صحت و یا بطلان ضد عبادی است نتیجه این تعارض است که اگر تعارض نباشد امر به عبادت ساقط نمی‌شود پس ثمره مشهور متولد از تعارض است و تا این تعارض نباشد امر به نماز و عبادت ساقط نمی‌شود تا گفته شود عبادت بی امر فاسد است.

**امتیاز دوّم**: آن ثمره همیشه بر بحث ترتب بار نیست یعنی اینگونه نیست که همیشه صحت عبادت، بنابر امکان ترتب و بطلان، بنابر عدم امکان آن خواهد بود چون سقوط امر به تنهایی برای بطلان عبادت کافی نیست زیرا اگر کسی

بگوید امر ساقط است ولی می‌توانیم ملاک را از طریق اطلاق ماده یا مدلول التزامی احراز کنیم باز عبادت صحیح می‌شود. بنابراین ثمره مشهور به مقدمهٔ دیگری نیازمند است و آن این که نتوانیم از طریق دلالت التزامی یا اطلاق ماده ملاک را احراز کنیم. اما به هر حال تعارض بین دو امر ثابت است.

**امتیاز سوّم**: ثمره تعارض اعم از عبادی بودن ضد واجب یا توصلی بودن آن است و اگر واجب توصلی نیز باشد بنابر امتناع ترتب، تعارض شکل می‌گیرد و بنابر امکان ترتب، تزاحم خواهد بود نه تعارض، پس این که مشهور ثمره را فقط در ضد عبادی ذکر کرده‌اند صحیح نیست و ضد اگر واجب توصلی هم باشد مجزی نخواهد بود مگر قائل شویم بعد از سقوط امر، ملاک محرز دارد و قصد ملاک نیز برای عبادی بودن عمل کافی نیست، برخلاف واجب توصلی که تحقق ملاک برای اجزاء آن کافی است.

البته هر دو مطلب تمام نبود یعنی هم ملاک قابل احراز نیست پس در ضد توصلی نیز اجزاء نیست و هم قصد ملاک در قصد قربت و عبادت بودن کافی است پس تخصیص ثمره به ضد عبادی بدون وجه است.

**امتیاز چهارم**: نکته‌ای است مهم و در بحث گذشته نیز به آن اشاره شد که بنابر عدم امکان ترتب، بین دو دلیل در موارد تزاحم تعارض شکل می‌گیرد و باب تعارض، احکام خاص خود را دارد که یکی از آثار آن بطلان عبادت بلکه حتی واجب توصلی است. البته آثار و احکام دیگری نیز دارد، مثلاً تقدیم اخص و اقوی دلالةً بر اضعف دلالةً یعنی اگر دلیل یکی از دو امر اخص بود یا ناظر و حاکم بر دیگری بود یا دلالتش لفظی بود و دیگری با مقدمات حکمت بود، بر آن مقدم می‌شود، در حالی که این قبیل آثار و احکام در صورت عدم تعارض و تزاحم جاری نیست.

در نتیجه آثار عملی تعارض بنابر امتناع ترتب، تنها صحت و عدم صحت ضد عبادی نیست بلکه کل آثار تعارض و احکام آن می‌باشد و دیگر در صورت تعارض، اهمیت ملاک دو تکلیف در تقدیم آن دخلی ندارد و تنها قواعد جمع عرفی در تعارض و دلالت قرینه یا اقوی، ملاک تقدیم است زیرا در موارد تزاحم تکاذب شکل می‌گیرد و اصل وجود ملاک اهم به وسیله دلیل امر مهم تکذیب و نفی می‌شود که اگر دلالتش اخص یا اقوی باشد، مقیِّد دلیل امر به اهم می‌شود و اصل وجود تکلیف اهم را نفی می‌کند.

همچنین در فرض تعارض و تساقط اگر احتمال عدم فعلیت هر دو تکلیف را بدهیم به اصل عملی رجوع و هر دو نفی می‌گردند. و تمام آن چه گذشت ثمرات دخول باب تزاحم در تعارض است و این ثمره عدم امکان ترتب است، نه خصوص عدم صحت عبادت مزاحم بلکه ممکن است در صورت اقوی یا قرینه بودن دلیل امر به آن عبادت، وجوب آن ثابت شود و واجب دیگر نفی گردد و بنابر امکان ترتب، هر دو تکلیف فعلی خواهند بود و تزاحم از باب تعارض خارج شده و احکام و مرجحات مخصوص به خود را خواهد داشت که در بحث تزاحم به تفصیل خواهد آمد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۰ / شنبه / ۹ / ۱۰ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### جهت دوم: مبانی ترتب:

قبول ترتب متوقف بر قبول دو مبنا است که اگر یکی از این دو مبنا قبول نشود نوبت به بحث از امکان ترتب نخواهد رسید.

**شرط و مبنای اوّل**: قدرت را قید مجعول و شرط در تکلیف دانسته و اینکه، در موارد عجز، وجوب یا حرمت مرتفع است. اما اگر تکالیف را در موارد عجز نیز فعلی بدانیم هر چند عقلاً منجز نباشد و مخالفتش عقوبت نداشته باشد یعنی قدرت را شرط در تنجز بدانیم، در این صورت دیگر مجالی برای بحث ترتب نیست زیرا در موارد ضدین، هر دو تکلیف مطلق بوده و تکلیف مشروط به مقدور بودن نیست تا لازم باشد یکی از دو تکلیف، مشروط و ترتبی شود. اما عقل می‌گوید در صورت تساوی اگر هر دو را ترک کردی معاقبی چون می‌توانستی یکی را انجام دهی ولی اگر یکی را انجام دادی و دیگری را ترک نمودی معاقب نیستی چون مقدور نبوده است، و در صورت اهمیت یکی بر دیگری عقل حکم به تقدیم آن می‌کند، پس در این صورت نوبت به ترتب نمی‌رسد و هر دو تکلیف فعلی و مطلق خواهند بود.

**شرط و مبنای دوّم**: امر به شیء مقتضی نهی از ضدش نباشد اما اگر اقتضا داشت باز هم نوبت به ترتب نخواهد رسید زیرا اگر امر به ازاله مقتضی نهی از صلاة شود دیگر صلاة منهی عنه می‌شود، و در این صورت اگر امر ترتبی فی نفسه نیز ممکن باشد در این جا ممکن نمی‌شود چون با نهی قابل جمع نیست زیرا امر ترتبی هر چند محذور طلب جمع بین ضدین را حل می‌کند اما اجتماع امر و نهی را حل نمی‌کند.

نسبت به شرط دوم ـ که شهید صدر﵀ آن را شرط بحث ترتب قرار داده‌اند ـ صحیح این است که این شرط لازم نیست و تنها شرط اول لازم است لذا در کلمات دیگران نیز نیامده و تنها ایشان آن را اضافه کرده‌اند. و در این مورد به چند نکته باید اشاره شود:

**نکته اوّل**: این شرط در موارد ترتب از دو جانب (دو طرف) لازم نیست یعنی جایی که هر دو حکم از نظر ملاک یکسان باشند و ترتب از دو طرف باشد و هم وجوب ازاله مشروط به ترک نماز و هم وجوب نماز مشروط به ترک ازاله باشد، در این صورت هیچ یک از دو امر چون که مشروط هستند، اقتضای نهی از ضد را ندارند زیرا که ترک ضد شرط وجوب می‌شود و مقدمات وجوب واجب نمی شوند تا فعل حرام غیری شود و به عبارت دیگر فعل ضد، رافع امر به دیگری است و با رفع امر، نهی غیری در کار نیست.

**نکته دوّم**: همان گونه که قبلاً ذکر شد نهی غیری با امر منافات ندارد زیرا نهی غیری محرکیت ندارد و اگر هم داشته باشد بیش از محرکیت امر به اهم که منشأ آن است نیست و آن محرکیت نیز با امر به مهم به نحو ترتب تضاد ندارد. و به لحاظ مبادی امر و نهی یعنی محبوبیت و مبغوضیت نیز گفته شد که آن‌ها قوام تکلیف نیستند. بنابراین طبق آنچه گذشت شرط دوم اضافی خواهد بود و لازم نیست.

**نکته سوّم**: بحث تزاحم مختص به موارد تضاد نمی‌باشد بلکه اعم از موارد ضدین است و شامل مواردی که ترک یک واجب مقدمه واجب دیگر است نیز می‌شود، مثلاً اگر ترک صوم و ارتماس مقدمهٔ نجات غریق شود تزاحم است و بحث ضد نیست تا گفته شود اقتضای نهی از ضد را قبول نداریم بلکه در این جا بنابر وجوب مقدمه و این که ترک صوم که واجب شد، فعل صوم نمی‌تواند واجب شود چون مثل ضد عام است و نهی از صوم ـ طبق مبنای شهید صدر رحمه‌الله ـ شکل می‌گیرد با وجود اینکه قطعاً تزاحم در این جا نیز جاری است، همانگونه که در مباحث قبل گفته شد.

بنابراین شرط دوم لازم نیست و باید حذف شود و تنها شرط اول کافی است یعنی اگر قدرت شرط تنجز باشد، در موارد ضدین دو امر مطلق داریم و دیگر مشکلی نیست تا نیاز به امر ترتبی داشته باشیم و عدم قدرت بر جمع بین ضدین رافع منجزیت و عقوبت است نه تکلیف.

اما اگر گفتیم قدرت در تکالیف شرط است این بحث پیش می‌آید که در صورت شرط بودن قدرت اگر ترتب ممکن باشد، از باب تزاحم است و تعارض بین دو دلیل نخواهد بود و اگر ترتب ممکن نباشد، بین دو دلیل تعارض واقع می‌شود.

اکنون باید بررسی شود آیا قدرت، شرط تکلیف است یا اینکه مجعولات شرعی تکلیفی، یعنی اوامر و نواهی مطلق هستند و شامل موارد عجز نیز می‌شوند؟

در همین راستا قائلین به شرطیت قدرت ادله‌ای را ذکر کرده‌اند:

**دلیل اوّل**: حکم عقل به قبح تکلیف به غیر مقدور و الجای مکلف به معصیت و مخالفت در مورد عجز است.

**اشکال**: عقل عملی به قبح تکلیف حکم نمی‌کند بلکه به قبح عقاب بر غیر مقدور حکم می‌کند. اما ممکن است مولا امر به غیر مقدور کرده یعنی آن را دوست داشته باشد و بر آن اعتبار و جعل نیز بکند و الجای به معصیت از آن حاصل نشود پس آن‌چه عقل عملی می‌گوید این مقدار است که اگر مکلف به جهت عجز مخالفت کند مؤاخذه ندارد.

**دلیل دوّم**: این دلیل مانند استدلال اول است و در آن گفته شده اطلاق تکلیف برای عاجز لغو است یعنی درست است مبادی تکلیف مثل حب و بغض می‌تواند در غیر مقدور نیز باشد اما جعل تکلیف حتی برای غیر مقدور که فعل اختیاری است لغو است و مولای حکیم کار لغو انجام نمی‌دهد.

**اشکال اوّل**: این بیان نیز صحیح نیست چون اطلاق جعل و اعتبار، فایده دارد زیرا کشف از اطلاق ملاک می‌کند و می‌فهماند در مورد عجز هم ملاک حکم فعلی است.

**اشکال دوّم**: در اطلاق هیچ مؤونه‌ای نیست بلکه تقیید نیازمند مؤونه زاید است. به همین دلیل ممکن است مولا جعل خود را از این جهت مطلق کند چرا که اگر مولا خطاب را در خصوص مورد عاجز می‌آورد، لغو یا مستهجن بود اما اطلاق خطاب برای قادر و عاجز لغو نمی‌باشد زیرا مؤونه زایده در مقام جعل ندارد.

**دلیل سوّم**: این دلیل از بیانات میرزا ﷺ است. ایشان می‌فرمایند خطابات تکلیفی ظهور در اختصاص به قادرین دارد زیرا تکلیف به داعی تحریک مولوی است بلکه روح و حقیقت تکلیف شرعی همان تحریک مولوی است و محرک مولوی برای عاجزی که امکان تحریک ندارد متصور نیست و فقط در جایی است که انبعاث مکلف ممکن باشد لذا براساس چنین ظهور حالی

خطابات شرعی مخصوص به قادرین، جعل می‌شوند و شامل مکلفی که عاجز است نمی‌گردند و نسبت به موارد عجز اطلاق ندارند.

**اشکال امام ﷺ:**

ایشان اصطلاحی را آورده و با این بیان بر میرزا ﷺ ایراد وارد می‌کنند که خطابات قانونی مطلق هستند و شامل عاجزین نیز می‌گردند لذا نیازمند امر ترتبی نمی‌باشند بلکه ایشان ترتب را هم مانند صاحب کفایه ﷺ محال می‌دانند و مقدماتی را چیده‌اند که برخی از آن‌ها به بحث مربوط نیست، و روح مطلب ایشان به دو تقریب باز می‌گردد که اگر هر کدام تمام باشد امر به هر دو ضد، مطلق می‌شود و نیازی به ترتّب نخواهد بود.

**تقریب اوّل**: خطاب دو گونه است: گاهی شخصی و گاه قانونی است و خطاب به شخص خاصی نیست بلکه مخاطب، نوع مکلفین است. حال اگر خطاب شخصی باشد ممکن است کسی نکته استظهاری میرزا ﷺ مبنی بر اینکه اگر مکلف عاجز باشد مخاطبه وی مستهجن است را قبول کند زیرا ظهور در تحریک دارد و عاجز، قادر بر تحرک نمی‌باشد.

اما خطاباتی که نظر به نوع مکلف دارد و می‌خواهد قانون شود و برای کل مکلفین است ناظر به حالات مکلف نیست که چه کسی عاجز و چه کسی قادر است، همچنان که به این نظر ندارد که چه کسی مطیع و چه کسی عاصی است یا چه کسی عالم و چه کسی جاهل یا غافل یا ناسی است بلکه قانونگذار خطاب را مطلق قرار می‌دهد.

البته قیودی که در موضوع خطاب اخذ شده است نسبت به آن‌ها خطاب مطلق نیست مانند قانونی که برای معلمان یا تاجران یا رانندگان جعل می‌شود

اما نسبت به حالات علم، جهل، قدرت و امثال این‌ها قانون مطلق قرار داده می‌شود. و ایشان می‌فرمایند اگر قرار باشد بعث و انبعاث خارجی لحاظ شود پس برای عاصی نیز نباید خطاب جعل شود چون او هم منبعث نمی‌شود، با این‌که این را کسی قید قرار نمی‌دهد، همچنین نسبت به جاهل و غافل.

پس این که گفته شده تحریک و امکان محرکیت لازم است، در خطابات قانونی نیست و در خطابات شخصیه است. این تقریب حاصل بیان اول و مستفاد از کلام ایشان است.

**اشکال تقریب اوّل**: نقض‌های مذکور وارد نیست زیرا عاصی اختیاراً انبعاث ندارد و میرزا ﵀ امکان انبعاث را شرط کرده‌اند نه انبعاث فعلی را. همچنین جاهل نیز امکان انبعاث دارد لذا می‌توان وی را امر به احتیاط کرد.

اما درباره غافل و ناسی، مشهور قائل به عدم تکلیف آن‌ها می‌باشند ـ مانند عاجز ـ که برخی آن را از حدیث رفع استفاده کرده‌اند و برخی هم گفته‌اند آن‌ها نیز قدرت ندارند و امکان انبعاث در ایشان نیست ولی بعضی هم می‌گویند آن‌جا هم جعل تکلیف واقعی ممکن است و امکان انبعاثی که در تکالیف اخذ شده است، انبعاثی است که در موارد غفلت و نسیان نیز موجود است و آن امکان انبعاث علی تقدیر الوصول است ـ که ما اکنون قصد پرداختن به این بحث را نداریم ـ پس این نقض‌ها بر میرزا ﵀ وارد نیست.

همچنین نقض به احکام وضعی که مجعول بالاستقلال هستند مانند طهارت و نجاست وحدث نیز وارد نیست زیرا قوام آن‌ها به محرکیت نبوده و اطلاقشان برای موارد عجز محذور ندارد.

اما مطلب اصلی تقریب یعنی این که خطابات قانونی نزد عقلا مطلق جعل شده و شامل عاجزین نیز می‌باشد، قابل قبول نیست زیرا اطلاق در موضوع

قانون یعنی مکلفین، اطلاق شمولی است و صرف الوجودی نمی‌باشد بلکه مطلق الوجودی است و هر مکلف، تکلیف و وجوب خاص خود را دارد که ربطی به شمول حکم برای دیگری ندارد و این اطلاق، نسبت به مکلفی که عاجز است و امکان تحریک ندارد قطعاً در خطابات قانونی هم نیست و عاجز نبودن، یکی از شرایط عام تکالیف قانونی نیز می‌باشد و مانند بلوغ و عقل از شرایط مسؤولیت قانونی است.

حاصل این که حکم تکلیفی برای تحریک است و حقیقتش چیزی غیر از محرکیت مولوی نیست و اگر امکان محرکیت علی تقدیر الوصول هم نباشد مانند طفل و مجنون و عاجز، عقلا نیز نسبت به آن جعل خطاب و قانون نمی‌کنند و در این جهت تفاوتی میان قضایای حقیقیه یا قانونی و غیره نیست.

بنابراین نکته استظهاری میرزا ﷺ در قضایای حقیقیه و احکام قانونی نیز درست و آن‌ها نیز نسبت به عاجزین مانند مجانین و قاصرین اطلاق ندارند. علاوه بر این که لسان بسیاری از اوامر و تکالیف شرعی به نحو قضیه شخصیه خارجیه آمده است و با الغای خصوصیت مورد، از آن‌ها قضیه کلیه استفاده می‌شود و این خطابات قطعاً ظهور در تحریک دارند، در نتیجه مقید به موارد امکان انبعاث می‌باشند و این نکته استظهاری به مثابهٔ مقید متصل است که باعث می‌شود تا در آن‌ها نسبت به عاجز اطلاق منعقد نشود.

**تقریب دوّم**: تزاحم میان افراد واجب در مقام امتثال است و تضاد و تزاحم بین افراد طبیعت است و افراد، متعلق اوامر نیستند بلکه ذات طبیعت به نحو صرف الوجود متعلق امر است پس تزاحم ربطی به عالم جعل و مجعول شرعی مولا ندارد و امر روی طبیعت رفته است، نه فرد، و تضاد و عدم قدرت در

مرحله امتثال و مربوط به فرد است و نمی‌تواند در جعلی کـه بـه ذات طـبیعت تعلق گرفته شرط باشد.

**اشکال تقریب دوّم**: این بیان نیز ناتمام است زیرا بحث در جایی است که هر دو امر مضیق و در یک زمان هستند یعنی جامع و طبیعت صلاة و ازاله در یک زمان قابل جمع نیستند.

بله! این سخن در فرع اول از دو ثمره‌ای کـه گـذشت صـحیح است لذا در آن‌جا بیان کردیم تزاحم در کار نیست ولی محل بحث دو واجب مضیق است که در آن طبیعت نماز و ازاله و جامع صرف الوجودی آن‌ها که مـتعلق امـر مـولا می‌باشند با هم قابل جمع نیستند.

بنابراین شرطیت مقدور بودن متعلق امر برای مکـلف کـه مـوضوع امـر و تکلیف است اقتضا می‌کند هر دو امر نسبت به تکلیف در دو واجب مضیق فعلی نباشد و این ربطی به عدم تعلق اوامر به افراد ندارد یعنی ربـطی بـه اطـلاق در متعلق امر ندارد بلکه مربوط به اطلاق در مکلفین یعنی موضوع امر می‌باشد که این اطلاق به لحاظ مکلفین ـ همان گونه که ذکر شد ـ اطلاق شمولی است، گویا بین اطلاق متعلق و اطلاق موضوع امر که مکلفین هستند خلط شده است زیرا مولا نمی‌تواند از یک مکلف، دو طبیعتی را که ضـدین هسـتند و قـابل جـمع نیستند را بخواهد، چرا که شمولی بودن حکم به لحاظ مکـلفین را هـمه قـبول دارند و این اطلاق شمولی مربوط به مکلف عـاجز در مـرحـله جـعل است و خارج از آن و مربوط به مرحله امتثال و فرد واجب نیست تا گفته شود از مرحله جعل خارج است پس این بیان نیز تمام نیست.

**دلیل چهارم**: این دلیل بر شرطیت قدرت در تکالیف به گـونه‌ای است کـه حتی اگر خطابات قانونی را هم مطلق بدانیم آن‌ها را نیز مقید می‌سازد، بـدین

بیان که آیات و روایاتی وارد شده و صریحاً خطابات شارع را مقید به مکلف قادر می‌کند مانند حدیث «**رفع ما لا یطیقون**» یا آیات ﴿**لَا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَا**﴾ و ﴿**إلّا مَا آتاها**﴾ و احادیث «**کل ما غلب الله علیه فالله اولی بالعذر**». و این قبیل آیات و روایات صریح در تقیید تکالیف و خطابات شرعی می‌باشند و عاجزین را از دائره تکالیف خارج کرده است بلکه موارد عسر و حرج و مشقت را نیز از محدوده واجبات خارج کرده است.

بنابراین خطابات شرعی به وسیله مقیدات منفصل به قادرین تعلق گرفته و شامل موارد عجز نمی‌شوند و ممکن نیست به اطلاق آن‌ها در موارد عجز تمسک کرد مگر به وسیله ترتب و بنابر امکان ترتب. در نتیجه می توان گفت باز هم به ترتب نیاز داریم.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۱ / یکشنبه / ۱۰ / ۱۰ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در امکان ترتب و عدم امکان ترتب در جهاتی است که برخی از آن‌ها مقدمات توضیحی است که دو جهت آن با دو مقدمه گذشت.

### جهت سوم: تعارض یا تزاحم در ترتب:

بنابر امکان ترتب و این که امر به هر دو ضد ممکن است به نحوی که یکی یا هر دو مشروط به ترک دیگری باشد، دیگر طلب جمع بین ضدین نخواهد بود و مطارده بین امرین از بین رفته میان دو امر، تعارضی در کار نخواهد بود یعنی باب تزاحم خارج از باب تعارض خواهد بود زیرا در فرضی که مکلف امر اهم یا مساوی را انجام می‌دهد، دیگری مقدور او نیست و قدرت که در موضوع تمام تکالیف اخذ شده است مرتفع می‌گردد و این رفع حکم به رفع موضوعش خواهد بود که ورود است و ورود، تعارض نمی‌باشد. به بیان دیگر امتثال امر به اهم یا مساوی، رافع موضوع فعلیت امر به دیگر خواهد بود و در فرض ترک اهم یا مساوی، دیگری مقدور می‌شود و امرش نیز که امر ترتبی است فعلی خواهد شد.

بنابراین اجتماع دو امر، بنابر امکان ترتب، طلب جمع بین ضدین و محال نیست و جایی که مکلف مشغول به امتثال امر به اهم یا مساوی است، امر

دیگری فعلی نیست زیرا موضوعش که مقدوریت است مرتفع می‌شود و امتثال یکی، موضوع امر به دیگری را از بین می‌برد و بر آن ورود دارد و این یک قسم از اقسام ورود است و باب ورود همانند تخصص داخل در باب تعارض نیست و باب ورود، خروج موضوعی از باب تعارض دارد و تعارض در جایی است که موضوع باشد و حکم نباشد.

با این بیان روشن می‌شود که چگونه بنابر امکان ترتب، باب تزاحم از تعارض خارج و به باب ورود بازگشت می‌کند.

البته ورود اقسامی دارد که از بحث ما خارج است و به مناسبت در تقریرات آمده و عبارت است از:

۱ـ رفع موضوع امرین به امتثال امر دیگر، مثل مبحث حاضر.

۲ـ رفع به فعلیت تکلیف دیگر، مانند مرجوحیت فعل منذور که رافع وجوب وفای به نذر است.

۳ـ رفع آن با وصول و علم به تکلیف دیگر، مثل احکام ظاهری که با علم به حکم واقعی مرتفع می‌شوند. و مانند حرمت فتوا به غیر علم که با علم پیدا کردن به حکم شرعی حرمت مرتفع می‌شود.

۴ـ رفع یک حکم با تنجز حکم دیگر، مثل رفع برائت عقلی یا برخی از اصول ترخیصی شرعی با تنجز تکلیف واقعی.

۵ـ رفع یک حکم با اصل جعل حکم دیگر، مثل این که قاعده «**لا تعاد**» وجوب اعاده نماز را در اخلال به جزء یا شرطی که فرض الهی نباشد نفی کند سپس دلیلی مبنی بر این‌که فلان جزء یا شرط فرض الله است اقامه شود که در این صورت، إجزاء و عدم وجوب اعاده و قضا رفع می‌شود.

این موارد اقسام مختلف باب ورود است که در کتاب تعارض به تفصیل

شرح داده خواهد شد.

در مورد این بحث بنابر امکان ترتب، امر به اهم یا مساوی بر امر بـه مـهم ورود دارد و باب ترتب را از تعارض خارج می‌کند.

اما بنابر عدم امکان ترتب، امر به مهم مشروط به ترک اهم، محال خواهد بود و طبق این مبنا باب تزاحم در باب تعارض داخل شـده و هـر دو تکـلیف نمی‌توانند باقی باشند؛ نه مطلق و نه مشروط به ترک اهم زیرا امر مشروط نیز همچون مطلق محال و مطارد با امر به ضد دیگری و طلب جمع بین ضدین است پس باید یک امر با این که موضوعش فعلی است ساقط شود زیرا موضوعش در فرض ترک دیگری مقدور است. و چـنین چـیزی در حـقیقت تـعارض و تکاذب بین اطلاق دو امر است چون هر جا موضوع امری بـاشد و بـخواهـیم حکم آن مرتفع شود، معنایش تعارض است زیـرا اطـلاق دلیـل آن حکـم در موضوعش نافی آن خواهد شد.

اکنون بحث این است که بنابر عدم امکان امر ترتبی، حدود این تعارض بین دو تکلیف چه مقدار است؟ و اگر قرار باشد به هر دلیل و جهتی از جهات تقدیم احد المتعارضین بر دیگری، مثل این که دلالتش قوی‌تر باشد یا سندش قطعی باشد یا غیره، امر به اهم را مقدم کنیم به چه اندازه باید از اطلاق امر به مهم دست بکشیم؟ و قیدی که در آن اخذ می‌شود چه قیدی است؟ آن قید، عدم فعلیت امر به اهم است چون با امر به مهم در تطارد و تضاد خواهد بود پس مقید می‌شود به جایی که امر به اهم ساقط باشد یا تقییدی که حاصل می‌شود اضیق از آن است و عدم وصول و عدم تنجز امر به اهم قید است؛ نه عدم فعلیت امر به اهم؟

البته در سایر موارد تعارض، مثلاً در تعارض امر به صلاة و حرمت غصب بنابر امتناع اگر به هر جهتی دلیل نهی مقدم شد، امر به صلاة در محل مغصوب

ساقط شده و مقید به موردی می‌شود که واقعاً نهی نباشد لذا گفته شده است: بنابر امتناع اگر حرمت رفع شده باشد مثل اضطرار یا اکراه بر غصب نماز در محل مغصوب صحیح خواهد بود زیرا حرمت ساقط است و وقتی حرمت نداشت امر به صلاة می‌تواند فعلی باشد و اطلاق امر شامل آن خواهد بود.

اما اگر حرمت، فعلی بود ولی مکلف آن را نمی‌دانست، مثل این که نداند مکانی غصبی است و در آن نماز بخواند، در این صورت قائلین به امتناع می‌گویند جهل موجب شمول امر نیست زیرا امر به نماز مقید به عدم حرمت واقعی شده است و در اینجا حرمت واقعی موجود بوده است پس مشمول امر نبوده است.

حال باید دید در بحث پیش‌رو دلیل امر به مهم بنابر امتناع ترتب، مشروط به آن‌جا که واقعا امر به اهم نباشد می‌گردد یا قید اضیق از این است و اطلاق امر اوسع است یعنی مقید است به جایی که دلیل امر به اهم واصل و منجز نباشد و در نتیجه اگر مکلف نمی‌دانسته مسجد نجس است و شک در نجاست داشته و اصالة الطهارة یا هر اصل مؤمّن دیگری را جاری کرده و نماز خوانده است، نمازش صحیح است.

حاصل این که این تعارض بنابر امتناع ترتب در مواردی که هر دو امر واصل و به مکلف رسیده باشند یقینا محقق است و امر به مهم در صورت تقدم دلیل امر به اهم، فعلی نخواهد بود. اما آن‌جا که امر به اهم به جهت جهل به آن منجز نیست آیا باز هم تعارض است و نمازش صحیح نیست مانند موارد اجتماع بنابر امتناع یا خیر؟ و این مبتنی است بر این‌که تقیید لازم بنابر تعارض عدم وجود واقع امر به اهم باشد پس مکلف چه نجاست مسجد را بداند و چه نداند امر به مهم فعلی نیست زیرا شرطش که عدم امر به اهم است حاصل نبوده است چون

امر به اهم واقعاً موجود بوده است هر چند مکلف به آن جاهل باشد.

اما اگر امر به مهم مقید به جایی شود که امر به اهم منجز نباشد حتی اگر واقعاً هم موجود باشد، در این صورت در فرض جهل به امر اهم مثل جهل به نجاست مسجد، اطلاق امر به مهم (امر به نماز) فعلی خواهد بود و نماز با جهل به امر اهم صحیح می‌گردد.

فقها نیز ـ حتی کسانی که قائل به امکان ترتب نشده‌اند ـ در موارد تزاحم به این اطلاق تمسک کرده‌اند و همین مطلب صحیح است یعنی مقدار تعارض فقط در موردی است که امر به اهم، واصل و منجز شده باشد و الا می‌توان به اطلاق امر به مهم تمسک کرد و گفت امر به مهم با عدم تنجز امر به اهم فعلی است.

همچنین گفته شده است که بین موارد تعارض از بابت تنافی یا امتناع اجتماع امر و نهی و بین موارد تزاحم حتی بنابر امتناع ترتب تفاوت است زیرا هر جا تعارض به جهت امتناع اجتماع امر و نهی در یک چیز یا تنافی باشد، تنافی یا تضاد در مبادی امر و دو تکلیف است یعنی فی نفسه ثبوت امر و نهی بر یک عنوان محال است؛ چه مکلف بتواند در خارج آن‌ها را جمع کند و چه نتواند و نکته امتناع، ربطی به عمل مکلف ندارد بلکه مربوط به عالم ثبوت در نفس مولا می‌باشد، پس باید واقعاً مقیّد به عدم دیگری باشد لذا عدم وجود حرمت در مکان مغصوب، قید امر به صلاة است چه مکلف حرمت را بداند و چه نداند.

اما در موارد تزاحم بنابر امتناع، محذور در خود دو امر ـ ثبوتاً ـ و در نفس مولا نیست زیرا یک امر به ازاله و یک امر دیگر به نماز تعلق گرفته است و این‌ها دو عنوان و دو معنون و دو مطلوب جدا از هم هستند و هر دو فعل می‌توانند

مطلوب و محبوب مولا باشند، پس در مبادی دو امر تنافی نیست و امتناع، از ناحیه عدم امکان جمع در امتثال و محرکیت هر دو تکلیف است که از آن به تنافی در منتهای تکالیف تعبیر می‌کنند. به همین جهت گفته‌اند اگر نکته امتناع در مبادی امر و خود امر باشد حتماً یکی از آن دو مقید به عدم دیگری می‌شود اما اگر تمانع به لحاظ منتها باشد یعنی در مرحله امتثال باشد و این که مکلف نمی‌تواند هر دو را جمع کند، در این صورت کافی است احدالتکلیفین منجز نباشد تا دیگری فعلی شود زیرا اگر یکی از دو تکلیف منجز نبود دیگر میان آن‌ها در منتها تنافی نخواهد بود و تعارض مرتفع می‌گردد لذا در مقدار تعارض میان موارد تزاحم بنابر امتناع ترتب با موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع و امثال آن تفاوت است.

ممکن است بر این بیان اشکال شود که اگر مقصود از منتها، تمانع و تضاد بین دو حکم عقلی است مطلب صحیح است ولی کافی نیست زیرا تطارد بین دو تکلیف و دو تحریک مولا که به هر دو ضد امر کرده نیز ثابت است چرا که مولا هم به ضد اهم تحریک کرده و هم می‌خواهد به ضد مهم تحریک کند و اگر متوجه تضاد باشد ـ که هست ـ این دو تحریک از مولا معقول نیست یعنی چون داعی مولا از امر، تحریک است، دو تحریک بالفعل مولا به ضدین معقول نیست پس به لحاظ این داعی و غرض از امر که ثبوتی و در نفس مولا است تنافی و تعارض شکل می‌گیرد حتی در موردی که امر به اهم منجز نباشد و این موجب می‌شود لزوماً امر به مهم به عدم فعلیت امر به اهم واقعاً مقید باشد.

از این اشکال جواب داده‌اند که مقصود از غرض، تحریک و محرکیت مولوی، تحرک بالفعل نیست زیرا اگر قدرت را شرط در تکلیف ندانیم هر دو امر مطلق خواهند بود و بحثی در بین نیست اما اگر قدرت شرط تکیف باشد ـ که

فرض بر این است ـ اگر منشأ آن، حکم عقل به قبح باشد چون مکلف را وادار به غیر مقدور کردن قبیح است، این حکم در فرض عدم منجز بودن اهم نخواهد بود زیرا وادار نمی‌شود و اگر از باب استظهار محرکیت باشد این تحریکی که می‌گوییم غرض مولا است به معنای تحریک بالفعل خارجی نیست و الا مولا می‌داند تحریک بالفعل درباره عاصیان یا جاهلان نیست پس تحریک تکوینی بالفعل غرض یا شرط تکلیف نیست و الا تکالیف، شامل عاصی یا جاهل هم نخواهد شد بلکه مقصود از داعی تحریک این است که مولا می‌خواهد این حکم به مکلف برسد و در طول آن مکلف از باب تنجز و حکم عقلش به وجوب اطاعت متحرک شود و این تحریک، شأنی و لولایی است نه تحریک بالفعل یعنی صدق قضیه شرطیهٔ که (**لو وصل الی المکلف لتحرک**) لازم است و وصول و تنجز، قید مراد است نه اراده، و جعل و اراده در تمام مواردی است که این قضیه شرطیه صادق باشد و صدق آن مستلزم صدق طرفینش نیست و با این چنین قید و داعی تحریکی تنها موارد عدم امکان انبعاث یعنی عاجز خارج می‌شود، اما سایر موارد مانند جاهل مرکب و عاصی بلکه غافل و ناسی نیز مشمول اطلاق حکم خواهند بود.

پس تحریکی که غرض و داعی آمر و مستظهر از خطابات شرعی است تحرک در طول رسیدن حکم و با قانون مولویت است و این نوع تحریک و داعی مولوی، نسبت به هر دو امر در صورت عدم تنجیز یکی از آن‌ها ممکن است یعنی می‌تواند هر دو فعلی باشد، پس داعی محرکیت که گفتیم ظاهر خطابات تکلیفی است اگر به این نحو باشد که از آن به تحریک شأنی نام می‌بریم و این که (**لو وصل الی المکلف لتحرک**) این چنین داعی تحریکی با تحریک امر به مهم در جایی که امر به اهم نرسیده و منجز نیست تضاد و منافاتی ندارد، نه در

مرحله داعی و غرض مولا از تحریک و نه در منتها و حکم عـقل بـه وجـوب اطاعت و نه در مبادی و حب و بغض.

بنابراین آن‌جا که اهم منجز نیست به اطلاق امر به مهم تمسک می‌شود زیرا مانعی وجود ندارد و هر اطلاقی تا مانع نداشته باشد حجت است.

پس بنابر عدم امکان ترتب، دلیل امربه مهم و امر به اهم هر چند هر دو امر نسبت به موارد وصول و تنجز تعارض می‌کنند اما این تعارض حداقـلی است یعنی برای تقیید دلیل امر به مهم در فرضی که دلیل امر به اهم مقدم شود کـافی است به عدم تنجز امر به اهم مقید شود نه به عدم فعلیت واقعی آن. در نتیجه امر به اهم اگر واقعاً بود اما منجز نبود و مکلف نماز خواند، نمازش مأمور به بوده و صحیح است.

تفاوت این تعارض و تعارض در موارد امتناع اجتماع امر و نهی این است که در آن‌جا چون تضاد و تنافی در مـبادی است مـقید بـه عـدم حـرمت واقـعی می‌شود، اما در موارد تزاحم بنابر امتناع ترتب چون تنافی در غرض و مبادی نیست امر به مهم را به عدم تنجز امر به اهم مقید می‌کنیم که تقیید کـمتر است. علت آن نیز همان گونه که بیان شد این است که اگر قید قدرت، شرط تکلیف باشد چنان‌چه از باب حکم عقل باشد، عقل ثبوت امر به مهم را در موارد عدم تنجز اهم قبیح نمی‌داند و اگر از باب نکته استظهاری میرزا ﷺ باشد آن نکته نیز بیش از این اقتضاء نمی‌کند زیرا داعی تحریک که غرض از تکالیف است به نحو قضیه لولایی و در طول وصول است و چنین داعی با فعلیت امر به مهم در فرض عدم تنجز اهم تضادی نداشته و استظهار عـرفی از داعـی و غـرض مـولا در تحریک بیش از این نیست.

از مجموع آن چه گذشت نکات زیر روشن می‌شود:

**نکته اوّل**: باب تزاحم بنابر عدم امکان ترتب در باب تعارض داخل می‌شود لکن فی الجمله یعنی به لحاظ موارد تنجز و وصول هر دو امر باید براساس قواعد باب تعارض یکی را بر دیگری مقدم کنیم و اطلاق آن را قید بزنیم؛ بر خلاف قول به امکان ترتب که هیچ تقییدی در دلیل تکلیف لازم نیست و از باب ورود است که خارج از باب تعارض است. و این معنای آن است که گفته‌اند ترتب علی القاعدة است، و تفصیل آن خواهد آمد انشاء الله تعالی.

**نکته دوّم**: مقدار تعارض و لزوم تقیید احد الامرین در موارد تزاحم بنابر عدم امکان ترتب با مقدار تعارض و لزوم تقیید آن در موارد اجتماع بنابر امتناع، کمتر است یعنی مشروط به عدم تنجز، امر به اهم می‌شود نه به عدم فعلیت آن و در نتیجه ضد عبادی یا غیر عبادی در موارد جهل و عدم تنجز، امر به اهم صحیح و مجزی خواهد بود زیرا مأموربه است.

**نکته سوّم**: از این مطلب در مباحث آینده بنابر امکان ترتب نیز استفاده خواهد شد که تفصیل آن خواهد آمد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۲ / شنبه / ۳۰ / ۱۰ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در امکان ترتب بود سه جهت مقدماتی تعریف ترتب، شرائط ترتب، شرایط ترتب و ثمره قول به ترتب مورد بحث واقع شد. حال باید وارد بحث از اصل امکان و استحاله ترتب شویم و ادله هر یک را ببینیم.

در اینجا بعضی از بزرگان مثل آقای خویی ﷺ دو نوع دلیل برای اثبات امکان ترتب اقامه کرده‌اند تا وضوح امکان ترتب را روشن کنند. ایشان فرموده‌اند: هم دلیل (**إنّی**) بر امکان ترتب داریم و هم دلیل (**لمّی**).

ما در جهت چهارم به بررسی دلیل (**إنّی**) ایشان می‌پردازیم و دلیل (**لمّی**) که همان ادله عقلی امکان ترتب است را در جهت آینده مورد بحث قرار خواهیم داد.

### جهت چهارم: دلیل إنّی بر امکان ترتب:

در بسیاری از مسایل فقهی نه تنها امکان ترتب ثابت و روشن است بلکه واقع هم شده است و (**ادل الدلیل علی امکان الشیء وقوعه**). این همانند کشف معلول از علت است زیرا وقوع ترتب لازمه امکان آن است و اگر وقوع را قبول کردیم امکان را نیز باید قبول کنیم. به همین منظور ایشان سه مثال از فقه مطرح

می‌کنند:

۱ ـ وقتی سفری برای شخصی واجب شود مثل این که نذر کرده برای حفظ نفس محترمه یا برای حج واجب به سفر برود، در این‌گونه موارد وجوب سفر بر شخص ثابت خواهد شد لذا اگر عصیان کند معاقب است ولی تکلیف دیگر ترتبی نیز دارد که اگر به سفر نرود، واجب است نمازش را کامل و تمام در حضر بخواند پس نماز تمام مقید به حضر هم بر وی واجب می‌شود، در عین این که سفر نیز بر وی واجب است. در این مثال این‌ها امر به ضدین هستند ولی یکی از آن‌ها (امر به نماز تمام در حضر) مترتب بر عصیان یا ترک امر به سفر است و هر دو نیز در یک زمان هستند مانند امر به ازاله و امر به نماز مشروط و مترتب بر ترک یا عصیان امر به ازاله.

۲ ـ عکس مثال اول یعنی اگر کسی نذر کرده باشد در فلان شهر اقامت ده روزه داشته باشد ولی عصیان کند و اقامت ده روز را قصد نکند، در این صورت مکلف به نماز قصر در سفر می‌شود. در این مورد شخص هم مکلف به قصد اقامت ده روزه است و هم بر فرض عصیان امر به قصد اقامت، مکلف به نماز دو رکعتی در سفر کمتر از ده روز است. این دو، ضدین هستند ولی اگر قصد اقامت کند دیگر نماز قصر بر او واجب نخواهد بود یعنی امر دوم مترتب بر ترک امر اول است.

۳ ـ همان مثال اول را در قالب امر به روزه آورده‌اند که اگر در ماه مبارک رمضان قبل از ظهر، سفری بر او واجب باشد، در صورتی که به سفر نرود باید روزه مقید به حضر که ضد سفر است را بگیرد و هر دو امر به ضدین، فعلی می‌شود که یکی مطلق و دیگری ترتبی و مشروط به ترک امر اول است زیرا اگر سفر برود دیگر روزه بر او واجب نیست.

بدین ترتیب مکلف در تمام این موارد دو امر به ضدین دارد که اگر یکی را امتثال کرد موضوع دیگری رفع می‌شود ولی اگر آن را عصیان کرد امر دوم نیز بر او فعلی می‌شود، با این که همانند سایر موارد ترتب متعلق این دو امر، ضدین هستند و زمانشان نیز واحد است. در این گونه موارد هیچ فقیهی به امتناع این دو امر فتوا نمی‌دهد و این که اگر مثلاً سفر نرفت روزه یا نماز تمام بر او واجب نمی‌باشد بلکه همه می‌گویند باید نمازش را تمام بخواند و روزه‌اش را بگیرد و اگر روزه نگیرد یا نماز تمام نخواند دو عصیان کرده است، و این همانند سایر موارد ترتب بنابر امکان ترتب است و این دلیلی است (**إنّی**) بر امکان ترتب که همگان باید به آن ملتزم شوند و محتمل نیست کسی قائل به عدم وجوب روزه یا نماز تمام شود.

حاصل این که وقوع ترتب و امر به ضدین به نحوی که یکی امتثالش رافع دیگری باشد در برخی موارد فقهی و عرفی بهترین دلیل بر امکان آن است، که همان ترتب است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۳ / دوشنبه / ۲ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در جهت چهارم و دلیل (**إنّی**) که برخی از بزرگان بر اثبات امکان ترتب آورده‌اند بود. در این دلیل به مواردی از ترتب در فقه تمسک شده بود و گفته بودند این موارد لبّا ترتب است و همه نیز بدان قائلند، از طرفی (**ادل الدلیل علی امکان الشیء وقوعه**) و وقوع، کاشف از امکان است.

ایشان بر مدعای خود سه مثال ذکر کردند: یکی این که سفر بر شخصی واجب می‌شود، حال به واسطه نذر یا وجوب حج یا وجوب انقاذ یا ... اما اگر عصیان کرد، مکلف به نماز چهار رکعتی در حضر است و اگر سفر برود وجوب نماز چهار رکعتی از او ساقط می‌شود؛ نماز چهار رکعتی مقید است به عدم سفر که با سفر ضدین هستند و مکلف، امر به هر دو را دارد و وجوب هر دو بر مکلف فعلی می‌شود ولی یکی مشروط به ترک دیگری است و این همان ترتب است. آیا کسی قائل می‌شود نماز تمام بر او واجب نیست؟

مثلاً شخصی ظهر نذر کرده است به سفر برود، حال اگر ظهر سفر نکند نماز تمام بر او واجب می‌شود و این همان وقوع دو امری است که یکی به نحو ترتب است.

مثال دیگر عکس مورد قبل است مثلاً کسی نذر کند در شهری قصد اقامت

ده روز داشته باشد، وقتی قصد اقامت را برهم زد عصیان کرد، نماز دو رکعتی مقید به عدم قصد اقامت بر او واجب می‌شود و این هر دو فعلی مـی‌شوند ولی یکی مشروط به عصیان دیگری است.

مثال سوم روزه در ماه رمضان است که اگر نذر کرده باشد سفر را قبل از ظهر انجام دهد پس هم سفر بر او واجب می‌شود و هم در صورت عصیان سفر، روزه مقید به عدم سفر بر او واجب می‌شود.

این‌ها مثال‌هایی بود که به عنوان دلیل (**انّی**) بر امکان ترتب ذکر کرده‌اند.

شهید صدر ﷺ این استدلال را صحیح نمی‌دانند و از جهات مختلف بـر آن ایراد وارد کرده‌اند.

**اشکال اوّل**: در این موارد نکته امتناع ترتب که قائلین به امتناع بر اساس آن قائل به امتناع هستند موجود نیست و آن نکته، مطارده و تضاد بین اقتضای دو امر است حتی اگر یکی مترتب بر عصیان یا ترک دیگری باشد زیرا گفته می‌شود هر دو امر در فرض عصیان دیگری فعلی می‌شوند که متضاد با هم هستند و این موجب مطارده بین آن دو می‌گردد چون امر فعلی به یکی، اقتضا می‌کند مکلف قدرتش را در آن صرف کند و به سوی انجام دیگری نرود زیرا ضد آن است و امر فعلی به دیگری سبب می‌شود مکلف قدرت را صرف اولی نکند و به طرف دومی برود، این مطارده بین دو امر است و مثل امر به جمع بین ضدین است، هر چند امر به جمع نیست بلکه جمع بین امرین است ولی چون هر دو فعلیت پیدا می‌کنند مطارد، یکدیگرند و این مطارده همان ملاک امتناع امر به جـمع بـین ضدین را داراست.

به تعبیر دیگر در حقیقت در موارد ترتب دو نکته موجود است:

۱) لزوم مطارده بین دو امر که قائلین به امکان ترتب می‌خواهند این مطارده

را رد نمایند و بگویند با ترتب رفع می‌شود، در حالی که قائلین به امتناع بر آن تکیه می‌کنند.

۲) چون احدالامرین مشروط به ترک دیگری است اگر دیگری امتثال شود رافع موضوع امر ترتبی است یعنی با امتثال یکی، وارد بر آن دیگری می‌شود و امر مشروط را رفع می‌کند. این خصوصیت دوم، دلیل بر امکان ترتب است نه امتناع آن. اما خصوصیتی که دلیل بر امتناع است خصوصیت اول است که گفته می‌شود گرچه امر به ضدین به نحو ترتب جمع بین امرین است نه امر به جمع ولی چون متعلق دو امر با هم تضاد دارند، از نظر مطارده در جایی که هر دو فعلی می‌شوند مثل جمع بین ضدین است.

این در صورتی است که بین دو فعل ذاتاً تضاد باشد یعنی مأموربه و متعلق دو امر ضد هم باشند یعنی آنچه امر اقتضای ایجادش را دارد با دیگری قابل جمع نباشد تا مطارده شکل گیرد، مثل ازاله و تطهیر مسجد یا وقوف در عرفات و زیارت کربلا در روز عرفه. اما این خصوصیت در مانحن فیه در هیچ یک از سه مثال ذکر شده نیست و تنها خصلت دوم ـ که اگر سفر انجام بگیرد رافع وجوب نماز چهار رکعتی است ـ موجود است ولی این نکته امتناع در ترتب نبود بلکه نکته امتناع، نکته اول بود و آن نکته در اینجا نیست چون بین ذات مأموربه در دو امر تضادی نیست یعنی تضاد بین سفر و نماز تمام مقید است که نماز تمام یا روزه در حضر باشد و الّا ذاتاً بین سفر و نماز چهار رکعتی یا روزه تضادی نیست.

این بدان معناست که اگر این قید، واجب نباشد تضاد و تطاردی در کار نخواهد بود و چون این قید، شرط وجوب صوم و نماز تمام است تحصیلش واجب نیست، و در بحث مقدمه واجب بیان گردید هر قیدی که شرط وجوب

شد دیگر تحت امر و متعلق امر نمی‌باشد و امر بـه آن قـید سـرایت نـمی‌کند و تحریک ندارد.

بنابراین بین امر به سفر و امر به تمام مقید به حضر که مشروط به عدم سفر است، تطاردی نیست چون امر به لحاظ قید حضر و عدم سفر که منشأ تـضاد است اقتضای تحریک ندارد، همچنین در نماز دو رکعتی مقید بـه عـدم قـصد اقامت ده روز امر به لحاظ قید عدم قـصد اقـامت بـه آن نـخورده و اقـتضای تحریک به آن را ندارد چون شرط وجوب است پس آنچه تحت امر است و امر اقتضای تحریک به آن را دارد ذات صوم و ذات نماز تمام یا قصر است که با سفر هیچ تضاد و تطاردی ندارند. بر خلاف موارد ترتب که تضاد در آن‌ها میان ذات متعلق دو امر می‌باشد، مانند صلاة و ازاله در یک زمان یا وقـوف در عـرفه و زیارت امام حسین علیه‌السلام در کربلا که ذات دو فعل با یکدیگر تضاد دارند ولی نه از جهت مقید شدن یکی به ترک دیگری. بدین ترتیب هر جا بین دو فـعل تـضاد باشد یعنی انسان در یک آن نتواند هر دو را انجام دهد هر چند قائلین به ترتب یکی را به ترک دیگری مشروط کنند، تطارد از بین نمی‌رود زیرا تضاد به جهت تقیید صلاة به ترک ازاله نبوده تا گفته شود قید ترک ازاله مأموربه نیست و شرط امر ترتبی است بلکه تضاد از ناحیه ذات دو فعل است که هر دو مأموربه و متعلق دو امر فعلی می‌شوند.

حاصل کلام این که در موارد ترتب به جهت تضاد بین دو فـعل فـی نـفسه قائلین به ترتب می‌گویند با مشروط کردن امر یکی یا هر دو به عصیان یا ترک دیگری، هر دو تکلیف فعلی می‌شوند و تطارد بین دو امر شکل می‌گیرد زیـرا مأموربه‌ها فی نفسه متضاد با هم می‌باشند و این مثل امر به ضدین است. اما در مثال‌های فقهی ذکر شده تضاد بین دو مأموربه در کار نیست بلکه نشأت گرفته

از قیدی است که در صوم یا نماز اخذ شده است که چون شرط وجوب است و وجوب به شرطش سرایت نمی‌کند لذا مطاردهای شکل نمی‌گیرد.

بله! اگر قید مذکور شرط وجوب نباشد تضاد و تطارد شکل می‌گیرد و امر به هر دو محال خواهد بود زیرا هم سفر و هم حضر و ترک سفر مأموربه خواهند شد و این محال است، اما فرض بر این است که در موارد مذکور عدم سفر، شرط وجوب صلاة تمام و وجوب صوم شده است و امر به چنین قیودی در واجب سرایت نمی‌کند پس تطارد و تضادی با هم ندارند. به همین جهت احدی شک ندارد دو فعلی که با یکدیگر تضاد ندارند اگر یکی از آن دو مقید به عدم دیگری شود، با آن دیگری قابل جمع نمی‌باشد و امر به هر دو به صورت مطلق با قید مذکور ممکن نخواهد بود اما امر به هر دو به نحو ترتب که یکی یا هر دو مشروط به ترک دیگری باشد جایز است، مثلاً به وضو امر کند همچنین امر کند چنانچه وضو نگرفتی تیمم کن، در حالی که تیمم بدون وضو ضد وضو می‌باشد و با آن قابل جمع نیست هر چند امر مشروط به آن قطعاً جایز است زیرا عدم وضو شرط وجوب تیمم شده است و دیگر واجب التحصیل نیست تا مطارده و تضاد بین دو امر شکل گیرد. این پاسخ بسیار واضح و روشن است که از آن غفلت شده است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۴ / سه شنبه / ۳ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در امکان ترتب و دلیل (**إنّـی**) بر آن بود که بعضی خواسته‌اند با ایـن دلیل امکان ترتب را اثبات کنند و وقوع ترتب را در برخی از مـثال‌های فـقهی ذکر کرده‌اند که سه مورد از این مثالها ذکر شد و اشکال اول بر آنها گذشت و گفته شده این موارد، با موارد ترتب فرق دارند و در آنها مطارده و تـضاد مـیان دو مامور به نیست هر چند احد الوجوبین مترتب بر ترک یا عصیان واجب دیگـر باشد.

**اشکال دوّم**: این که در دو مثال اول یعنی غیر مثال روزه که قطعاً عدم سفر در وجوب آن شرط است آیا سفر و حضر، شرط در وجوب نماز قصر و تمام است یا شرط وجوب نیست؟ برخی از ادلهٔ وجوب قصر و تـمام، دو تکـلیف تعیینی استفاده کرده‌اند یکی وجوب تعیینی قصر بر مسافر و یکی وجوب تعیینی تمام بر حاضر که اگر از ادله وجوب قصر و تمام این استفاده شود در این صورت اشکال دوم وارد نیست ولی در آنجا یک نظر فقهی دیگری هم هست که برخی آن را استظهار کرده‌اند که ما بر مطلق مکلفین یک تکلیف بیشتر نداریم و سفر و حضر، شرط تکلیف و قید موضوع حکم نیستند بلکه این‌ها در متعلق حکم، به نحو تخییر قید هستند یعنی بمجرد زوال بر مکلف، جامع تخییری نماز ظهر تمام

مقید به حضر یا قصر مقید به سفر واجب می‌شود و این امر دیگر ترتبی نیست بلکه مطلق است یعنی مشروط به ترک سفر یا ترک قصد اقامه نیست و اساساً از بحث ترتب خارج می‌شود و دیگر شاهد بر وقوع امر ترتبی به ضدین نخواهد بود و اصلاً امر به جامع مذکور با امر تعیینی به سفر یا وجوب قصد اقامه مضاد یا مزاحم نمی‌باشد.

البته این جواب در مثال سوم یعنی وجوب روزه نمی‌آید زیرا که در آن یک واجب بیشتر نیست آن هم مشروط به عدم سفر است.

این‌جا یک بحث فقهی دیگری هم وجود دارد؛ و آن این‌که ممکن است کسی مطرح کند که در آن بحث فقهی فقط یک امر تخییری داریم نه دو تکلیف مستقل بر حاضر و مسافر و الا لازم می‌آید اگر در اول وقت موضوع هر کدام فعلی شد در این صورت اگر به سفر برود امر به تمام را عصیان کرده است و باید عقاب شود که این لازمه از نظر فقهی قابل قبول نیست.

اما این اشکال تمام نیست و کسانی که مسلک اول را در فقه انتخاب کرده‌اند این اشکال را جواب می‌دهند به این که موضوع تکلیف مطلق حاضر و مسافر نیست بلکه حاضری است که (**لم یسافر الی آخر الوقت قبل أداء التمام**) و چنین تکلیفی معقول است و اشکالی ندارد و چنین مکلفی اگر بعد از نماز تمام سفر کند و یا تا آخر وقت سفر نکند مکلف به تمام خواهد بود و اگر قبل از تمام شدن وقت و قبل از نماز خواندن سفر کند کشف می‌شود که از ابتداء مکلف به نماز تمام نبوده است و موضوع آن تکلیف قرار نگرفته است بنابراین این‌که حاضر، موضوع تمام و مسافر، موضوع وجوب قصر باشد و این‌ها دو تکلیف باشند معقول است و اشکالی ندارد و با این گونه تقییدات آن اشکال دفع می‌شود و هر دو تصویر معقول است که مسافر و حاضر هر یک موضوع دلیل و جعل مستقلی

باشند و یا این‌که تکلیف واحد باشد و سفر و حضر، قید متعلق این تکلیف تخییری باشند.

۳ـ اشکال سومی که شهید صدر ﷺ وارد کرده است این است که در هر سه مثال می‌توان گفت کسانی که قائل به امتناع ترتب هستند می‌توانند با تاویل، از محذور ترتب خارج شده و همان نتیجه فقهی را هم قائل شوند مثل بحث شرط متاخر یا واجب معلق که در موارد شرط متاخر و واجب معلق آن را تاویل می‌بردند و مثلاً می‌گفتند تعقب فجر که شرط مقارن است شرط است و اینجا هم چون برهان بر امتناع ترتب در نزد قائلین به امتناع، موجود است این موارد را هم به تاویل می‌برند یعنی در اینجا می‌گویند سفر واجب است ولی ترک هر دو ضد هم حرام است و امر به احدالضدین تعییناً و نهی از ترک کلا الضدین، با هم تضادی ندارد و مکلف می‌تواند هر دو تکلیف را امتثال کند به این که سفر کند و موضوع وجوب صوم یا نماز را مرتفع کند و اگر سفر نرود و نماز را تمام بخواند یکی را عصیان کرده ولی امر به عدم ترک کلا الضدین را اطاعت کرده است و می‌تواند هر دو را عصیان کند.

این تاویل فوق را قائلین به امتناع ترتب قائل می‌شوند و از برخی از ظهورات رفع ید می‌نمایند یا می‌شود دو امر تخییری فرض کرد یکی امر به جامع بین دو ضد و دیگری به احد الضدین تعییناً که امر به جامع و امر به احد الضدین تعییناً با هم تضاد و تزاحمی ندارند و نیازی به امر ترتبی هم نمی‌باشد بلکه مکلف می‌تواند جامع را، هم با انجام ماموربه تعیینی انجام دهد و هم می‌تواند امر تعیینی را عصیان کند و امر به جامع را در ضمن فرد دیگر بیاورد و هم می‌تواند هر دو را عصیان کند.

پس در موارد تضاد دست قائلین به امتناع ترتب بسته نیست و می‌توانند این

موارد را اینگونه تاویل ببرند همانطور که از آقا ضیاء ﷺ در ذیل بحث ترتب این مطلب ذکر خواهد شد و هر چند این تأویلات خلاف ظاهر اوامر در مقام اثبات است ولیکن نزد قائلین به امتناع ترتب چنین تأویلاتی جایز بلکه لازم است و از همین طریق به همان نتایج فقهی مطلوب می‌رسند و لذا دلیل (**إنّی**) بر امکـان ترتب تمام نمی‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۵ / شنبه / ۷ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### جهت پنجم: اشکالات ترتب و پاسخ آنها:

در این جهت برخی از اشکالات امکان ترتب و تمام نبودن پاسخ آن‌ها ذکر می‌گردد.

اشکال اصلی قائلین به امتناع ترتب، لزوم فعلیت دو امر به ضدین است و گفته‌اند همانگونه که اگر دو امر به ضدین، هر دو فعلی و مطلق باشند جائز نیست و کسی شک در آن ندارد، یعنی همانطور که مولا اگر، هم امر به ازاله نجاست از مسجد کند هم امر به نماز کند معقول نیست زیرا نتیجه‌اش طلب جمع بین ضدین است چه با یک امر باشد و چه با دو امر مطلق، چون تضاد میان دو متعلق، به خود دو امر سرایت کرده و موجب تطارد بین دو امر می‌شود.

در موارد ترتب نیز همین اشکال موجود است، البته قائلین به ترتب می‌گویند اگر یکی از دو امر مشروط به ترک دیگری شود، تنافی از بین می‌رود. ولی قائلین به امتناع می‌گویند هنوز تنافی باقی است چون شرط عصیان اهم به گونه‌ای است که زمان دو واجب و وجوب یک زمان است زیرا عصیان یا به نحو شرط متاخر اخذ شده است و یا به نحو شرط مقارن اما به گونه‌ای است که زمان دو واجب و دو وجوب را دو تا نمی‌کند و الا اگر دو زمان فرض شده دیگر

تضادی میان آنها نیست، پس بحث این است که در یک زمان هم می‌خواهد امر به اهم فعلی شود و هم امر به مهم، و وقتی هر دو در یک زمان هستند اگر یکی از دو امر ترتبی هم باشد در فرض ترک و عصیان امر به اهم هر دو امر فعلی خواهند شد و باز محذور طلب ضدین در این تقدیر که هر دو فعلی می‌شوند شکل می‌گیرد و برای اثبات امتناع ترتب لازم نیست که در تمام حالات جمع ضدین و محال لازم بیاید بلکه در یک حال هم اگر پیش بیاید باز هم محال است و مولا نمی‌تواند مشروط به یک حال هم طلب ضدین کند مثلا بگوید اگر باران آمد نماز و ازاله را هر دو انجام بده.

اصل اشکال قائلین به امتناع ترتب این است که ترتب کارساز نیست زیرا که طلب جمع بین ضدین یا مطارده بین امرین را از حالت اطلاق به یک تقدیر می‌برد که در آن تقدیر هر دو امر، فعلی هستند و امتناع طلب ضدین همچنانکه در تمام تقادیر محال است در یک تقدیر هم محال است.

مطلب فوق، اصل شبهه قائلین به امتناع ترتب است و قائلین به امکان ترتب باید این شبهه را دفع کنند که چگونه امر به اهم و امر به مهم هر دو در یک زمان فعلی می‌شوند ولیکن طلب جمع و یا مطارده میان دو امر از بین می‌رود ـ که بیان این مطلب خواهد آمد ـ ولی پاسخ و جواب‌های دیگری هم داده شده است که در اینجا این پاسخ‌ها را ذکر و می‌گوییم این پاسخ‌ها صحیح و مفید نیستند زیرا آن‌ها به یک نکته بر می‌گردد و آن این است که مدعیان ترتب خواسته‌اند از نکته طولیت میان دو امر استفاده کنند و بگویند در موارد ترتب چون امر ترتبی را به ترک اهم مشروط کرده‌ایم این امر ترتبی طولی می‌شود و رتبه اش رتبه متاخر از امر دیگر می‌شود و در این صورت گفته می‌شود دو امر در صورتی با هم تضاد دارند که در یک رتبه باشند اما اگر در دو رتبه باشند دیگر تضادی بین آنها

وجود نخواهد داشت، شبیه این که در جمع بین حکم واقعی و ظاهری می‌گویند که چون در دو رتبه هستند اجتماع آنها ممکن خواهد بود.

حاصل این‌که خواسته‌اند با نکته تعدد رتبه مساله تضاد را حل کنند زیرا وقتی احدهما به عصیان یا ترک دیگری مقید شد طولیت میان دو امر شکل می‌گیرد و رتبه را متعدد می‌کند و غائله تضاد دفع می‌شود، این پاسخ به بیانات مختلفی در استدلالات آمده که آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

**تقریب اوّل**: این تقریب از حاج شیخ ﷺ می‌باشد که فرموده: در موضوع امر به مهم ترک اهم اخذ شده است، لذا ترک اهم نسبت به امر به مهم در رتبه سابق است چون در موضوع آن اخذ شده و موضوع یا شرط، اسبق از حکم است و ترک اهم در رتبه نقیض آن یعنی فعل اهم است چون که نقیضین هم در یک رتبه هستند و فعل یا امتثال اهم نیز در طول امر به اهم است پس اقتضاء امر به مهم متاخر از اقتضاء امر به اهم است و امر به اهم در رتبهٔ امر به مهم نیست تا منافات شکل گیرد و در رتبه اقتضای امر به مهم که رتبةً بعد از آن است امر به اهم نبوده و در رتبه سابق بوده است، پس این دو اقتضا و دو امر در یک رتبه جمع نشدند تا مطارده و تضاد بین امرین در اقتضاء و محرکیتشان بشود.

خود ایشان این بیان را پاسخ داده‌اند که تعدد رتبه در رفع تضاد و امتناع اجتماع ضدین مؤثر نیست بلکه تعدد زمان لازم است زیرا دو ضدی که در دو رتبه هم باشند بازهم جمعشان در یک زمان محال است و لذا اگر احد الضدین علت ضد دیگر هم باشد باز هم اجتماعشان در یک زمان محال است و در مانحن فیه نیز هر دو امر در یک زمان فعلی می‌شوند و در زمان امر به مهم امر به اهم نیز فعلی است و نقضی را هم می‌توان شاهد بر صحت این پاسخ ذکر کرد که اگر امر ترتبی را بر عکس کنیم و مشروط به امتثال امر به اهم ـ که در طول آن

قرار می‌گیرد ـ مترتب باشد قطعاً محال است و مانند دو امر مطلق به ضدین است با اینکه طولیت و تعدد مرتبه در آن موجود است.

البته ممکن است کسی بگوید در مشروط کردن امر ترتبی به امتثال اهم فعل مهم متعیناً دیگر مقدور نیست لیکن مشروط کردن به اقتضاء امر به اهم یعنی وصول یا تنجز آن باز هم محال است با این که اختلاف در رتبه و طولیت در آن نیز موجود است.

حاصل بحث این است که نکته امتناع جمع ضدین، اجتماع در زمان واحد است. و وحدت رتبه یا تعدد رتبه نقشی در امتناع و رفع امتناع اجتماع ضدین ندارد.

اشکال دیگری هم حاج شیخ ﷺ کرده‌اند که اشکال صغروی است و آن این که ما قبلاً گفتیم اگر دو شیء در یک رتبه بودند و شیء ثالثی در طول یکی از آن دو شیء بود دیگر در طول آن دیگری قرار نمی‌گیرد چون مقصود از ترتب و تاخر رتبی منشأ و علت ترتب و تاخر است و اگر شیئی علت بود، علت بر معلول مقدم است چون که علت است ولیکن اموری که با علت، مقارن یا متحد هستند مقدم بر معلول نیستند چون آنها علیت ندارند و در مانحن فیه نیز ترک اهم مقدم است چون در موضوع امر به مهم اخذ شده است ولی فعل اهم که هم رتبه است با ترک اهم، مقدم بر امر به مهم نمی‌شود تا این‌که امر به اهم که مقدم بر امتثال اهم است بر امر به مهم مقدم شود زیرا ترتب بر ترک اهم و مقدم بودن آن مستلزم این نیست که فعل اهم نیز موضوع و مقدم شود، چون ملاک تقدم، موضوع و شرط بودن است که فعل و امتثال اهم در موضوع امر مهم اخذ نشده است.

این اشکال که برخلاف اشکال قبل که کبروی بود، اشکالی صغروی است و

در صورتی تمام است که شرط ترتب را ترک اهم قرار دهیم امـا اگـر شـرط را عصیان اهم قرار دادیم نه ترک اهم، عصیان اهم در طول امـر بـه اهـم است و معلول آن است پس امر به مهم می‌شود در طول امر به اهم و صـغرای طـولیت شکل می‌گیرد البته آقای خویی ﷺ در اینجا گفته است اگر عصیان را هم شرط امر به مهم قرار دهیم بازهم طولیت بین دو امر اهم و مهم شکل نـمی‌گیرد زیـرا تأخر عصیان از امر به اهم تأخر معلول از علت است ولی تأخر امر به مـهم از عصیان امر به اهم از باب شرطیت است نه علیّت و نکته تقدم شرطی غیر از نکته تقدم علیتی است و با هم متفاوت می‌باشند و به امر مهم سـرایت نـمی‌کند پس میان دو امر طولیت شکل نمی‌گیرد. بله اگر هر دو تقدم و تأخر، تقدم و تأخر عِلّی باشد علت العلة، علت معلول هم می‌باشد ولیکن در اینجا چنین نـیست شرطیت تقدم در عالم جعل و مجعول است و اما تقدم امر اهم بر عصیان از باب علیت و معلولیت در خارج یا منشأ انتزاع و امر منتزع خارجی است که سنخ و ملاک دیگری از تقدم و غیر از نکته شرطیت و ترتب در جعل شرعی است، البته اگر شرط و مشروط را به لحاظ عالم مجعولات فعلی، امری تصدیقی بـدانـیم برگشت به همان نکته علیت می‌کند و در نتیجه طولیت شکل می‌گیرد.

اشکال سومی هم وارد است که شهید صدر ﷺ اضافه کرده‌اند و فرموده‌اند: طولیت دو امر اهم و مهم نیز مشکل طلب جمع بین ضدین را حل نمی‌کند زیرا امر به دو ضد، ذاتاً تضاد ندارند چون در دو موضوع هستند و تضاد ذاتی وقتی است که امر و نهی در یک موضوع باشند چون اجتماعشان در مـبادی مـحال است و مثل اجتماع سفیدی و سیاهی در یک محل است، اما امر به نماز و ازاله (ضدین) تضاد ذاتی ندارند و تضادشان به لحاظ تضاد ذاتی میان دو متعلق آنها است و وقتی مکلف از فعل هر دو عاجز است تضادی که بین دو فعل است که

ایجاد دو متعلق است به دو امر سرایت می‌کند و تنافی بین آنها ایجاد می‌شود، زیرا امر و تحریک مشروط به قدرت است و مکلف یک قدرت بیشتر ندارد لذا تطارد بین دو امر شکل می‌گیرد، حال که نکته امتناع، تطارد است این امتناع منتفی نمی‌شود مگر این که تضاد بین دو متعلق حل شود در حالی که با تعدد رتبه حاصل از ترتب، دو امر را در دو رتبه قرار دادید ولی متعلق‌های آنها در دو رتبه نیستند و صلاه و ازاله در دو رتبه نیستند و هیچ کدام متوقف بر دیگری نیست، و تا تضاد بین دو متعلق حل نشود این دو امر تطارد خواهند داشت و طلب جمع بین ضدین و طلب غیر مقدور خواهد بود چون متعلق ها قابل جمع نیستند پس این تقریب اول به این سه وجه مردود است.

**تقریب دوّم**: بیان دیگری هم از بعضی نقل شده است و گفته شده است: موضوع امر به مهم که امر ترتبی است، عصیان امر به اهم است و عصیان هر امری علت سقوط آن امر است یا لازمه‌اش است که انتفاء موضوع است یعنی عصیانی که بقاءً منجر به ارتفاع موضوع می‌شود علت سقوط امر است بنابراین عصیان اهم علت سقوط امر به اهم است و از طرف دیگر علت امر به مهم است پس در رتبه‌ای که امر به مهم فعلی می‌شود امر به اهم نیست پس این دو امر در یک رتبه جمع نمی‌شوند تا با هم تنافی پیدا کنند.

اشکالی که بر بیان اوّل گذشت اینجا هم می‌آید و آن این‌که تعدد رتبه رفع محذور نمی‌کند بلکه تعدد زمان رافع محذور است و در اینجا هر دو ضد در یک زمان هستند چون عصیان یا ارتفاع موضوع که موجب سقوط امر به اهم است به نحو شرط متاخر لحاظ شده است یعنی با آن کشف می‌شود که هر دو امر از زمان قبل فعلی بوده است.

اشکال اخیر هم اینجا می‌آید و آن این‌که اگر طولیت بین امرین هم نافع باشد

در اینجا نافع نیست زیرا باید طولیت بین فعلین را اثبات کنیم زیرا منشأ تضاد بین امرین تضاد بین متعلقین است و تضاد دو امر، عرضی است یعنی تضاد در حقیقت میان دو امر نیست بلکه میان متعلق دو امر است که در یک زمان و در یک رتبه می‌باشد.

**تقریب سوّم**: تقریب سومی را نیز شهید صدر ﷺ از برای نکته طولیت مطرح می‌کند و می‌فرماید: چون که امر به مهم مشروط به عصیان امر به اهم است پس امر به مهم مشروط به فعلیت امر اهم در مرتبه سابقه شد و چیزی که فعلیتش مشروط به وجود چیز دیگر شد نمی‌تواند از آن منع کند و آن را رفع کند چون یلزم من وجوده عدمه و این خلف و محال است.

پاسخ این بیان هم روشن است و آن این‌که مقصود از تمانعی که در ضدین است مانعیت نیست بلکه مقصود امتناع ذاتی اجتماع است که دو ضد تمانع دارند و نمی‌توانند در یک زمان جمع شوند نه از باب مانعیت که یکی مانع دیگری و جزء علت آن باشد بلکه از باب امتناع اجتماع بالذات است حتی اگر خودش یا عدمش علت دیگری باشد، باز هم اجتماعشان ممتنع است.

پس نکته، امتناع مانعیت و از اجزاء علّت بودن نیست تا گفته شود اگر امر به مهم متاخر از امر اهم باشد نمی‌تواند مانع و جزء العلّة آن قرار گیرد.

همچنین اشکال سوم در اینجا نیز جاری است که میزان، تضاد بین متعلقین است و تا غائله جمع بین ضدین در زمان واحد که مقدور نیست حل نشود عدم امکان مانعیت احد الامرین از دیگری مشکلی را حل نمی‌کند.

پس همه این تقریبات که در آنها خواسته‌اند از طولیت میان دو امر برای امکان ترتب استفاده کنند، نا تمام و غیر مفید است و نمی‌تواند اشکال قائلین به امتناع را دفع کند.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۶ / یکشنبه / ۸ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

**جهت ششم: اشکالات شکلی ترتب:**

در این جهت بر عکس جهت پنجم از اشکالات دیگری که بر ترتب شده است ـ غیر از اشکال اصلی که لزوم جمع بین ضدین یا مطارده بین امرین بود ـ بحث می‌شود. این اشکالات شکلی و یا جنبی هستند و نباید اشکال اصلی محتوایی با این اشکالات خلط شود.

از این جهت که شکل امر ترتبی امر مشروط است و بر عصیان امر به اهم مترتب شده است لذا بر نحوه شرطیت و امکان آن اشکالاتی ایراد شده است.

**اشکال اوّل**: گفته شده است امر ترتبی به مهم اگر مطلق باشد محال است و اگر مشروط به عصیان اهم باشد یا باید به نحو شرط متقدم و یا متأخر و یا مقارن باشد و هر سه اشکال دارد، اگر شرط متقدم باشد اشکالش روشن است زیرا در این صورت، در زمان اول، عصیان امر اهم انجام می‌شود و در زمان بعد امر به مهم فعلی می‌شود در حالی که این خروج از فرض است چون لازمه‌اش این است که زمان وجوب اهم، زمان اول است و زمان وجوب مهم زمان دوم است و این خلاف فرض است و قائلین به ترتب می‌خواهند امر به اهم و امر ترتبی به مهم را در یک زمان فعلی کنند و الا اگر زمان دو امر متعدد باشد در امکان آن

بحثی نیست ولی این، هم خلف فرض وحدت زمان دو امر است و هم خلف فرض وحدت زمان واجبین مضیقین است یعنی خلف فرض تزاحم است چون واجبین متزاحمین، مضیّقین هستند یعنی هر دو باید یک زمان داشته باشند که آن هم به اندازه اداء واجب است و اگر زمان یکی موسع باشد اصلاً تزاحم نیست، حال، در مضیّقین چنانچه عصیان یکی را به نحو شرط متقدم در دیگری اخذ کردیم زمانی برای مهم نمی‌ماند؛ زیرا زمانی که اهم عصیان می‌شود، امر به مهم فعلی نیست و بعد از آن فعلی می‌شود چون طبق فرض واجبین مضیقین هر دو یک زمان دارند پس هم خلف فرض قائلین به امکان ترتب است و هم خارج از موضوع واجبین متزاحمین.

اما اگر عصیان اهم را به نحو شرط متاخر اخذ کردیم و گفتیم اگر تا آخر وقت ازاله را انجام نداد کشف می‌شود از قبل، امر به نماز داشته است و عصیان، شرط متأخر امر به صلاة است، لازمهٔ این صورت قول به امکان شرط متأخر و امکان واجب معلق است اما لزوم شرط متأخر روشن است و اما لزوم واجب معلق چون که زمان عصیان اهم همان زمان امتثال مهم است که اگر زمانی بخواهد بنحو شرط متأخر برای امر باشد بایستی آن امر از قبل از زمان عصیان و امتثال ـ ولو آناً ما ـ فعلی شده باشد که واجب معلق می‌شود.

پس در این مورد هم شرط متاخر لازم می‌آید و هم واجب معلق در حالی که هر دو اشکال دارد یعنی اگر کسی مانند میرزا ﷺ قائل به امکان شرط متاخر یا واجب معلق نشد اینجا نمی‌تواند این حرف را بزند.

اما اگر شرط عصیان را مقارن بگیریم مستشکل می‌گوید شرط مقارن هم معقول نیست چون زمان عصیان امر به اهم، همان زمان امتثال امر به مهم است زیرا دو واجب مضیق در یک زمان هستند و این بدان معناست که زمان امتثال

مهم، هم، زمان امر باشد و هم امتثال مامور به و این محال است زیرا لازم است امر ـ ولو آناً ما ـ قبل از زمان اداء و امتثال باشد چون امر، داعی بر امتثال و باعث بر آن است و نمی‌شود زمان اداء و انبعاث، همان زمان باعث باشد، بنابراین همهٔ انحاء شرطیت عصیان برای امر ترتبی محال است.

این اشکال پاسخ‌های متعددی دارد.

**جواب اوّل**: اولین پاسخ این است که شرط متأخر و واجب معلق، هر دو نزد ما ممکن است پس اخذ عصیان به نحو شرط متأخر اشکالی ندارد.

**جواب دوّم**: پاسخ دیگر این است که در این اشکال تناقض و تهافتی نهفته است زیرا گفته شده است نمی‌شود عصیان مقارن باشد زیرا باید زمان امر آناًما قبل از زمان امتثال باشد و باید داعی، بر اداء و انبعاث مقدم باشد در حالی که این عبارت اخرای واجب معلق و شرط متاخر است چون باید زمان وجوب در همهٔ واجبات ولو در یک آن، قبل از زمان امتثال و اداء باشد و زمان وجوب مقداری جلوتر از زمان واجب باشد که این می‌شود واجب معلق و مشروط به شرط متأخر هم لازم است باشد، زیرا بقای حیات و قدرت در زمان متأخر ـ که زمان واجب است ـ نیز لازم است و فرقی بین قلت و کثرت زمان در امکان واجب معلق و مشروط به شرط متأخر نیست حتی اگر یک دقیقه هم زمان وجوب مقدم به زمان واجب شد واجب معلّق می‌شود، در حالی که شما شرط متأخر و واجب معلّق را محال دانستید پس جمع بین این دو مطلب تناقض و تهافت است.

**جواب سوّم**: این است که عصیان را شرط مقارن می‌گیریم و این اشکال که: نمی‌شود زمان وجوب و واجب یکی باشد را قبول نداریم، بلکه ممکن است زمان وجوب و واجب یکی باشد زیرا وجوهی که ممکن است منشأ این توهم

شود که باید زمان امر و وجوب ولو آناًما قبل از زمان واجب باشد همه باطل است.

ممکن است یک وجه آن، مطلبی باشد که از کفایه استفاده می‌شود که امر، بعث و تحریک است و بعث و تحریک نیاز به اراده مکلف دارد و اراده، مقدماتی از تصور و تصدیق به فایده، و جزم و عزم دارد که این‌ها باید قبل از زمان امتثال و واجب انجام بگیرد و الا وقت می‌رود.

اشکال این وجه این است که مکلفی که می‌داند مثلاً با طلوع فجر امساک بر وی واجب می‌شود، در نفسش اراده و مقدماتش ـ از قبیل تصور و تصدیق به فایده ـ قبل از طلوع فجر انجام می‌گیرد، بنابراین اگر علت این است که اراده، مقدمات لازم دارد، ممکن است این مقدمات قبل از زمان وجوب انجام بگیرد.

و اگر وجه لزوم تقدم امر این باشد که اگر زمان واجب و وجوب یکی باشد، یا طلب حاصل می‌شود یا طلب محال؛ زیرا اگر وجوب مقید باشد، به ظرف تحقق مطلوب، طلب حاصل است و اگر معدوم باشد طلب محال است.

پاسخ این مطلب نیز روشن است زیرا فعلیت امر در ظرف و زمان امتثال به معنای مشروط شدن به امتثال نیست تا تحصیل حاصل باشد بلکه تنها آن ظرف زمان فعلیت امر است نه این که مشروط به امتثال در آن زمان است و طلب حاصل، زمانی است که امر، مشروط به امتثال باشد یعنی با قطع نظر از طلب، آن فعل حاصل باشد ولی محل بحث این چنین نیست بلکه مکلف با این طلب آن را حاصل می‌کند و به وسیله طلب، تحصیل می‌شود.

و اگر وجه لزوم تقدم امر بر زمان امتثال این باشد که امر علت و داعی بر امتثال است، پاسخش آن است که علت، موجب تقدم رتبی است و موجب تقدم زمانی نیست.

و اگر وجه لزوم تقدم زمان امر بر امتثال این باشد که ممکن نیست زمان امتثال، زمان وجوب باشد زیرا امتثال، مثل عصیان، موجب سقوط امر است و زمان سقوط امر نمی‌تواند زمان ثبوت امر باشد، اشکال این بیان هم روشن است و آن این‌که زمان امتثال و عصیان موجب سقوط امر نیست بلکه سقوط امر بعد از زمان عصیان و یا امتثال، به سبب ارتفاع موضوع است.

بنابراین شرطیت عصیان اهم در امر ترتبی مهم، هم به نحو شرط متأخر و هم مقارن معقول است ولی در اینجا یک بحث دیگری هم هست و آن این‌که قائلین ترتب، قالب و صیغهٔ ترتب و مترتب علیه را تنها عصیان اهم قرار نمی‌دهند بلکه دو قالب دیگر هم مطرح می‌کنند: یکی ترک اهم، و دیگری عزم بر عصیان اهم و یا عدم عزم بر امتثال اهم است که بنابراین دو صورت برخی از اشکالات که بر فرض اوّل ذکر کردیم موضوع پیدا نمی‌کند ولی برخی‌ها اشکال دیگری بر ترتّب وارد کرده‌اند که در جهت دیگری به آنها اشاره خواهیم کرد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۷ / دوشنبه / ۹ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در جهت ششم بود و عرض شد مجموعه‌ای از اشکالات جنبی و شکلی ـ غیر از اشکال اصلی قائلین به امتناع ترتب ـ مطرح شده است که همه پاسخ دارند. اشکال اول شکلی گذشت.

**اشکال دوّم**: اشکالی است طبق مبانی میرزا ﷺ که در باب اطلاق و تقیید گفته است: اذا استحال الاطلاق استحال التقیید که دو بیان دارد.

**بیان اوّل**: یک بیان این است که امر به ضد ازاله ـ مثلاً نماز ـ به شکل مطلق محال است و طرفین هم قبول دارند که امر به ضدین به صورت مطلق و بدون ترتب محال است حال که امر مطلق محال شد امر مقید هم به آن محال می‌شود چون تقابل بین این دو، تقابل عدم و ملکه است و اگر یکی محال شد دیگری هم محال می‌شود پس امر ترتبی طبق مبانی میرزا ﷺ که تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل عدم و ملکه گرفته است ممکن نخواهد بود.

**پاسخ بیان اوّل:**

**پاسخ نقضی**: با این بیان همه تکالیف شرعی محال می‌شوند چون اطلاق تکالیف بر قادر و عاجز طبق مبنای شرطیت قدرت در تکالیف و قبح تکلیف

عاجز، محال است پس اطلاق که محال شد تقیید تکالیف هم به خصوص قادر محال می‌شود و همهٔ تکالیف در همه جا، محال می‌شوند.

**پاسخ حلّی**: مدعی تقابل عدم و ملکه در اطلاق و تقیید می‌گوید اگر تقیید محال شد إطلاق مقابل آن هم محال می‌شود نه بر عکس آن، یعنی جایی که تقیید ممکن نیست؛ از اطلاق و سکوت نمی‌شود اطلاق ثبوتی را فهمید و این اقتضا دارد جایی که تقیید ممکن نباشد، دلالت اطلاقی نباشد نه این که جایی که اطلاق ممکن نباشد تقیید هم ممکن نباشد.

و به عبارت دیگر امکان در ملکه که امری وجودی است اخذ شده است که باید قابلیت محل برای آن امر وجودی باشد اما اطلاق، عدم آن امر وجودی است که امکان در آن، معنا ندارد مثل دو عنوان بصیر و اعمی که بصیر در موردی صادق است که حیات و همچنین قابلیت دیدن را داشته باشد اما جمادات با این که بصیر نیستند به آنها اعمی هم نمی‌گویند چون اعمی مطلق نابینایی نیست بلکه نابینایی موجودی است که قابلیت و شأنیت دیدن را داشته باشد یعنی حیوان باشد پس جایی که ملکه ممکن نیست اطلاق هم ممکن نیست اما جایی که اطلاق به جهتی محال باشد لازم نیست که تقیید هم محال باشد.

**بیان دوّم**: این بیان شبیه همان بیان اول است و گفته شده که تقیید امر مهم به امتثال اهم که قید مقابل عصیان است محال است زیرا قبلا گفتیم این طلب غیر مقدور است و طلب جمع بین ضدین است پس اطلاق و شمول فرض عدم امتثال یا عصیان اهم نیز محال می‌شود زیرا اگر تقیید به قیدی محال باشد اطلاق مقابل آن نیز طبق مبنای (**عدم و ملکه**) محال خواهد شد پس شمول و ثبوت امر برای مهم، در فرض عصیان و ترک اهم نیز محال است.

**پاسخ بیان دوم:**

این بیان نیز تمام نیست و دو اشکال نقضی و حلّی بر آن وارد است.

**پاسخ نقضی**: این بیان نقض می‌شود به باب تکالیف بر قادرین چون تقیید تکالیف به عاجزین محال است زیرا یا قبیح و یا لغو است در نتیجه اطلاق مقابل آن ـ که تکلیف را برای قادر اثبات می‌کند ـ نیز محال خواهد بود و حکم تکلیفی برای قادر ثابت نمی‌شود که این واضح البطلان است.

**پاسخ حلّی**: مقصود از این که می‌گویند (**اذا استحال التقیید استحال الاطلاق**) یعنی در چنین مواردی نمی‌توانیم با اطلاق، آن تکلیف را برای مورد فاقد قید ثابت کنیم اما با تقیید و تخصیص جعل حکم بر آن مورد، ممکن است آن حکم را ثابت کرد، در حقیقت دو نوع ثبوت حکم برای یک موضوع وجود دارد:

۱ ـ اثبات از راه اطلاق در جعل که چون آن را قید نزده است از سکوت استفاده می‌شود که حکم برای مطلق و اعم از قادر و عاجز ـ مثلاً ـ ثابت است که این نوع جعل ممکن نیست.

۲ ـ ثبوت حکم بر آن مورد از طریق جعل مقید به آن مورد یعنی حتی اگر جعل حکم بر قید مقابل قادر ـ یعنی عاجز و غیر قادر ـ ممکن نباشد، جعل حکم بر خصوص قادر ممکن است زیرا این ثبوت، ثبوت اطلاقی و جعل مطلق نیست بلکه ثبوت تقییدی و جعل مقیدی است که ممکن است و محذوری ندارد و در ما نحن فیه نیز امر ترتبی این چنین است یعنی جعل وجوب بر ضدین مطلقا محال است همچنانکه جعل وجوب مقید به امتثال ضد دیگر هم محال است اما جعل وجوب مشروط به ترک ضد دیگر بنابر ترتب که جعل مقید است ممکن است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۸ / شنبه / ۱۴ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در بعضی از اشکالات شکلی و جنبی بود.

**اشکال سوّم**: اشکالی شبیه اشکال در کفایه آمده است و آن این که عصیان را یا به نحو شرط متقدم یا متاخر یا مقارن باید شرط کنیم و ایشان شرط متقدم و متاخر را محال می‌دانند و اگر شرط مقارن هم قرار بگیرد مستلزم خلف است چون فعلیت امر مهم مشروط بر عصیان اهم است و عصیان اهم نیز مستلزم سقوط امر اهم است و این یعنی دو امر در دو زمان قرار می‌گیرند در حالی که این خروج از محل بحث و خروج از فرض اجتماع امرین در یک زمان است زیرا محل بحث جایی است که دو امر در یک زمان فعلی شود.

**پاسخ اشکال**: جواب این اشکال هم قبلاً داده شد که زمان سقوط امر زمان عصیان امر نیست بلکه بعد از گذشت زمان عصیان است که به خاطر ارتفاع موضوع و عدم امکان امتثال امر، ساقط می‌شود ولی این سقوط، از حین عصیان نیست بلکه بعد از مضی زمانی از عصیان است زیرا زمان امتثال و عصیان، زمان اعمال قدرت بر امتثال و عصیان است که امر، باید در آن زمان فعلی باشد و بعد از گذشت این ظرف ـ ولو مقداری از آن ـ از باب ارتفاع موضوع یا امتثال گفته می‌شود که امر ساقط می‌شود ولی این سقوط، سقوط

بعد از مضی آن زمان است که امر فعلی بوده و در آن زمان، هم امر به اهم بوده است و هم امر به مهم، پس داخل در محل بحث است.

بنابراین از این جهت اخذ عصیان اهم به نحو شرط مقارن همچنانکه مستلزم اشکال لزوم تقدم امر بر انبعاث نیست ـ که در اشکال اول ذکر شد ـ مستلزم این اشکال هم نیست بلکه دو امر در یک زمان جمع می‌شوند و در یک زمان هر دو امر فعلی می‌شوند. پس این اشکال که شاید ظاهر کفایه است نیز وارد نیست.

برخی به جهت اشکال مذکور خواسته‌اند عزم بر عصیان را شرط قرار دهند و گفته‌اند: عزم بر عصیان اهم می‌تواند شرط امر به مهم باشد زیرا زماناً متقدم است و نه اشکال مذکور در شرط مقارن را دارد و نه اشکال شرط متاخر را، و یا این که عدم عزم بر امتثال اهم را شرط ترتب قرار داده‌اند که عزم بر عصیان یا عدم عزم بر امتثال هر دو زمانشان متقدم و بر امتثال امر به مهم هستند پس امر مهم قبل از سقوط امر به اهم فعلی است در نتیجه در این صورت هم امر به اهم فعلی است و هم امر به مهم و این می‌شود جمع بین دو امر در یک زمان به نحو ترتب.

لکن این قالب از ترتب نیز مورد اشکال قرار گرفته است هم از طرف محقق اصفهانی ﵀ که به یک نحو بر آن اشکال کرده است و هم از ناحیه محقق نائینی ﵀ که به نحو دیگری بر آن اشکال وارد کرده است.

**اشکال محقق اصفهانی ﵀:**

اگر عزم بر عصیان را ـ که زماناً متقدم است ـ اخذ کنیم چون زمان دو واجب مضیق یکی است لازم است یا به شرط متقدم ـ که محال است ـ قائل شویم یا به

واجب معلق و یا هر دو محذور پیش می‌آید زیرا عزم بر عصیان اهم، قبل از زمان عصیان اهم است پس قبل از زمان امتثال واجب مهم هم هست زیرا زمان واجب اهم و واجب مهم، یکی است پس زمان واجب مهم ـ ولو به یک آن ـ از زمان فعلیت امرش متأخر می‌شود و امر که قبل از زمان واجب آمد واجب معلق می‌شود و واجب معلق درنزد ایشان محال است و فعلیت وجوب قبل از زمان واجب در نظر ایشان محال است و اگر شرط وجوب که عزم است قبل باشد ولی خود وجوب که مشروط است در زمان واجب ـ که بعد است ـ فعلی شود یعنی امر به مهم در زمان شروع واجب مضیق فعلی شود ولی شرط آن که عزم بر عصیان اهم است قبلاً محقق شده است و این شرط متقدم است این نیز نزد ایشان محال است و امکان ندارد بین زمان شرط و زمان مشروط به آن، فاصله بیافتد زیرا اگر شرط است، باید مشروط بعد از شرط فعلی شود پس این نیز محال است و اگر امر به مهم وسط این دو زمان فعلی شود هر دو محذور را دارد یعنی اول شرط باشد بعد امر بیاید و بعد زمان واجب بیاید این صورت هر دو محذور را خواهد داشت بنابراین، نمی‌شود عزم بر عصیان را شرط کرد بلکه باید خود عصیان به نحو شرط مقارن شرط باشد.

**پاسخ اشکال محقق اصفهانی رحمه‌الله :**

این بیان تمام نیست زیرا کسی که عزم بر عصیان را شرط می‌گیرد می‌تواند بقای عزم بر عصیان را در زمان واجب به نحو شرط مقارن، شرط قرار دهد که در این صورت نه واجب معلق شکل می‌گیرد و نه واجب مشروط به شرط متأخر، بلکه متعیناً لازم است عزم بر عصیان اهم در زمان امتثال مهم ـ که زمان مقارن دو واجب مضیق است ـ شرط باشد و نمی‌تواند عزم سابق بر آن یا عدم

عزم بر امتثال اهم در زمان سابق بر زمان امتثال، شرط باشد زیرا ممکن است انسان از عزم یا عدم عزم سابقش برگردد زیرا بداء ممکن است و اگر عزم قبلی فقط شرط باشد و بداء حاصل شد و تصمیم گرفت اهم را انجام دهد چون قبلاً عزم بر عصیان یا عدم امتثال داشته باید بگوییم هر دو امر فعلی می‌شوند و این طلب ضدین و خلف مقصود قائلین به ترتب است که می‌گویند با امتثال اهم، مهم فعلی نیست.

پس باید حصه بقائی عزم بر عصیان یا عدم امتثال شرط باشد یعنی باید عزم مقارن با زمان امتثال مهم ـ که زمان عصیان اهم نیز می‌باشد ـ شرط باشد پس چه عصیان را شرط کنیم و چه عزم را، باید مقصود، عصیان و یا عزم، مقارن و در زمان واجب مضیق باشد و هر دو از نظر امکان و عدم امکان علی حد سواء می‌باشند که اگر این را معقول دانستیم، هم می‌توانیم عزم بر عصیان یا عدم امتثال را شرط مقارن قرار دهیم و هم عصیان یا ترک اهم را و مثل هم می‌باشند پس این ایراد ایشان که خواسته‌اند میان این دو فرق قائل شوند وارد نیست.

**اشکال مرحوم میرزا رحمه‌الله:**

ایشان فرموده است: عزم بر عصیان به نحو شرط مقارن از جهت دیگری اشکال دارد که نمی‌شود شرط امر ترتبی باشد چون محذور تطارد بین دو امر، دفع نمی‌شود مگر با اخذ عصیان در امر ترتبی و اخذ عزم بر عصیان باعث رفع تطارد میان دو امر نمی‌شود چون ما تطارد را این‌گونه رفع کردیم که وقتی امر به مهم مشروط شد به عصیان اهم، امربه اهم مقتضی نفی عصیان است چون اقتضای تحقق و ایجاد متعلق خود را اولاً و بالذات دارد پس اولاً و بالذات هادم ترک اهم و عصیانش مقتضی ایجاد متعلق آن است و این هادمیت، محذور

تطارد را از بین می‌برد زیرا وقتی یکی اقتضای هدم دیگری را داشت دیگر تطارد و طلب جمع بین ضدین در کار نخواهد بود و اگر بر فرض محال هم مکلف بتواند هر دو را جمع کند چون شرط امر ترتبی حاصل نشده است که ترک یا عصیان اهم است امر به مهم فعلی نبوده و ضدین هر دو مطلوب نمی‌باشند بلکه تنها اهم مطلوب واقع می‌شود و این در جایی است که ترک اهم یعنی عصیان آن شرط باشد ولی نسبت به عزم بر ترک یا عزم بر عصیان چنین اقتضائی وجود ندارد چون ممکن است کسی عزم بر عصیان داشته باشد ولی اتفاقاً و یا به جهت بداء ترک نکند چون عزم بر ترک سبب سلب اختیار نمی‌شود اما اگر خود عصیان را شرط گرفتیم امر به اهم مقتضی هدمش است و اشکال تطارد وارد نخواهد شد.

**پاسخ اشکال مرحوم میرزا** رحمه‌الله :

این اشکال هم وارد نیست زیرا:

**اولاً**: مقتضای اوامر و تکالیف اولاً و بالذات عزم بر فعل و ترک است نه واقع فعل و ترک در خارج چون بحث در افعال اختیاری است که متعلقات اوامر می‌باشند و اوامر در افعال اختیاری مقتضی تحریک هستند ولی از طریق ایجاد عزم در مکلفین، و مثل اقتضائات و علت‌های تکوینی نیستند که ابتداءً اقتضای تحقق معلولات و مسببات در خارج را داشته باشند بلکه محرکات ارادی هستند و از راه قدح و ایجاد اراده در ذهن مکلف او را وادار به امتثال می‌کنند. پس مقتضی امر به اهم اولاً و بالذات هدم اراده و عزم بر ترک و عصیان مهم است و با اخذ آن در امر ترتبی به مهم تطارد رفع می‌شود.

**ثانیاً**: در واجبات عبادی یا قصدی مانند احترام، قصد، جزء واجب و

متعلق امر می‌شود و تا قصد، ایجاد نشود واجب امتثال نمی‌شود و عصیان و ترک واقعی مامور به ترک قصد آن است و اخذ عزم بر عصیان مساوق با اخذ عصیان و ترک اهم است بلکه اگر کسی در واجبات غیر عبادی و غیر قصدی اختیاریت را به معنای قصد کردن بگیرد در آنجا هم قصد و عزم جزو واجب می‌شود که البته اینگونه نیست چون مقصود از تعلق امر به حصه اختیاریه تعلق به حصه مقدوره است نه مقصوده، و مقدور بودن مراد است نه مقصود بودن.

پس اشکال این‌گونه می‌شود که در واجبات عبادی یا توصلی قصدی، عصیان، مساوق با عزم بر عصیان یا عدم عزم بر امتثال است و باز هم امر به اهم اقتضای هدم آن عزم را اولاً و بالذات دارد.

**ثالثاً**: اصل این مطلب درست نیست و لازم نیست امر به اهم اولاً وبالذات اقتضای هدم امر به مهم را داشته باشد بلکه اگر ملازم با ارتفاع موضوع مهم هم بود در رفع تطارد کافی است و لازم نیست امر به اهم ابتداءً و مستقیماً هادم و رافع موضوع امر به مهم باشد بلکه هر جا امتثال امر به اهم مقتضی ارتفاع موضوع امر به مهم بود ـ ولو بالملازمه ـ دیگر تطارد میان آنها نخواهد بود زیرا اگر بر فرض محال هر دو هم جمع بشوند بازهم مهم مطلوب و مامور به نخواهد بود یعنی موضوع امر به مهم باید به گونه‌ای باشد که اگر امر به اهم امتثال شود از بین می‌رود چه این‌که مقتضای ذاتی و مستقیم امتثال امر به اهم باشد یا این که ملازم با آن باشد و در افعال قصدی و اختیاری چه ترک و عصیان اهم شرط مهم شود و چه عزم بر عصیان یا عدم عزم بر امتثال اهم، این دو با هم متلازم می‌باشند.

البته اگر در جایی فرض شود که اهم توصلی باشد به معنای این که صدور سهوی و بدون اختیار آن از مکلف هم کافی باشد در چنین موردی مجرد اخذ

عدم عزم بر فعل اهم یا عزم بر ترک آن، ملازم با رفع تطارد نمی‌باشد زیرا ممکن است سهواً و بلااختیار فعل اهم از مکلف صادر شود با این که عزم بر ترک را داشته است و این مستلزم فعلیت هر دو امر می‌شود لهذا جهت حل این اشکال در امر ترتبی عزم بر ترکی که مقدور و اختیاری است بالخصوص اخذ می‌شود و ترکی که انجام نگرفته ولی مکلف عزم بر آن را داشته اختیاریش نبوده است پس مصداق شرط امر ترتبی نمی‌باشد و در اینجا امر ترتبی نیز فعلی نمی‌شود.

بدین ترتیب اشکال میرزا ﷺ به وجوهی پاسخ داده می‌شود البته اگر ملاک امکان ترتب را طولیت امر به مهم ـ امر ترتبی ـ نسبت به امر به اهم دانستیم در این صورت بایستی امر ترتبی، مقید به ترک و عصیان اهم باشد نه ملازمات آن اما قبلاً گفتیم که طولیت در امکان ترتب نقشی ندارد ولذا از این جهت نیز مشکلی در اخذ عزم بر ترک یا عصیان اهم نخواهد بود و در نتیجه فرقی نیست از نظر شکلی و صیغه امر ترتبی بین اخذ عزم بر عصیان و ترک اهم یا اخذ خود ترک یا عصیان اهم.

البته نکته دیگری را بعداً می‌گوییم که شاید متعین باشد و آن این‌که شرط امر ترتبی که علی القاعده می‌خواهد ثابت شود همان عصیان یا ترک اهم است نه عزم و امثال آن زیرا اخذ این قبیل عناوین به نحو شرط در تکالیف نیاز به دلیل خاص دارد و علی القاعده از خطابات شرعی قابل استفاده نیست.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۳۹ / یکشنبه / ۱۵ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### جهت هفتم: بیانات مرحوم میرزا برای اثبات امکان ترتب و رد شبهات:

میرزا ﷺ و مدرسه میرزا ﷺ یا به اصطلاح، مدرسه سامرا که مکتب میرزای بزرگ شیرازی ﷺ و محقق فشارکی ﷺ است. با همین بیان‌ها سعی کردند امکان ترتب را در مقابل مکتب آخوند ﷺ که قائل به امتناع ترتب بود اثبات کنند حتی برای شاگردان آخوند ﷺ مثل آقا ضیا ﷺ و حاج شیخ عبدالکریم حائری ﷺ و دیگران... و محقق فشارکی ﷺ بعد از آمدن از سامرا به نجف اشرف و حوزهٔ درس مرحوم آخوند خراسانی ﷺ امکان ترتب را رواج دادند.

میرزای نائینی ﷺ مقدماتی را ترتیب داده برای اثبات امکان ترتب و رد شبهات قائلین به امتناع که شاید اصلش از محقق فشارکی ﷺ باشد ولی ایشان آنها را منقح کرده است که پنج مقدمه است و مناسب است فهرستی از آنها گفته شود:

۱) **مقدمه اوّل**: در ثمره امکان و استحاله ترتب است که قائل شدن به امکان ترتب چه ثمره‌ای دارد و به همان نکته‌ای که ما در بحث ترتب گفتیم ایشان اشاره می‌کند که بنابر استحاله ترتب بین اطلاق دو دلیل تعارض می‌شود وباب

تزاحم داخل در باب تعارض می‌شود چون به هیچ نحو دو امر نمی‌توانند فعلی شوند ـ نه به نحو مطلق و نه به نحو ترتبی ـ اما بنابر امکان ترتب در فرض ترک ازاله، امر به صلاة می‌تواند فعلی باشد و تنها در فرض انجام ازاله امر به صلاة ساقط است، یعنی تعارض کمتر می‌شود یا از بین می‌رود و اطلاق یکی از دو امر تنها در حال امتثال دیگری ساقط می‌شود که.

البته این تعبیر به سقوط باید تسامحی باشد و این‌گونه نیست که تعارض کمتر و بیشتر باشد زیرا بنابر امکان ترتب این از باب تقیید و سقوط اطلاق نیست بلکه از باب تقید و ارتفاع شرط تکلیف و قدرت است و اصلاً امر به صلاة اطلاق نخواهد داشت نه این که تعارض کمتر است. و ثمره ترتب، همین عدم تعارض است زیرا در تکالیف، قدرت شرط شده است و در فرض امتثال اهم دیگر قدرت بر مهم نیست به بیانی که خواهد آمد، و بحث از این مقدمه در جهت دوم گذشت و بعد هم خواهد آمد که چگونه این بیان علی القاعده است و از باب سقوط اطلاق نیست بلکه عدم اطلاق است.

۲) **مقدمه دوّم**: این است که امر به مهم ـ که ترتبی و مشروط به عصیان اهم می‌شود ـ با امر به اهم منافات و مطارده ندارد و او را نفی نمی‌کند.

۳) **مقدمه سوّم**: در دفع شبهات و اشکالات شکلی است که ما در جهت ششم شبهات مهم آنها را بحث کردیم.

٤) **مقدمه چهارم**: مکمّل مقدمه دوم است، در مقدمه دوم می‌گوید: امر به مهم که ترتبی و مشروط است منافات با امر به اهم ندارد چون مشروط است و در مقدمه چهارم هم می‌گوید: امر به اهم نیز که مطلق است با امر به مهم منافات و مطارده ندارد زیرا در کفایه به دو شکل اشکال می‌کند یک وقت می‌گوید: امر ترتبی پس از تحقق شرطش فعلی و مطلق می‌شود و منافات بااهم پیدا می‌کند و

یک وقت می‌گوید: امر به اهم چون که مطلق است با امر به مهم منافات دارد هر چند امر به مهم مشروط باشد.

۵) **مقدمه پنجم**: نتیجه گیری و جمع بندی است که در آن، نکات و بیانات دیگری را برای نفی مطارده می‌آورد و نقطه ثقل شبهه اصلی امتناع ترتب که لزوم طلب جمع بین ضدین است را نفی می‌کند و می‌گوید: دو امر به ضدین، به نحو ترتب طلب جمع نیست بلکه تنها جمع بین دو طلب است به نحوی که مستلزم طلب جمع بین ضدین نیست بدلیل این‌که بر فرض محال اگر ضدین می‌توانستند با هم جمع شوند هر دو واجب نبودند زیرا با انجام اهم شرط امر به مهم فعلی نخواهد بود.

این مقدمات پنج گانه مجموعهٔ معروفی است که ایشان تنظیم کرده و با تنظیم این مقدمات سعی کرده هم ثمره مسئله ترتب را بیان کند و نشان بدهد که عملا ثمره ترتب چیست و هم اثبات کند که امر ترتبی طلب جمع بین ضدین نیست و لذا اگر بر فرض محال هر دو هم محقق شوند هر دو واجب نخواهند بود، زیرا که لا اقل یکی ترتبی است و اگر دیگری بیاید این دیگر واجب نیست.

البته اصل این که ترتب ممکن است یک امر وجدانی است ولی چون این بحث‌ها بین اصولیون درگرفته است و اشکالات عقلی امتناع مطرح گردیده است نیاز به این بحث های مبسوط و مقدمات پنج گانه پیدا شده است هر چند در خود این مقدمات هم اشکالاتی است.

ما مقدمه اول را در جهت دوم بحث کردیم و بعد هم خواهد آمد و مقدمه سوم را هم که دفع اشکالات شکلی بود در جهت گذشته مورد بررسی قرار دادیم و مهمترین این پنج مقدمه، مقدمه دوم و چهارم است که رد برهان قائلین به امتناع ترتب است که می‌گوید: در فرض ترتب هم تطارد و تنافی بین دو امر

به ضدین باقی است زیرا وقتی هر دو امر در یک زمان فعلی باشند ولو در یک تقدیر که همان ترک یا عصیان اهم است در آن تقدیر طلب جمع بین ضدین لازم می‌آید که غیر مقدور و محال است و همانطور که مطارده و منافات مطلق بین دو امر ممتنع است مطارده و منافات در یک تقدیر نیز ممتنع است مثلا همانطور که به صورت مطلق نمی‌شود گفت هم بنشین و هم بایست در تقدیر خاص هم شد مشروط به فلان وقت نمی‌توان این‌گونه امر کرد.

قائلین به امتناع ترتب این منافات و مطارده را یک وقت از جهت امر به مهم مطرح کرده‌اند و می‌گویند امر به مهم پس از فعلی شدن مطلق می‌شود و مکلف را به طرف خود می‌کشد و از اهم دور می‌کند که در مقدمه دوم، میرزا رحمه‌الله می‌گوید: چون امر به مهم مشروط است هیچ وقت مکلف را از اهم به طرف خود نمی‌کشد.

و در تقریب دیگر اشکال مطارده را از طرف امر به اهم که مطلق است نسبت به مهم مطرح می‌کنند که مرحوم میرزا در مقدمه چهارم آن را جواب می‌دهد و می‌فرماید: امر به اهم نیز نسبت به امر به مهم مطارده ندارد و منافات با آن ندارد و در هر دو طرف بیاناتی دارد و روح بحث ترتب نیز در همین دو مقدمه است که اگر بیانات ایشان در اثبات این دو مقدمه درست باشد تطارد و امتناع نفی می‌شود و ترتب ممکن می‌شود پس باید دید که ایشان چگونه در این دو مقدمه شبهه تطارد و امتناع را نفی می‌کند.

**بیان مقدمه دوّم میرزا رحمه‌الله:**

در مقدمه دوم که عدم مطارده امر مهم نسبت به امر به اهم است ایشان تعبیری دارد و آن این است که امر مشروط نمی‌تواند با اهم مطارده کند آنگونه

که صاحب کفایه ﷺ گفته است، زیرا هر چند وقتی شرط آن محقق شد امر مشروط فعلی می‌شود و می‌گوید نماز بخوان ولی امر به ازاله را نفی نمی‌کند چون واجب مشروط با تحقق شرطش مطلق نمی‌شود و باز هم مشروط است و اگر شرطش ترک اهم بود پس اقتضای این که اهم را ترک بکن را ندارد چون بر مشروطیت خود باقی است.

اصل این نکته درست است و روح نفی تطارد از این طرف به همین نکته مشروطیت است و این که امر مشروط بعد از تحقق شرطش باز هم مشروط است و باز هم معلق و متوقف بر شرطش است و مطلق نمی‌شود و در طول شرطش است مطلب صحیحی است، پس امر ترتبی اقتضای تحقق شرطش را که ترک اهم است ندارد و امر به نماز مثلاً اقتضای ترک ازاله را ندارد تا با امر به ازاله منافات و مطارده داشته باشد.

و لیکن ایشان به این سادگی مطلب را بیان نکرده است و با اصطلاحات خاص به خودشان تقریر کرده است که مطلب را پیچیده کرده است ایشان می‌گوید: چون شرطیت به معنای موثریت و سببیت و علیت نیست بلکه شرطیت به معنای مقدر الوجود بودن و موضوع حکم بودن است و علت این که واجب مشروط با تحقق شرط از مشروط بودن بیرون نمی‌رود مربوط به این نکته است که شرطیت در باب اوامر به معنای سببیّت حقیقی نیست بلکه به معنای قیود موضوع است که در قضایای حقیقیه و شرطیه به نحو مقدر الوجود اخذ می‌شود و ظرف ثبوت حکم است نه علت و سبب حکم و مکلف پس از دخول وقت فریضه مثلاً، موضوع وجوب نماز است نه این که زوال، سبب و علت فعلیت و تمامیت وجوب در خارج باشد و کأنّه می‌خواهد بگوید اگر شرائط تکالیف، (**اسباب و موثرات**) بودند مثل اسباب تکوینی، در آنجا تحقق

سبب منشأ فعلیت و منجزیت مسبب خواهد شد و باعث می‌شود که مطلق باشد اما اگر (**موضوع**) بودند، موضوع بر حالت مشروط بودن و مقدور الوجود بودن و معروض حکم بودن باقی است.

البته بعداً روشن می‌شود در اثبات عدم مطارده امر ترتبی تفکیک بین شرطیت به این دو معنی لازم نیست و نکته عدم مطارده بنابر هر دو معنای از شرطیت تمام است لیکن در تقریرات ایشان، این تفکیک داده شده است و عبارت‌های دو تقریرات نیز مختلف است و لذا شهید صدر ﷺ برای توجیه این مطلب تقریبات متعددی را مطرح می‌کنند.

**تقریبات شهید صدر ﷺ از بیان میرزا ﷺ:**

**تقریب اوّل**: این است که اگر شرط به معنای سبب و موثر باشد با تحقق شرط، مسبب بالفعل موجود می‌شود و دیگر تعلیق در وجود، معنی ندارد و از شرطیت بیرون می‌آید اما اگر شرطیت به معنای موضوعیت باشد و شرط موضوع و معروض حکم باشد بعد از وجود موضوع هم، حکم و عرض معلق بر موضوع باقی است بر خلاف سبب و مسبب که مستقل از هم هستند.

**پاسخ تقریب اوّل:**

جواب این بیان این است که فرقی نمی‌کند و همچنان که عارض، بعد از وجودش باز هم متوقف بر معروض است سبب و مسبب هم همین‌گونه است و وجود مسبب گرچه مستقل از سبب است ولی‌متوقف بر سبب است و بی‌نیاز از آن نیست.

و به تعبیر دیگر نکته‌ای که تطارد را نفی می‌کند این است که مشروط

نمی‌تواند اقتضای ایجاد شرط خود را داشته باشد و فرقی نمی‌کند این‌که عارض و معروض باشند یا سبب و مسبب و تا سبب نباشد مسبب موجود نمی‌شود حدوثا و بقاء پس امری که مشروط به ترک ازاله می‌باشد اقتضای ترک ازاله را ندارد حتی اگر شرطیت به معنای سببیّت باشد نه موضوعیّت.

پس این تفکیک بین دو نحوه شرطیت نقشی در دفع مطارده ندارد و فارق نیست بلکه نکته اصلی نفی این مطارده این است که: چیزی که در طول دیگری است نمی‌تواند اقتضای آن شیء را داشته باشد چون که دور یا تحصیل حاصل است و امر ترتبی به مهم که مشروط به ترک اهم است چه شرط به معنای موضوع باشد و چه سبب، متوقف بر وجود آن شرط می‌شود و محال است بتواند اقتضای ایجاد آن شرط را داشته باشد و الّا هم می‌شود علت و هم معلول و این دور است پس این چنین امر ترتبی نمی‌تواند مقتضی ترک ازاله باشد تا با امر به اهم مطارده داشته باشد.

**تقریب دوّم**: اسباب، حیثیات تعلیلی هستند ولی موضوع، حیثیت تقییدی است و اگر شرط عصیان اهم، موضوع باشد این یک عنوان و موضوع مستقل برای امر ترتبی می‌شود أما اگر سبب باشد علت است و حیثیت تعلیلی معروض حکم نیست، پس هر دو امر بریک موضوع جمع می‌شوند بر خلاف حیثیت تقییدی که عنوان عاصی یک موضوع می‌شود و غیر عاصی عنوان دیگر.

**پاسخ تقریب دوّم:**

امتناع در باب ترتب از باب اجتماع ضدین یا حکمین متنافیین بر یک موضوع نیست تا گفته شود اگر شرط، حیثیت تقییدی باشد دو عنوان و دو موضوع می‌شود بلکه امتناع از ناحیه عدم امکان جمع دو فعل و امتثال دو امر

در یک زمان است و مکلف علی کل حال دو تکلیف دارد یکی امر به اهم و یکی امر به مهم در زمان عصیان اهم و در این دو تکلیف از این نظر که هر دو بر مکلف هستند بحثی نیست بلکه اشکال امتناع از این ناحیه است که این دو فعل چون قابل جمع نیستند تکلیف به غیر مقدور می‌شود و با هم از این جهت منافات پیدا می‌کنند و در این جهت فرقی نمی‌کند شرط عصیان حیثیت تقییدی باشد یا تعلیلی و این مشکل را حل نمی‌کند.

**تقریب سوّم**: ظاهر بیان برخی عبارات تقریرات چنین است اگر شرط را سبب گرفتیم و منظور سبب خارجی نباشد قهراً به معنای داعی و شرطی است که مولا آن را می‌بیند و احراز می‌کند و این، داعی می‌شود که مکلف را امر کند ـ مثلاً ـ می‌بیند مکلف ترک ازاله کرده و می‌گوید تو نماز بخوان که در این صورت قهراً امرش را مطلق و منجز قرار می‌دهد مثل اوامر شخصیه که مولا خود می‌بیند شرط موجود است و امر موردی مطلق می‌کند و قضیه حقیقیه شرطیه قرار نمی‌دهد بلکه قضیه حملیه خارجیه قرار می‌دهد ـ مثلاً ـ به طور مطلق امر می‌کند به اکرام زید چون خودش احراز کرده است که او عالم است این یک نوع شرط است که در اختیار مولا است و خودش آن را احراز می‌کند و احراز آن را بر عهده مکلف قرار نمی‌دهد که روشن است شرط به این معنا امر را مشروط نمی‌کند بلکه امر مطلق بوده و با امر به ازاله ـ اگر باشد ـ تطارد دارد.

پس اگر مقصود از سببیت شرط وجود علمی شرط در نزد مولا است که در قضایای غیر حقیقیه است چنین شرطی قطعاً باعث مشروط بودن امر نمی‌شود و امر مطلق خواهد بود و با امر به ضد دیگر قابل جمع نیست.

**پاسخ تقریب سوّم:**

جواب این تقریب هم روشن است که کسی این احتمال را نمی‌دهد که مقصود از شرط امر ترتبی این معنا باشد و اساساً بحث در ترتب، بحث در اوامر شخصیه نیست و فرض براین است که قدرت به نحو قضیه حقیقیه در همه تکالیف شرط شده است و توهّم این که کسی تکالیف را به قضیه حملیه شخصیه برگرداند چنین توهّمی در کار نیست.

پس این که قضیه شرطیه بعد از تحقق شرطش مشروط باقی می‌ماند و مطلق نمی‌شود ارتباطی به این ندارد که شرط به چه معنا است بلکه نکته جواب همان است که گفته شد و بعد به تفصیل خواهیم گفت و آن، این که وقتی امر، ترتبی و مشروط شد و شرطش ترک واجب اهم شد امر ترتبی به مهم، متوقف و معلق بر ترک اهم خواهد شد و محال است که امر مشروط، متوقف علیه و شرط خودش را ایجاد کند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۰ / دوشنبه / ۲۳ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

در جهت هفتم بیان شد که میرزا ﷺ پنج مقدمه را برای اثبات امکان ترتب و دفع شبهه قائلین بیان نموده‌اند که سه مقدمه آن گذشت، در مقدمه چهارم ایشان به دفع اشکال مطارده بین امر اهم و با امر به مهم در صورت عصیان و ترک امر به اهم که هر دو فعلی می‌شوند می‌پردازند، لکن جواب ایشان، مطلب را پیچیده‌تر و مشکل را نیز حل نکرده است، بیانات ایشان را می‌شود به سه بخش تقسیم کرد.

### بخش اوّل بیانات میرزا ﷺ:

در هر تقدیری، ثبوت حکم سه راه دارد:

۱) ثبوت به اطلاق و تقیید اولی و یا به تعبیر ایشان لحاظی، و بدین صورت که مولا حکمش را در یک تقدیری بگذارد مثلاً در وجوب حج قید استطاعت را لحاظ می‌کند و بر مستطیع حکم می‌کند، یا با اطلاق نسبت به آن تقدیر، حکم می‌کند و این نحو از ثبوت در قیود اولیه است که در طول حکم نمی‌باشند و در موضوعات احکام، قابل لحاظ هستند چون در طول حکم نیستند واین ثبوت اطلاقی یا تقییدی اولی است.

۲) راه دوم ثبوت حکم در تقدیری با نتیجه اطلاق یا تقیید که به وسیله متمم جعل شکل می‌گیرد در جایی که اطلاق و تقیید اولی ممکن نباشد و آن تقدیر مثلاً در طول امر باشد مثل تقیید به قصد امر و یا علم به حکم که لحاظ واخذ آنها در متعلق یا موضوع حکم محال است و وقتی که تقیید ممکن نشد اطلاق نسبت به آن نیز هم ممکن نخواهد شد یعنی با اطلاق و تقیید اولی حکم در آن تقدیر، قابل اثبات نیست و باید با نتیجه اطلاق و تقیید و یا متمم جعل، اثبات یا نفی شود و نمی‌توان این قید را با امر اول اثبات یا نفی نمود بلکه آن را با امر دیگری که لبّاً و روحاً متمم امر اول است به نحو نتیجه اطلاق و یا تقیید می‌توان ثابت کرد. میرزا ﷺ از متمم جعل در تمام قیود ثانوی که امکان اخذ آنها در حکم اول نیست استفاده می‌کند و می‌گوید: در تقسیمات ثانوی از راه نتیجه اطلاق و یا تقیید مثلاً تعبدیت امر یا توصلیت آن اثبات می‌شود.

۳) راه سوم ثبوت ذاتی حکم است نه از راه تقیید و اطلاق بلکه از راه اقتضای ذاتی خود امر، زیرا در نوع سوم اثبات احکام نه با ثبوت لحاظی اولی معقول است و نه با متمم جعل، بلکه نفس حکم اقتضای ثبوت دارد که مرحوم میرزا این را ثبوت ذاتی نام می‌گذارد و این نسبت به حالت امتثال و عصیان امر است که هیچیک از دو نوع اول ثبوت حکم در آن ممکن نیست؛ امّا نوع اوّل از ثبوت ممکن نیست؛ چون مولا نمی‌تواند امر را به فرض امتثال یا ترک آن مقید نماید زیرا اگر بگوید اگر امتثال کردی امر هست این تحصیل حاصل است و اگر بگوید: اگر ترک کردی امر هست این هم فی نفسه ممتنع است و هم چون هرگاه تقیید محال شد اطلاق هم محال می‌شود پس از این جهت ثبوت اطلاقی هم محال می‌گردد و نوع دوّم از ثبوت که با متمم جعل بود نیز محال است چون محذور، در لحاظ نیست تا با دو جعل حل شود بلکه محذور، لزوم تحصیل

حاصل یا تکلیف به ممتنع است که چه با جعل واحد و چه با دو جعل محذور باقی است، پس نه با اطلاق امر اولی قابل اثبات است و نه با نتیجه اطلاق و متمم جعل بلکه این یک نوع ثبوت ذاتی حکم است و اطلاق اصطلاحی نیست زیرا اطلاق در جایی است که تقیید ممکن باشد ولی اینجا نسبت به متعلق امر نه تقیید به فعل ممکن است و نه تقیید به ترک، پس ثبوت اطلاقی در مقابل دو قید هم ممکن نیست ولیکن یقینا در حال امتثال و عصیان، امر فعلی و ثابت است زیرا مکلف می‌تواند انجام دهد یا ترک نماید و اعمال هر یک، رافع قدرتش نیست و این ثبوت ذاتی است چون امر ناظر به متعلق خودش و امر به ایجاد آن است و این یک نوع ثبوت ذاتی است که نشأت گرفته از اطلاق و تقیید و تقدیر نیست بلکه ذات امر ناظر به فعل و ترک متعلق است و اقتضا دارد فعل و هدم ترک را و نیازی به فرض و تقدیر فعل و ترک ندارد.

**بخش دوم بیانات میرزا** ﷺ :

نوع اول و دوم از ثبوت یا نوع سوم که نتیجه ذاتی بود، دو فرق دارد:

**فرق اوّل**: رابطه حکم با آن تقدیر در نوع اول و دوم رابطه معلول با علت و مترتب، با مترتب علیه است زیرا حکم، بر روی آن تقدیر و فرض می‌آید و آن تقدیر به مثابه علت یا مترتب علیه حکم می‌باشد و حکم نیز به مثابهٔ مترتب با معلول آن است و لذا حکم، متاخر از آن تقدیر است برخلاف ثبوت حکم در نوع سوم که رابطه آن بر عکس است زیرا در نوع سوم امتثال و عصیان، تقدیر و شرط وجود امر نیست تا که بر آن تقدیر امر بیاید بلکه بر عکس است و آمر می‌گوید چون امر است امتثال بکن و متعلق را ایجاد کن و امر بمثابهٔ علت و یا داعی امتثال و عصیان است.

**فرق دوّم**: این فرق متفرع بر فرق اول است؛ و آن این است که، ثبوت اطلاقی یا نتیجه اطلاقی نمی‌توانند موضوع و تقدیر ثبوت خود را اثبات کنند زیرا در طول آن و معلول آن هستند بر خلاف ثبوت ذاتی که چون امر، علت است اقتضای ایجاد امتثال و هدم عصیان را دارد.

**بخش سوم از بیانات میرزا** ﷺ :

نتیجه آنچه گذشت این است که در فرض و تقدیر عصیان و تزاحم هر چند هر دو امر اهم و مهم فعلی و ثابت هستند لیکن دو امر دو نوع ثبوت دارند، لذا با هم مطارده نخواهد داشت یعنی در جایی که ترتب است و مکلف ترک اهم می‌کند و امر به مهم و اهم هر دو فعلی می‌شوند، مطارده میان آن دو نیست، أما از طرف امر به مهم مطارده نیست چون امر به مهم مشروط شد به ترک اهم به نحو ثبوت تقییدی اولی زیرا ترک اهم از قیود اولی نسبت به مهم است پس امر به مهم مترتب بر ترک اهم و معلول آن است پس اقتضای ترک اهم را ندارد بلکه محال است آن را اقتضاء کند چون معلول اگر سبب علت خود شود دور لازم می‌آید و أما از طرف امر به اهم مطارده نیست یعنی اقتضای ترک مهم را ندارد زیرا این ثبوت، ثبوت ذاتی است نه اطلاقی یعنی این‌گونه نیست که علی تقدیر ترک اهم، امر به اهم بیاید و فعلی شود مانند امر به مهم، تا میان آنها تطارد و تنافی شکل گیرد بلکه تنها امر به ایجاد متعلق یعنی اهم است که هادم موضوع فعلی شدن أمر به مهم است.

پس اقتضائی در تقدیر ترک اهم ندارد تا منافات با امر به مهم داشته باشد و کاری به متعلق امر به مهم نیز ندارد پس امر به اهم نیز مطارده با امر به مهم ندارد، این حاصل کلام ایشان است.

ایشان خواسته‌اند بفرمایند چون که در اینجا دو نوع ثبوت است مطارده میان امر به اهم نسبت به ترک مهم در کار نیست همانگونه که مطارده میان امر به مهم نسبت به ترک اهم در کار نیست.

این بیان پیچیده صحیح نیست و جواب اصلی، ساده‌تر از آن است و بعدا می‌آید ولی به این بیان پیچیده ایشان اشکالاتی وارد است.

**اشکالات بر بیان مرحوم نائینی رحمه‌الله:**

**اشکال بخش اوّل کلام میرزا رحمه‌الله:**

اما بحث اول که می‌گوید ثبوت سه نوع است ثبوت اطلاقی یا تقیید، و ثبوت نتیجه اطلاق و تقییدی، و ثبوت ذاتی، دو نوع اول در مباحث گذشته و در بحث تعبدی و توصلی نقد شد و گفته شد نسبت میان اطلاق و تقیید نسبت سلب و ایجاب است، پس اگر تقیید محال شود اطلاق متعین می‌باشد و اگر تقابل ضدین هم باشند باز همین‌گونه است و بحث متمم جعل هم صحیح نیست ولی این اشکال مبنائی است که قبلاً گذشت.

اما نسبت به نوع سوم هم که در اینجا تصویر کرده‌اند مطلب ایشان تمام نیست زیرا در مورد دو تقدیر امتثال و عصیان امر مطلب ایشان یک بخش سلبی دارد که ثبوت اطلاقی در این دو تقدیر ممکن نیست و یک بخش ایجابی دارد که ثبوت ذاتی در آن محفوظ است و هر دو بخش قابل قبول نیست.

اما بخش سلبی که ثبوت امر در دو تقدیر امتثال و عصیان متعلقش، نمی‌تواند با اطلاق باشد اگر به این جهت است که تقابل میان اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است پس اگر تقیید به هریک از دو حالت ممکن نشد اطلاق هم ممکن نمی‌شود پاسخش این است که این طبق مبنای ایشان است اما طبق مبانی

دیگران اطلاق متعین می‌شود.

اگر مقصود این باشد چون در هریک از آن دو تقدیر، ثبوت حکم مقیداً به آن تقدیر، محال است پس ثبوت با اطلاق هم در آن دو تقدیر محال می‌شود حتی اگر تقابل میان اطلاق و تقیید، عدم و ملکه نباشد زیرا ما دو حالت بیشتر نداریم و در هر دو حالت شمول حکم ممتنع است و اطلاق هم که بیشتر از این دو حالت را ندارد پس اطلاق هم نمی‌تواند ثابت باشد زیرا هر دو محذور را داراست.

اگر مقصود این باشد جوابش این است که محذور مذکور در تقیید و اناطه امر به هریک از آن دو تقدیر است که در ثبوت اطلاقی مرتفع است و قبلا گفتیم محاذیر در تقیید بر دو گونه است گاهی محذور در خود ثبوت حکم بر مقید است که در ثبوت اطلاقی نیز محذور خواهد بود و گاهی در اخذ قید است که در ثبوت اطلاقی و شمول حکم برای آن تقدیر در ضمن اطلاق محذوری نیست و در اینجا محذور در تقیید امر به امتثال بالخصوص یا عصیان بالخصوص است که در صورت اطلاق حکم برای هر دو تقدیر این مشکل هم نیست زیرا نه تحصیل حاصل خواهد بود و نه امر به ممتنع.

و امّا جنبه ایجابی کلام ایشان که گفت: حال که ثبوت اطلاقی نیست یک نوع ثبوت ذاتی هست، این را هم ما نمی‌فهمیم زیرا این که امر ذاتاً ایجاد متعلقش را اقتضا می‌کند، در جایی که آن امر فعلی باشد صحیح است یعنی در هر دو تقدیر فعل و ترک متعلقش، امر فعلی می‌باشد اما شما با چه چیزی این امر را ثابت می‌کنید جز این‌که در هر دو تقدیر موضوع امر که مکلف قادر است فعلی است واین همان دلالت اطلاقی است که فعلیت را ثابت می‌کند و تا آن را با اطلاق در موضوع امر ثابت نکنید چگونه می‌خواهید بگویید امر اقتضا می‌کند

ایجاد متعلقش را و هدم عصیانش را بنابراین ثبوت امر در دو تـقدیر امـتثال و عصیان متعلقش همان ثبوت اطلاقی در این دو تقدیر است و دو سـنخ ثـبوت نداریم و اقتضای امر نسبت به ایجاد متعلقش در طول آن ثبوت اطلاقی است.

**اشکال بخش دوّم کلام میرزا**رحمه‌الله :

نسبت به بخش دوم بیان ایشان که دو فرق میان اقتضای امر برای متعلقش و اقتضای موضوع برای حکم بیان کردند فی الجمله صحیح است ولی ایشان آن دو فرق را تعمیم دادند که این تعمیم در هر دو فرق صحیح نیست یعنی در فرق اول گفتند که اطلاق حکم برای یک تقدیر در طول آن تقدیر است صحیح نیست و این مطلب در تقیید و شرط امر صحیح است نه در ثبوت اطلاقی مثلاً ثبوت اطلاق وجوب اکرام در (**اکرم العالم**) برای عالم غیر فاسق در طول ثبوت عدم فسق یا عادل بودن نیست مگر این که بگوییم اطلاق و تقیید در یک رتبه هستند و یکی که متأخر شد دیگری هم متأخر می‌شود که این را هم سابقاً گـفتیم کـه صحیح نیست و همچنین آنچه در فرق دوم گفته شد که امر، نسبت به عصیان و امتثال علت و متقدم بر آن دو تقدیر است، این هم نسبت به امتثال درست است و به نوعی امر علت آن است ولی نسبت به عصیان علت نیست و متقدم بـر آن نمی‌باشد مگر این که بگوییم ترک و فعل هر دو در یک رتبه هستند پس اگر فعل معلول و متأخر از امر شد ترک و عصیان هم متأخر هستند که جوابش گذشت.

**اشکال بخش سوّم کلام میرزا**رحمه‌الله :

نسبت به بخش سوم هم که ایشان فرمود: به علت این‌که در تقدیر ترک اهم، هر کدام از دو امر یک نوع ثبوت دارند متفاوت با ثبوت دیگری، پس میان آنها

تطاردی نیست، این مطلب نسبت به امر مهم که منوط و مترتب بر ترک اهم است صحیح است لیکن در این مقدمه بحث از عدم مطارده امر اهم نسبت به مهم است و فرض بر این است که در تقدیر ترک اهم، امر به اهم نیز هنوز فعلی است تا وقتی که زمان نگذشته باشد و این امر چه ثبوتش اطلاقی باشد و چه ذاتی اقتضا دارد تحقق متعلقش را که فعل اهم است و فعل اهم نیز اقتضاء دارد ترک مهم را.

پس امر به اهم در این فرض و تقدیر مطارد و منافی ایجاد مهم است نه از باب تقید امر اهم، به ترک اهم تا گفته شود محال است بلکه تطارد به سبب ثبوت دو امر در ظرف واحد است، پس تفاوت سنخ ثبوت دو امر، مطارده را رفع نمی‌کند، مادامی که در ظرف زمان واحد، هر دو امر، فعلی می‌باشند زیرا در این ظرف، امر مهم هر چند اقتضای ترک اهم را ندارد لیکن امر اهم اقتضای ترک مهم و ایجاد اهم را دارد و این مطارده نفی نمی‌شود مگر این که ثابت شود که متعلق و مقتضای دو امر یکی نمی‌باشد و یا ثابت شود که اقتضاهای آنان در یک زمان با هم جمع نمی‌شوند و هیچ یک از این دو مطلب ثبوت ذاتی ثابت نمی‌شود بلکه تنها گفته شد که سنخ ثبوت دو امر متفاوت است که این اثری ندارد و شاهد بلکه دلیل نقضی بر این که تفاوت سنخ ثبوت مطارده را رفع نمی‌کند این است که اگر امر به مهم نسبت به فعل و ترک اهم مطلق باشد، نه به نحو ترتب بر ترک اهم، آیا مطارده امر به اهم نسبت به فعل مهم از بین می‌رود؟ قطعاً از بین نمی‌رود با این که سنخ ثبوت امر اهم با ثبوت امر مهم طبق تحلیل ایشان فرق می‌کند.

بنابراین نکته اصلی پاسخ مطارده امر اهم در این بیانات میرزا ﷺ نمی‌باشد و در جای دیگری است که بیان آن به تفصیل خواهد آمد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۱ / سه شنبه / ۲۴ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مقدمات پنج گانه میرزا ﷺ بود که چهار مقدمه گذشت و مشخص شد.

**بیان مقدمهٔ پنجم میرزا ﷺ :**

این مقدمه در حقیقت برای نتیجه گیری است و مطلب اصلی و عمده، اشکال مطارده بین امر مهم و اهم بود که ایشان در مقدمه دوم و چهارم درصدد پاسخ دادن به آن بود و مقدمه پنجم را برای نتیجه گیری بیان فرموده است، ولی مطلب جدیدی در این مقدمه ذکر کرده است و آن این‌که امر به مهم مشروط به ترک اهم، نه تنها مستلزم جمع بین ضدین نیست بلکه فرض جمع بین ضدین با ترتبی بودن امر به مهم، تناقض و یا خلف و محال است و در بیان آن فرموده است: مشروط شدن امر ترتبی به ترک اهم مستلزم جمع بین ضدین نمی‌شود بله اگر مشروط و مترتب نبود مستلزم جمع بین ضدین بود البته نه به عنوان امر به جمع بلکه چون هر دو امر مطلق می‌شدند و واقع امر به جمع بین ضدین محقق می‌شود ولو اینکه عنوان جمع، مامور به نباشد، اما وقتی ترتب در کار باشد و یکی از دو امر، مشروط به ترک دیگری شد در این صورت دیگر محال است این چنین دو امری که یکی مشروط به ترک دیگری است به جمع بین ضدین

برسد و مستلزم خلف و تناقض است، و لهذا می‌فرماید که اگر دو مأمور به در امر ترتبی ضدین نباشند و هر دو متعلق قابل جمع باشند ولی احدهما مشروط به ترک دیگری باشد در این صورت اگر هر دو را انجام دهد هر دو مطلوب واقع نمی‌شوند زیرا یکی از دو امر موضوعاً مرتفع می‌شود، پس در اینجا هم که ضدین هستند اگر بر فرض محال هر دو را انجام دهد هر دو بر صفت وجوب واقع نمی‌شوند چون امر یکی از دو ضد، فعلی نیست زیرا شرطش ترک ضد دیگری است که محقق نشده است و اگر شرطش که ترک ضد دیگر است محقق شده باشد خلف یا تناقض است زیرا فرض این بود که هر دو ضد را انجام دهد. پس فرض جمع بین ضدین مستلزم خلف یا تناقض است.

به عبارت دیگر قضیه منفصله استفاده شده از ترتب این است که: یا فعل اهم یا امر به مهم به نحو مانعة الجمع، در خارج محقق می‌شود و این نمی‌تواند منجر شود به این که هر دو فعل، واجب واقع شوند پس اگر هر دو را هم بر فرض محال انجام دهد یکی واجب است و دیگری موضوع وجوب را نداشته است و واجب واقع نمی‌شود پس چگونه می‌گویند که امر ترتبی مستلزم جمع بین ضدین می‌شود با این که محال است مستلزم آن شود.

### اشکال شهید صدر رحمه‌الله بر مقدمه پنجم میرزا رحمه‌الله:

شهید صدر رحمه‌الله می‌فرمایند: اگر میرزا رحمه‌الله این بیان را به عنوان منبه وجدانی بر امکان ترتب آورده است بحثی نیست اما اگر به عنوان برهان آورده شده باشد درست نیست چون مدعی استلزام جمع بین ضدین در ترتب ـ مثل مرحوم آخوند ـ می‌گوید با ترتب، طلب جمع بین ضدین مطلقا رفع نمی‌شود بلکه در فرض تحقق اهم و عدم تحقق شرط، امر ترتبی رفع می‌شود زیرا در آنجا یک

امر بیشتر نیست و طلب ضدین نیست ولی در فرض ترک اهم هر دو امر فعلی می‌شوند و طلب جمع بین ضدین می‌شود. و این که می‌گویید اگر هر دو را انجام دهد مهم به عنوان واجب واقع نمی‌شود، جوابش این است که امر به مهم مقید شد به مهمی که با عدم اهم است چون کـه قـیود امـر، قـیود مـاموربه است و ماموربه خصوص حصه‌ای است که با عدم اهم است و این حصه از مهم نیز بـا اهم با یکدیگر تضاد دارند و اینجا که شما می‌گویید متصف به وجوب نمی‌شود چون آن حصه انجام نگرفته است و اگر فرض کنید نقیضین هم قابل جمع هستند و جمع می‌شوند اینجا هر دو بر صفت مطلوبیت و وجوب واقع می‌شوند و اگر امکان نقیضین فرض نشود و تنها امکان اجتماع ضدین فرض شود، این که هر دو واجب نیستند بدان جهت است که واجب مهم را با قیودش نیاورده‌اید چون مامور به در امر مهم مقید به حصه خاصه از آن، که مقید بـه عـدم اهـم است، می‌باشد و آنچه واقع می‌شود مهم با وجود اهم است که مامور به نیست.

پس این مطلب ذکر شده در مقدمه پنجم برهانی بر ردّ مدعی امتناع نیست چون او نمی‌گوید در همه فروض مستلزم طلب ضدین است بلکه مـی‌گوید در فرض ترک اهم که هر دو امر فعلی می‌شوند مستلزم طلب ضـدین است البـته روح مطلب میرزا ﷺ در این مقدمه به شکل دیگری ـ نه به این نـحوی کـه در کلمات ایشان آمده است ـ می‌تواند یکی از براهین امکان ترتب بـاشد کـه در جهت آینده آن را به تفصیل بیان می‌کنیم.

**جهت هشتم: رد فنی شبهه امتناع ترتب:**

جهت هشتم در رد فنی شبهه قائلین به امتناع ترتب است و شبهه اصلی این است که امر ترتبی، طلب ضدین و یا تطارد بین دو امر را مطلقا رفع نمی‌کند بلکه تنها در صورتی که امر اهم را انجام دهد تطاردی در کار نیست زیرا در این صورت

یکی از دو امر بیشتر فعلی نمی‌شود اما اگر اهم را ترک کرد، هم امر به اهم فعلی است و هم امر به مهم که در این صورت طلب ضدین یا تطارد بین دو امر لازم می‌آید که طلب ضدین یا تطارد میان دو امر در یک تقدیر هم محال است.

**مقدمه‌ای برای پاسخ به امتناع ترتب:**

لازم است قبل از این که وارد حل شبهه شویم مقدمه‌ای را بیان کنیم که از بیانات گذشته استفاده می‌شود و حاصلش این است که تنافی و تضاد بین دو تکلیف بر دو نوع است:

**نوع اوّل تضاد**: تضاد بالذات میان نفس دو حکم است یعنی خود دو حکم با هم تضاد و تنافی بالذات دارند مثل موارد اجتماع امر و نهی در یک عنوان که ممتنع بالذات است یعنی نمی‌شود یک چیز، فعل و ترکش هر دو مامور به باشد مثل (**صلّ و لا تصلّ**) که نمی‌شود هر دو در نفس مولا باشد و این مانند سفیدی و سیاهی است که نمی‌شود بر یک شیء جمع شوند.

**نوع دوّم تضاد**: تضاد بالعرض است یعنی خود دو حکم با هم تنافی و تضادی ندارند زیرا بر دو موضوع و دو متعلق می‌باشند اما تضاد میان آنها به این جهت است که امکان محرکیت هر دو با هم معقول نیست مثل امر به ضدین به طور مطلق، که امکان محرکیت هر دو با هم وجود ندارد چون مکلف یک قدرت بیشتر ندارد و نمی‌تواند هر دو را انجام دهد و این عدم امکان محرکیت باعث می‌شود یکی از این دو حکم نباشد که دلیل آن، تضاد ذاتی بین دو حکم نیست بلکه به جهت تضاد بالعرض می‌باشد و تضاد محل بحث ما از نوع دوم است و نوع اول در باب اجتماع امر و نهی و یا نهی در عبادت می‌باشد اما اینجا تضاد و تنافی بالعرض و به جهت عدم امکان امتثال است.

**فرق‌های تضاد بالذات و تضاد بالعرض:**

این دو تضاد با هم فرق هایی هم دارند:

**فرق اوّل**: یک فرق این است که تضاد نوع اوّل تضاد در مبادی حکم است و مبادی حکم ممتنع می‌گردد و محال است امر و نهی بر یک عنوان در نفس مولا جمع شوند بر خلاف تضاد نوع دوّم که در مبادی با هم تضاد ندارند بلکه در مرحله منتهی با هم تنافی وتضاد دارند.

**فرق دوّم**: فرق دیگر این است که تضاد و تنافی نوع دوم مشروط به قدرت است و اگر قدرت شرط در تکلیف نباشد تنافی و تضاد بالعرض هم رفع می‌شود چون دیگر غرض از تکلیف محرکیت و امتثال نیست بلکه اوسع از آن می‌شود پس مولا می‌تواند هر دو را امر کند بر خلاف تضاد نوع اول که تنافی در مبادی است و ارتباطی با مقدوریت و محرکیت در مرحله امتثال ندارد و اگر قدرت شرط تکلیف هم نباشد باز اجتماع امر و نهی بر یک عنوان محال و غیر ممکن است.

**فرق سوّم**: فرق دیگر این است که تضاد نوع اول در موارد جهل هم ثابت است و با جهل به یکی از دو حکم، تضاد رفع نمی‌شود بر خلاف تضاد نوع دوم که اگر مکلف به یکی از دو حکم جاهل باشد و آن حکم منجز نباشد تنافی و تضاد رفع می‌شود چون تضاد نوع اول تضاد در مبادی حکم و در مقام جعل است و جهل و علم مکلف نقشی در رفع تضاد و تنافی امر و نهی ندارد، بر خلاف تضاد نوع دوم که تنافی در مقام محرکیت است ولذا اگر امر به احدالضدین به جهت عدم تنجز، محرکیت نداشت امر دوم محذوری ندارد که فعلی شود و اطلاقش اینجا را هم بگیرد ولذا گفتیم اگر احد التکلیفین در موارد

تزاحم منجز نباشد دیگری منجز می‌شود و محذوری ندارد بر خلاف موارد اجتماع امر نهی ولذا کسانی که در باب اجتماع امر و نهی قائل به ترکیب اتحادی و امتناع اجتماع هستند با جهل مکلف به حرمت هم می‌گویند نماز در مکان مغصوب باطل است زیرا جهل و علم مکلف نقشی در رفع تضاد آنها ندارد.

**فرق چهارم**: یک فرق دیگر هم این است که تضاد نوع دوم که به لحاظ منتهی و بالعرض بود، با ترتب، رفع می‌شود به بیاناتی که خواهد آمد، و اما تضاد نوع اول که بالذات و در مبادی بود، با ترتب قابل رفع نیست و لذا در موارد اجتماع امر و نهی بحث ترتب مطرح نمی‌شود و نمی‌تواند امر در مورد نهی به نحو ترتب هم ثابت باشد زیرا امتناع در ذات دو حکم است نه در محرکیت آن دو.

با بیان این مقدمه اکنون به حلّ شبهه امتناع می‌پردازیم، منکرین ترتّب مطارده را مبنای اشکال خود قرار داده‌اند و گفته‌اند: اگر امر به ضدین مطلق باشد، دو تحریک مطلق به ضدین می‌شود که تنافی‌اش واضح است و اگر امر به مهم را مشروط و ترتبی بکنیم بازهم در فرض عصیان اهم که هر دو امر فعلی می‌شوند تطارد و طلب ضدین باقی می‌ماند و ممکن نیست که مولا هر دو ضد را بخواهد حتی در یک حالت و مشروط به یک تقدیر مثلاً نمی‌تواند بگوید اگر باران آمد هر دو ضد مامور به و واجب هستند همانگونه که نمی‌تواند مطلقا بگوید هر دو واجب هستند و قائلین به امکان ترتب باید این شبهه را دفع کنند و بگویند این نحو شرطیت فرق می‌کند و این که احدالضدین مشروط به ترک ضد دیگری است باعث رفع آن تضاد بالعرض می‌شود حتی در یک تقدیر و با مورد نقض فرق می‌کند، و این مطلب بیاناتی دارد که همه‌اش قابل قبول و تمام است که خواهد آمد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۲ / شنبه / ۲۸ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### اشکال اصلی قائلین به امتناع ترتب:

قبلاً عرض شد که اگر امر به ضدین مطلق باشد تضاد و تطارد میان آنها ثابت است و قائلین به امتناع ترتب می‌گویند شما می‌خواهید این تطارد را از این راه دفع کنید که احدالامرین را مشروط کنید به ترک دیگری در صورتی که این مشروط شدن باعث می‌شود تطارد مطلق از بین برود و این درست است یعنی اگر مکلف اهم را انجام داد دیگر امر به مهم فعلی نمی‌شود اما اگر آن تقدیر و شرط امر ترتبی فعلی شد یعنی مکلف اهم را ترک کرد هر دو امر فعلی می‌شوند و هر دو که فعلی شدند در این تقدیر مولا هر دو ضد را از مکلف با دو امر فعلی شده خواسته است و این طلب جمع بین ضدین است و این دو امر به ضدین در این تقدیر با هم تنافی و تضاد خواهند داشت زیرا که خواستن دو فعلی که هر دو برای مکلف مقدور نیست و در یک تقدیر و فرض هم محال است و این، همانند آن است که بگوید که اگر مسافرت کردی هر دو ضد را انجام بده که باز هم محال است حاصل این که مشروط کردن احدالامرین به نحو ترتب تنافی و تطارد مطلق را نفی می‌کند نه مطلق تطارد را و این حاصل شبهه قائلین به امتناع است.

**پاسخ قائلین به ترتب:**

قائلین به ترتب می‌گویند این ترتب و مشروطیت با بقیه مشروطیتها فرق دارد ـ البته این تعبیر از بنده است ولی روح کلامشان این است ـ یعنی مولا نمی‌تواند در شرطی مثل مسافرت یا آمدن باران، امر به ضدین نماید ولی شرط امر ترتبی، ترک ضد دیگر است و وقتی امر ترتبی مشروط شد به ترک ضد دیگر در این صورت می‌توان با بیانات مختلفی اثبات نمود که این تطارد و تضاد از بین می‌رود و هر دو امر ممکن می‌شوند و قیاسش با امر به ضدین مشروط به شرایط فوق الذکر مع الفارق است.

**بیانات برهانی امکان ترتب:**

**بیان اوّل**: اولین بیان و شاید بهترین بیان این است که به جهت طولیت میان محرکیت امر ترتبی و امر به اهم محال است با هم مطارده داشته باشند زیرا درست است که هر دو امر در یک زمان یعنی زمان ترک اهم فعلی می‌شوند ولی قبلاً گفته شد که تنافی امر به ضدین بالذات نیست بلکه تنافی به لحاظ منتهی است، یعنی دو محرکیت متنافی با هم است و این که هر کدام می‌خواهد مکلف را بعث کند به یک ضد و از ضد دیگر دور کند و به طرف خود بکشد و از این تنافی که به جهت دو محرکیت متضاد با هم است به تطارد تعبیر می‌کنند.

در این بیان گفته می‌شود که وقتی امر به مهم مشروط شد به ترک اهم هر چند دو امر در یک زمان فعلی می‌شوند ولی محرکیت آنها طولی است و لذا با هم مطارده و تضاد به لحاظ منتهی ندارند، اما امر به مهم مطارد و منافی با امر به اهم نیست به جهت اینکه مشروط به ترک اهم است و معلول و در طول ترک اهم است، پس دور و محال است که بتواند اقتضای ترک اهم را کند ـ یعنی محال

است معلول و حکم، اقتضای علت و موضوع خود را کند چون در طول و متوقف بر آن است ـ و امر به اهم نیز با این که مطلق است بازهم محال و خلف است که بتواند مطارد با امر به مهم داشته باشد زیرا امر به اهم اگر محرک باشد یعنی اقتضای فعل اهم را کند در این صورت موضوع امر به مهم و محرکیت آن مرتفع می‌شود پس در فرض وجود محرکیتش امر به مهم وجود ندارد تا مطارد با آن باشد و در فرض عدم محرکیتش ـ که فرض ترک اهم و عدم انبعاث مکلف از آن است ـ محرکیتش ساقط شده است و خلف است که فرض شود محرکیت دارد و مطارد با محرکیت امر به مهم باشد زیرا مطارده محرکیت فرع وجود محرکیت است و معنای آن این است که با فرض ترتب، محرکیت‌ها طولی می‌شوند و محرکیت امر به اهم و امر به مهم در یک زمان جمع نمی‌شوند گرچه فعلیت هر دو امر در یک زمان جمع می‌شود و به تعبیر تقریرات محرکیت امر به اهم قبل از زمان فعلیت مهم محال است زیرا مطارده میان دو امر در محرکیت، متوقف بر فعلیت هر دو امر است و در زمان فعلیت امر به مهم فرض ترک امر اهم شده است که به معنای سقوط محرکیت و عدم انبعاث مکلف از امر به اهم است که مطارده در این فرض هم خلف است.

به تعبیر دیگر محرکیت امر به اهم چون رافع موضوع امر به مهم است نمی‌تواند مطارد با محرکیت امر به مهم باشد و این خلف است چون وجود و فعلیت محرکیت امر به اهم مانع از فعلیت دیگری است پس محال است مطارد با آن باشد زیرا مانعیت و مطارده در طول وجود است.

و به عبارت ساده‌تر این دو امر هرچند در یک زمان جمع می‌شوند و لیکن محرکیت آنها در یک زمان جمع نمی‌شود زیرا که محرکیت‌ها از لحاظ زمان در طول هم شدند و دیگر در یک زمان با هم جمع نمی‌شوند چون وقتی مکلف

نمی‌خواهد از امر به اهم منبعث شود یعنی محرکیت این امر در این زمان ساقط است و تنها امر به مهم برای او محرکیت دارد و اگر امر به اهم انبعاث و محرکیت داشته باشد دیگر امر به مهم در کار نبوده و فعلی نخواهد شد چون امر به مهم مشروط به عدم محرکیت و عدم انبعاث از اهم و ترک اهم است و این‌ها تعبیرات مختلف از یک برهان است و بدین ترتیب گفته می‌شود هم مطارده امر به مهم نسبت به ترک اهم محال است چون که دور است و هم مطارده امر به اهم نسبت به ترک مهم محال است چون که خلف یا تناقض است .

**اشکال**: ممکن است در اینجا اشکالی به ذهن برسد که این مطلب از حیث محرکیت تکوینی صحیح است یعنی فعلیت امر به مهم در طول عدم محرکیت تکوینی امر به اهم است ولی قوام اوامر به محرکیت تکوینی نیست و الا نباید عاصی ، امر داشته باشد بلکه قوامشان به محرکیت شأنی و اقتضایی یا تشریعی است و شما با ترتب ، محرکیت بالفعل را طولی و در دو زمان کردید ولی امر به اهم که فعلی است چون در زمان واحد هر دو امر فعلی می‌شوند والا خارج از باب تزاحم می‌شود و امر که فعلی شود محرکیت شأنی و تشریعی آن هم هست و ساقط نشده است ، پس هر چند مکلف در فرض ترک اهم تحرک خارجی نسبت به اهم ندارد ولی چون امرش فعلی است ، امر فعلی محرکیت شأنی و تشریعی را داراست و این دو محرکیت تشریعی و شأنی در یک زمان نسبت به ضدین با هم تنافی دارند بنابراین دو محرکیت شأنی و تشریعی ساقط نشده است و دو بعث و محرکیت انشائی و تشریعی به ضدین در یک تقدیر و یک زمان با هم جمع شدند و این همان امر و بعث مولوی به غیر مقدور می‌باشد که ممکن نیست .

**پاسخ اشکال**: جواب همان است که در مقدمه گفتیم که تنافی بین دو امر به

ضدین به لحاظ خودشان و بالذات نیست بلکه به لحاظ منتهی و مرحله امکان امتثال است و اینکه محرکیت اوامر، تشریعی و شأنی است صحیح است ولی دو محرکیت شأنی نیز با هم تنافی ذاتی ندارند بلکه به جهت منتهی شدن به دو محرکیت فعلی و خارجی متضاد، با هم تنافی پیدا می‌کنند، پس اگر دو محرکیت تشریعی و شأنی طوری باشند که به دو محرکیت خارجی متضاد منتهی نشوند و تحرک خارجی یکی رافع فعلیت دیگری باشد دیگر میان چنین دو محرکیت تشریعی و شأنی تنافی و تضاد در منتهی وجود نخواهد داشت، بنابراین درست است که محرکیت اوامر، شأنی و انشائی یا تشریعی است ولی تنافی میان آنها در صورتی است که مستلزم دو محرکیت تکوینی درخارج باشند که بخواهند با هم در یک تقدیر جمع بشوند اما اگر به گونه‌ای باشند که محال باشد محرکیت بالفعل و تکوینی آنها با هم جمع بشود چون یکی از آنها رافع اصل دیگری بوده و دیگری هم محال است از اولی ممانعت کند چون مشروط به عدم اولی است، پس انشاء و تشریع چنین دو محرکیتی با هم تنافی و تضاد در منتهی نخواهند داشت و تنافی و مطارده در بین آنها نخواهد بود و این بر خلاف مشروط شدن امر به ضدین به طلوع خورشید یا مسافرت و امثال آن از شرایط دیگر است زیرا در آن جا در فرض تحقق آن شرط هر دو محرکیت، هم عرض بوده و با هم تنافی پیدا می‌کنند.

حاصل آنکه وقتی در عالم فعلیت تنافی میان دو محرکیت رفع شود در محرکیّت شأنی و تشریعی یا انشائی هم تنافی رفع می‌شود و مطارده از دو طرف نسبت به یکدیگر محال خواهد شد و ترتب ممکن می‌شود.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۳ / یکشنبه / ۲۹ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

عرض شد که با بیاناتی می‌توان بر امکان ترتب برهان اقامه کرد.

بیان اول این بود که تنافی میان امر به ضدین همان طور که در مقدمه گفته شد از باب تضاد و تنافی ذاتی بین دو امر به ضدین نیست بلکه به لحاظ منتهی است یعنی چون قدرت، شرط در تکلیف است و هر دو ضد با هم، مقدور نیستند لذا بعث و تحریک و امر به هر دو ضد در منتهی با هم تنافی دارند به جهت عدم امکان انبعاث به هر دو ضد.

قائلین به امتناع ترتب می‌گویند که ترتب، اطلاق تمانع را از بین می‌برد ولی مطلقش را از بین نمی‌برد چون باز هم بنابر یک تقدیر که هر دو امر در آن فعلی می‌شوند طلب جمع بین ضدین خواهد شد و این هم محال است و این که محال را مشروط به شرطی کنیم مانع استحاله نمی‌شود.

در بیان اول جواب داده شد که این مشروطیت با مشروطیت‌های دیگر فرق می‌کند و محرکیت و انبعاث مهم را در طول انبعاث و عدم محرکیت اهم قرار می‌دهد و این باعث می‌شود که امر به مهم و اهم در محرکیت با هم تضاد و تنافی و مطارده نداشته باشند.

اما امر به مهم مطارده با امر به اهم ندارد چون در موضوع امر به مهم، ترک

اهم اخذ شده است و ترک اهم مثل علت است و امر به مهم معلول است و معلول اقتضای علت را ندارد.

اما امر به اهم مطارده با امر به مهم ندارد چون قبل از ترک اهم امر به مهم فعلی نیست تا مطارد با آن باشد و مطارده بعد از وجود معقول است و چنانچه در زمان و فرض ترک اهم بخواهد مطارده و ممانعت از امر به مهم کند این هم محال و مستلزم خلف است زیرا فرض ترک اهم شده است و این یعنی عدم محرکیت اهم پس محرکیت امر به اهم در این تقدیر ساقط است گرچه امرش فعلی است و این در حقیقت به این معنی است که محرکیت امر به اهم ساقط شده است هرچند امر اهم هنوز فعلی است و می‌تواند مکلف برگردد و آن را امتثال کند پس محرکیت امر به اهم در فرضی که امر به مهم فعلی می‌شود ساقط شده است گرچه خودش ساقط نشده است بنابراین اگر اینجا هم محرکیتش باشد خلف و تناقض است.

تعبیر دیگر این است که چون امر به مهم مشروط به ترک اهم شده است و ترک اهم به معنای عدم محرکیت فعلی امر اهم است پس هر وقت امر به اهم محرک بالفعل باشد رافع موضوع امر به مهم خواهد بود و محرکیتی که رافع موضوع امر دیگری و محرکیت آن است محال است با آن امر، در تنافی و تضاد از حیث محرکیت و منتهی باشد و در حقیقت محرکیت مهم در طول عدم محرکیت امر به اهم است و دو محرکیت با هم جمع نمی‌شوند تا با هم تنافی و تضاد داشته باشند و فرض تنافی آنها در محرکیت، خلف و تناقض است و این از آثار ترتب امر به مهم بر ترک اهم است که در سایر انحای مشروط کردن امر به ضدین این‌چنین نیست بلکه هر دو محرکیت در تقدیر تحقق آن شرط، فعلی و نسبت به یکدیگر مطلق بوده و قهراً میان آن دو تنافی در منتهی شکل می‌گیرد.

**ممکن است براین بیان دو اشکال وارد بشود:**

**اشکال اوّل**: این اشکال در جلسه گذشته ذکر شد که ممکن است کسی بگوید محرکیت امر، محرکیتی شأنی و تشریعی است و محرکیت تکوینی نیست و این محرکیت شأنی با فعلی شدن امر موجود است حتی اگر آن امر را عصیان کند و در فرض عصیان تنها محرکیت تکوینی شکل نگرفته است ولی محرکیت شأنی و تشریعی در امر باقی است و ساقط نشده است پس امر به مهم و اهم با هم فعلی شده و محرکیت تشریعی هر دو امر نسبت به ضدین فعلی می‌شود که با فرض عدم مقدوریت بر جمع بین ضدین لغو یا محال است.

**پاسخ اشکال**: جواب این اشکال نیز عرض شد که تنافی میان دو محرکیت شأنی و تشریعی در جایی است که این دو محرکیت از نظر تحریک خارجی دو حرکت متضاد را اقتضا داشته باشند و بخواهند به آن برسند ولی جایی که به این گونه باشند که اگر به حرکت و انبعاث فعلی برسند یکی رافع دیگری است و با هم در اقتضای امتثال جمع نمی‌شوند دیگر جعل و تشریع آنها از حیث منتهی نیز با هم تنافی ندارد بنابراین نکته تنافی رفع می‌شود، و به عبارت دیگر دو محرکیت شأنی و تشریعی نسبت به ضدین با هم تضاد ذاتی ندارند بلکه تنها به لحاظ مرحله اقتضای امتثال و فعلیت محرکیت با هم تنافی پیدا می‌کنند و این تنافی با ترتب از بین می‌رود زیرا محال است چنین دو محرک تشریعی به دو تحریک متضاد برسند حتی اگر اجتماع ضدین و حرکت به سوی هر دوی آنها خارجاً ممکن باشد.

بنابراین با ترتب، محذور تنافی امر به ضدین مرتفع می‌گردد و امر به ضدین به نحو ترتب ممکن می‌شود و این برخلاف امر به ضدین بلاترتب است ولو در

یک حال مثل طلوع فجر چون هیچ کدام از محرکیت‌های دو امر رافع دیگری نیست و تنافی در منتهی و اقتضای امتثال میان آنها شکل می‌گیرد که از آن به مطارده تعبیر می‌شود.

**اشکال دوّم**: اشکال دیگری هم در اینجا شده است که بعضی از اعلام ذکر کرده‌اند و تصور کرده‌اند که قائلین به امکان ترتب می‌خواهند از طولیت بین دو امر یا دو محرکیت استفاده امکان ترتب نمایند لذا اشکال کرده‌اند که طولیت، مشکل را حل نمی‌کند و اشکال نقضی به طولیت کرده‌اند و گفته‌اند اگر فرض کنیم امر ترتبی مشروط به امتثال اهم باشد و نه به ترک اهم باز هم میان دو محرکیت، طولیت خواهد شد ولی مشکل امتناع در آن باقی است پس طولیت رافع امتناع نیست.

**نقد اشکال**: این اشکال بر کسی وارد است که بخواهد از طولیت به معنای اختلاف در رتبه برای امکان ترتب استفاده کند که ما سابقاً به آن پرداختیم و آن را رد کردیم.

ما در اینجا نمی‌خواهیم برای امکان ترتب، از طولیت و اختلاف رتبه دو امر یا محرکیت آنها استفاده کنیم بلکه می‌خواهیم بگوییم که محرکیت امر اهم با فعلیت امر مهم در یک زمان قابل جمع نمی‌باشند زیرا امر به مهم در طول عدم محرکیت امر به اهم است پس محال است دو محرکیت به ضدین با هم در یک زمان جمع شوند زیرا محرکیت امر به اهم رافع فعلیت و محرکیت امر به مهم است و این طولیت در طرف عدم محرکیت اهم است که موجب عدم اجتماع دو محرکیت در یک زمان و عدم تنافی دو محرکیت می‌شود بر خلاف طولیت میان دو امر در وجود محرکیت که مورد نقض شده است زیرا چنین طولیتی هر دو محرکیت را در آن تقدیر با هم جمع می‌کند و تضاد و تمانع در منتهی پیش

می‌آید علاوه بر این که در تقدیر تحقق امتثال با محرکیت اهم، فعل ضد دیگر ممتنع و غیر مقدور بالذات است.

پس بیان اول تمام است زیرا وقتی عدم امتثال اهم شرط امر ترتبی به مهم شد این مشروطیت تضاد در منتهی و محرکیت را، میان دو امر از بین می‌برد و احد المحرکیتین را در طول عدم محرکیت دیگری قرار می‌دهد پس هیچ وقت این دو امر اقتضای دو محرکیت فعلی متضاد را نخواهند داشت.

**بیان دوّم**: این بیان همان روح مقصود و مطلب میرزا ﷺ در مقدمه چهارم است اما نه به بیانی که گفتند و اشکالاتی بر آن وارد بود بلکه از راه دیگری می‌خواهیم ادعا کنیم که مقتضای امر اهم غیر از مقتضای امر مهم است و این دو امر بنابر ترتب نسبت به یک مقتضیٰ ـ بالفتح ـ با هم جمع نمی‌شوند تا میان آنها مطارده باشد یعنی به لحاظ تعدد متعلق هر یک از دو محرکیت اقتضای این دو امر در یک متعلق جمع نمی‌شوند که یکی اقتضای فعل آن را داشته باشد و دیگری اقتضای ترک آن را تا میانشان تنافی در منتهی و محرکیت شکل گیرد بلکه آن فعلی که امر به اهم اقتضای ایجادش را دارد امر به مهم اقتضای ترکش را ندارد و همچنین آنچه که امر به اهم اقتضای ترکش را دارد امر به مهم اقتضای فعلش را ندارد پس بین دو محرکیت در متعلق واحد و مقتضای واحد تطابق نیست تا با همدیگر تنافی داشته باشند و همین مقصود میرزا ﷺ از آن مقدمه بود.

**توضیح مطلب**: امر به مهم اقتضای فعل مهم مقید به ترک اهم را دارد زیرا قیود وجوب، قیود واجب نیز می‌باشند ولیکن چون ترک اهم قید وجوب است امر به این مقید مستلزم امر به قید یعنی ترک اهم نیست تا منافی و مطارد با امر به اهم باشد یعنی فقط اقتضا دارد عدم ترک مهم را از غیر ناحیه فعل اهم نه از

ناحیه فعل اهم، یعنی از ترک مهم که مقرون به ترک اهم است ممانعت می‌کند و می‌توانیم از آن به ترک مهم غیر موصل به اهم تعبیر کنیم و اما امر به اهم که مطلق است، اقتضای ترک مهم را دارد لکن نه مطلقاً بلکه ترک مهمی که موصل به اهم است زیرا امر اهم ابتداءً ترک مهم را نمی‌طلبد بلکه از باب تضاد میان اهم و مهم و استلزام فعل اهم ترک مهم است که این اقتضا را دارد و روشن است که این اقتضای ترک به اندازه این استلزام است نه بیشتر، یعنی ترک مهمی که موصل به اهم باشد نه ترک مهمی که موصل به اهم نباشد و همانند وجوب مقدمه که بیش از وجوب حصه موصله را اقتضا ندارد وجوب احدالضدین هم بیش از ترک ضد دیگرش که موصل به ضد اول است را اقتضا ندارد به همین جهت اگر قائل می‌شدیم به این که وجوب احد الضدین اقتضای ترک ضد دیگر را دارد، بیش از وجوب ترک موصل را قائل نمی‌شدیم و نسبت به محرکیت امر به ضد نیز همین مقدار اقتضا ثابت است نه بیشتر از آن یعنی محرکیت امر به اهم اقتضای ترک مهم را ـ که موصل به اهم و از طریق فعل اهم و مقید به آن است ـ دارد نه مطلق.

پس متعلق اقتضاء و محرکیت امر مهم سد باب ترک مهم غیر موصل به اهم است و متعلق اقتضاء و محرکیت امر اهم ترک مهم موصل به اهم است و اینها دو حصه از ترک مهم هستند و با هم یکی نیستند و مانند وجوب مقدمه موصله و حرمت مقدمه غیر موصله است که با هم تضاد و تنافی ندارند و به عبارت دیگر امر به مهم اقتضای سد باب عدم مهم را از غیر ناحیهٔ فعل اهم دارد و امر اهم اقتضای عدم مهم را از ناحیه فعل اهم دارد و این دو عدم مهم دو حصه متباین از عدم مهم هستند که یکی را امر اهم می‌طلبد و دیگری را امر مهم منع می‌کند و هیچگونه تنافی میان این دو اقتضاء و محرکیت در کار نمی‌باشد زیرا بر یک متعلق و یک مقتضیٰ جمع نشده‌اند.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۴ / دوشنبه / ۳۰ / ۱۱ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در بیاناتی بود که با آنها امکان ترتب را اثبات و شبهات قائلین به امتناع را دفع می‌کردیم.

**بیان اوّل**: که بیان طولیت محرکیتین بود که رافع اشکال تطارد میان دو امر به اهم و مهم بود ـ حتی در فرض ترک اهم ـ گذشت و دو اشکال بر آن بیان شد و هر دو به تفصیل جواب داده شد.

**بیان دوّم**: که رفع مطارده به لحاظ مقتضیٰ ـ بالفتح ـ است یعنی این دو امر گرچه در یک زمان هر دو فعلی می‌شوند یعنی در زمان ترک اهم و قبل از حصول عجز از فعل اهم هر دو فعلی می‌شوند، ولی چون که محرکیت امر نسبت به متعلق و مقتضیٰ آن است اگر مقتضیٰ‌ها دو تا باشد میان آنها مطارده نیست و محرکیت‌ها هر دو در یک مصب جمع نمی‌شوند و با ترتب اینچنین می‌شود چون امر به اهم اقتضاء دارد فعل اهم و ترک مهم را که به جهت فعل اهم انجام می‌گیرد یعنی ترک مهمی که موصل و مقرون به اهم باشد نه بیشتر از آن، یعنی اقتضای ترک مهمی را که موصل و مقرون به اهم نیست را ندارد و ترک مهمی را می‌خواهد که موصل به اهم باشد و امر به مهم اقتضای عدم این حصه از ترک مهم را ندارد بلکه اقتضا دارد که مهم را علی تقدیر ترک اهم، ترک نکند یعنی

ترک مهمی را که مقرون به ترک اهم است نفی می‌کند.

پس ترک مهمی را که اهم می‌گوید باید شکل بگیرد، حصه‌ای از ترک مهم است که موصل است به اهم و ترک مهمی را که امر به مهم می‌گوید نباید شکل بگیرد، ترک مهم غیر موصل به اهم است و این‌ها دو حصه از ترک مهم و دو چیز هستند که مباین با هم بوده و طلب یکی و منع از دیگری هیچ‌گونه منافات با هم ندارند همانند وجوب مقدمه موصله و حرمت مقدمه غیر موصله و این حاصل بیان دوم بود.

**نکته اساسی بیان دوّم**: این است که اقتضای امر به احد ضدین محرکیت مطلق نسبت به ترک ضد دیگر نیست بلکه به اندازهٔ فعل آن ضد و استلزام آن با ترک دیگری است یعنی به اندازه ترک ضد دیگر که موصل یا مقرون به آن ضد مامور به می‌باشد و نه بیشتر، پس در موارد ترتب تطابق و اجتماع دو محرکیت متضاد، در یک موضوع شکل نمی‌گیرد تا میان دو امر مطارده باشد و روح مقصود میرزا ﷺ از مقدمه چهارم هم این مطلب بوده است.

**اشکال**: بر این بیان اشکالی وارد است که شهید صدر ﷺ با توجه به این اشکال، تعدد مقتضیٰ ـ بالفتح ـ را قبول نکرده است و تنها بیان اول یعنی طولیت مقتضیین ـ بالکسر ـ را قبول کرده است.

حاصل اشکال این است که امر به اهم چون مطلق است پس ترک مهم که مقرون و موصل به فعل اهم است را مطلقا می‌طلبد و فرض بر این است که امر به مهم نیز در زمان ترک اهم فعلی می‌شود و مقتضای امر مهم فعل مهم است و فعل مهم در این حال با ترک آن ـ حتی حصه‌ای از آن ـ تضاد دارد و تطارد شکل می‌گیرد چون دو مقتضیٰ ـ بالفتح ـ باهم تضاد دارند و قابل جمع نمی‌باشند پس باید مکلف در زمان فعلیت امر به مهم ترک آن ـ ولو ترک موصل

به اهم را ـ انجام دهد مطلقا و از طرف دیگر چون امر به مهم فعلی شده است فعل مهم نیز مطلوب است و فعل مهم و ترک آن ـ حتی حصه خاصی از ترک ـ با هم تضاد دارند و مطارده به لحاظ مقتضیٰ ـ بالفتح ـ باقی می‌ماند و این بیان تمام نمی‌شود مگر به بیان اول رجوع شود که طولیت اقتضائین و عدم اجتماع آنها می‌باشد.

**پاسخ اشکال**: ممکن است این اشکال را اینگونه پاسخ داد که امر به مهم در حقیقت امر به تحقق مهم علی کل تقدیر نیست بلکه مشروط به ترک اهم است ولذا اقتضای تحقق شرطش ـ که ترک اهم است ـ را ندارد چون که در فرض وجود اهم، دیگر مهم وجوب ندارد و همین نکته سبب می‌شود که امر به اهم اقتضای عدم ترک مهم که موصل و مقرون به اهم باشد را نیز نداشته باشد زیرا همیشه این حصه از ترک در فرض عدم وجود امر به مهم و عدم فعلیت آن است پس میان حصه خاصه از ترک مهم و فعل مهم تضاد هست ولی تطارد میان آنها نیست چون امر به مهم هر چند که متعلق به فعل مهم است ولی اقتضای نفی این حصه خاصه از ترک مهم که مقرون است به فعل اهم را ندارد چون که همیشه این حصه ملازم با عدم فعلیت امر به مهم است و از طرف دیگر امر به اهم نیز همین‌گونه است یعنی امر به اهم اقتضا می‌کند حصه‌ای از ترک مهم را که موصل است به اهم نه ترک مهمی که علی فرض ترک اهم موجود می‌شود و مقتضای امر به مهم می‌باشد.

**نقد جواب**: ولیکن این پاسخ تمام نیست زیرا امر به اهم چون که مطلق است پس اقتضای ترک مهم مقرون به اهم را مطلقا دارد حتی در فرض ترک اهم، و ترک مهم مقرون به اهم ـ حتی در فرض ترک اهم ـ با امر به مهم تضاد و تنافی دارد.

**پاسخ دقیق**: پاسخ دقیق این اشکال این است که امر به اهم هر چند که مطلق است و اقتضای فعل اهم و ترک مهم ملازم با اهم را دارد و این با امر به مهم حتی مشروط و علی تقدیر ترک اهم تضاد دارد لیکن مقدار محرکیت امر به مهم از آنجا که مشروط به ترک اهم است به اندازه جلوگیری از تحقق ترک هر دو ضد است هر چند به شکل امر به مهم علی تقدیر ترک اهم یا نهی از ترک مهم علی تقدیر ترک اهم جعل شده باشد.

یعنی در حقیقت مقدار محرکیت امر ترتبی همان مقدار محرکیت منع از ترک هر دو ضد می‌باشد نه بیشتر و یا به تعبیر دیگر سد باب عدم مهم از غیر ناحیه فعل اهم است و میان این مقتضیٰ با مقتضای امر به اهم که مطلق است تنافی و تضادی نیست زیرا مولا می‌تواند امر به فعل اهم و ترک مهم کند و از ترک هر دو هم نهی کند و این را قائلین به امتناع ترتب هم قبول دارند و این بدان‌معناست که متعلق امر به مهم هر چند مضاد با لازم متعلق امر به اهم است ـ که ترک مهم مقید به فعل اهم است که مطلق است ـ لکن به لحاظ محرکیّت دو امر آنچه که متعلق و مقتضای محرکیت امر به مهم است بیش از منع از ترک هر دو ضد یا مجموع‌التركين نیست که این مقتضا را امر اهم نفی نمی‌کند بنابراین به لحاظ محرکیت مقتضاها یکی نیستند.

حاصل اینکه امر به اهم از نظر محرکیّت، اقتضای هدم مهم از ناحیه فعل اهم را دارد که موصل به اهم است و این حصه از ترک و هدم مهم را امر به مهم از نظر محرکیت، اقتضای عدمش را ندارد بلکه اقتضای عدم ترک و هدم مهم را از ناحیه سایر جهات ـ غیر از فعل اهم ـ دارد یعنی سد باب عدم مهم از غیر ناحیه فعل اهم و این محرکیت امر به مهم بیش از محرکیت نهی از مجموع‌التركين یا نهی از ترک مهم علی تقدیر ترک اهم نمی‌باشد و روشن است که میان تحریم

ترک هر دو ضد یا تحریم ترک مهم علی تقدیر ترک اهم با امر به اهم که لازمه‌اش ترک مهم مقرون به فعل اهم است هیچگونه تطاردی نیست زیرا متعلق محرکیت امر به مهم این است که هر دو ترک نشوند و متعلق محرکیت امر به اهم آن است که فعل اهم ترک نشود و این دو با هم هیچگونه تضاد و تنافی ندارند ولذا قائلین به ترتب نیز امر به اهم و نهی از ترک هر دو را ممکن می‌دانند اما آن را خلاف ظاهر امر به ضد مهم می‌دانند.

حال اگر مقدار محرکیت امر به ضد که مشروط به ترک اهم است به اندازه همان محرکیت نهی از ترک هر دو ضد یا ترک ضد مهم علی تقدیر ترک اهم باشد که همان عدم ترک هر دو در فرض ترک اهم است.

پس میان دو امر مذکور مطاردهای نخواهد بود زیرا مطارده و منافات به لحاظ مقدار محرکیتهای دو امر است که اگر با هم تنافی نداشته باشند میان امر ترتبی به ضد مهم و امر مطلق به اهم نیز تنافی نخواهد بود هر چند متعلق امر به مهم بر حسب ظاهر دلیل، فعل مهم باشد نه سد باب عدم آن، زیرا قبلاً گفته شد تنافی امر اهم و مهم به لحاظ مبادی و متعلق آنها نیست بلکه تنافی به لحاظ منتهی و محرکیت دو امر است و در اینجا هم به لحاظ منتها و مقتضا محرکیت امر به مهم عدم ترک دو ضد است که منافاتی با مقتضای امر مطلق به فعل اهم که ترک مهم موصل و مقرون به اهم است ندارد.

پس این اشکال هم مرتفع است و مقتضای دو امر از نظر محرکیت دو چیز است که با هم تنافی ندارند، و این همان تعدد مقتضای دو امر در محرکیت است.

**بیان سوّم**: در این بیان می‌خواهیم مقدمه پنجم میرزا ﷺ را احیا کنیم ایشان فرمودند: امر به ضدین به نحو ترتب مقتضی طلب جمع بین ضدین نیست زیرا

اگر بر فرض محال هر دو انجام گیرد مهم، به صفت واجب واقع نمی‌شود چون با وجود اهم امرش فعلی نیست.

**اشکال**: بر این بیان اشکال شده بود که این برهان نیست و تنها می تواند منبه باشد لکن می‌شود این مطلب را برهانی کرد به این که اساساً چرا امر به ضدین محال بوده و بینشان تنافی بالعرض است؟ تنافی به این جهت است که مکلف باید هر دو ضد را انجام دهد و چون غیر مقدور است قهراً امر به ضدین اِلجاء به ترک احدهما است و تکالیف برای این است که مکلف بتواند آنها را امتثال کند و انجام دهد یعنی برای بعث و تحریک است و جایی که انبعاث غیر مقدور است معنی ندارد که مولا هم به آن امر کند، پس نکته امتناع بالعرض عدم امکان امتثال و الجاء به ترک آن است.

پس هر جا که دو امر مولا به گونه‌ای باشند که اگر مکلف بخواهد امتثال کند به الجاء نمی‌افتد و در طول امتثال هیچ یک از دو امر مخالفت نمی‌شود در آن جا جعل آن دو امر ممکن است و اشکال ندارد چون نکته امتناع را ندارد و در موارد ترتّب اینچنین است زیرا امر ترتبی به مهم، مقید به ترک اهم است و هر چند در این تقدیر هر دو امر فعلی شوند ولی این شرط را دارند چون امر به مهم حتی بعد از فعلیت، مشروط به عدم اهم است و امر مشروط از مشروطیت خارج نمی‌شود یعنی با امتثال اهم، اصل امر به مهم رفع می‌شود پس هیچ‌گاه مکلف، در طول خواستن امتثال اوامر مولا مجبور به مخالفت یکی از دو امر نمی‌شود و الجاء به غیر مقدور نخواهد بود مگر به اختیار خود مکلف که بخواهد یکی یا هر دو امر را مخالفت کند.

و روح مطلب میرزا ﷺ در مقدمه پنجم این مطلب است که در شرط مقدوریت در اوامر و خطابات شارع بیش از این اخذ نشده است چه مدرک آن

حکم عقل به قبح الجاء در غیر مقدور باشد و چه مدرک آن نکته استظهاری میرزا ﷺ یا ادله شرعی شرطیت قدرت باشد زیرا نه عقل به بیش از این حکم می‌کند و نه نکته استظهاری میرزا ﷺ بیش از این می‌گوید که اگر خواستی امتثال کنی ملجأ به مخالفت نشوی و ادله شرطیت قدرت در تکالیف شرعی نیز ارشاد به همان مطلب است نه بیشتر و این مطلب تنها در امر ترتبی صادق است نه در امر به هر دو ضد مطلقا یا مشروط به شرایط دیگر غیر از ترک ضد دیگر زیرا در سایر موارد بعد از فعلی شدن دو امر، امتثال هیچ یک رافع الجاء به مخالفت امر دیگر نمی‌شود و این بیان بسیار روشن و واضح است و همین، مقصود از عدم الجاء امر ترتبی به غیر مقدور است.

**بیان چهارم**: این بیان را شهید صدر ﷺ مطرح می‌کند و دو مقدمه دارد.

**مقدمه اوّل**: اگر مولا بخواهد به جای امر ترتبی دو امر مطلق کند یکی امر تخییری به احد الضدین و دیگری امر تعیینی به ضد اهم قائلین به امتناع ترتب هم گفته‌اند اشکالی ندارد یعنی مثلاً جامع بین تطهیر مسجد و نماز، واجب تخییری باشد و نماز هم بالخصوص امر تعیینی داشته باشد و این دو امر مطلق نه در مبادی و نه در منتهیٰ هیچ‌گونه تنافی با هم ندارند و هم جامع واجب می‌باشد و هم یک فردش وجوب تعیینی خواهد داشت؛ اما در مبادی مشکلی ندارند زیرا جامع غیر از فرد است و اما در منتهی تنافی ندارند زیرا در محرکیت و امتثال دوامر هیچگونه مطارده‌ای نیست و هر دو مقدور و قابل امتثال و یا عصیان می‌باشند و اگر مکلف واجب تعیینی را انجام دهد هر دو را امتثال کرده است و اگر امر تعیینی را عصیان کند می‌تواند امر تخییری یعنی جامع را در فرد دیگر جامع امتثال کند و می‌تواند هر دو را ترک کند و عصیان کند مثلاً اگر مکلف در ضدینی مثل ازاله نجاست و نماز نذر کرده نمازش را در مسجد بخواند این

ضد واجب تعیینی می‌شود و شارع هم گفته یا نماز بخوان یا ازاله کن چون مثلاً متساویین هستند در اینجا بین این دو امر هیچ تضادی نیست و امر ترتبی هم نیست بلکه یک امر تعیینی و یک امر تخییری مطلق است.

**مقدمه دوّم**: امر ترتبی به مهم هر چند امر تعیینی است ولی چون مشروط است محرکیتش به اندازه محرکیت امر تخییری به جامع بین ضدین است که با امر تعیینی به اهم هیچ مطاردهای ندارد زیرا محرکیت امر مشروط به فعل اختیاری ـ مثل ترک اهم ـ به اندازه جامع بین ترک شرط یا فعل مشروط است یعنی باید مکلف یا شرط را که ترک اهم است انجام ندهد یعنی فعل اهم را انجام بدهد یا مهم را انجام دهد که این همان محرکیت امر به جامع احد الضدین است پس محرکیت امر تعیینی به مهم بیش از محرکیت امر به جامع نیست پس تنافی بین محرکیت امر مطلق به اهم و امر ترتبی به مهم در کار نیست.

شهید صدر ﷺ از راه دیگری وارد شده است زیرا ایشان در بحث واجب مشروط قبول کردند که در عالَم روح حکم، که عالم اراده است، ارادهٔ مشروط معقول نیست بلکه اراده فعلی است و متعلقش جامع بین عدم شرط یا فعل مشروط است پس روح امر ترتبی، اراده و امر به جامع است که اگر این مبنا را قبول کردیم امر مشروط در عالم روح و مبادی حکم هم می‌شود امر به جامع ودر حقیقت مولا دو اراده مطلق دارد یک اراده تعیینی به اهم و یک اراده تخییری به احدهما ولی اگر این را هم قبول نکردیم و اراده مشروطه را قبول کردیم باز هم این بیان ـ به تقریبی که ما گفتیم ـ تمام است چون درست است که امر و اراده مهم مشروط است ولی محرکیتش بیش از انجام جامع احد الضدین نیست و چون تضاد در امر ضدین به لحاظ مبادی نیست بلکه بالعرض و به جهت تنافی در محرکیت آنهاست پس اگر محرکیت امر ترتبی بیش از محرکیت

امر به جامع نباشد که یا شرط را انجام ندهد یعنی اهم را بیاورد یا مهم را انجام بدهد دیگر تنافی و تطارد میان دو امر مطلق و ترتبی در کار نخواهد بود.

این بیانات چهارگانه بیانات برهانی و علمی است و اضافه بر این‌ها بیان وجدانی نیز هست که تمام است.

**بیان وجدانی**: وجدان انسان می‌گوید هرگاه مولا در هر دو ضد غرض داشته باشد و بخواهد مکلف کار اهم را انجام دهد و نمی‌خواهد اگر آن را ترک کرد مهم را هم ترک کند قطعاً به مهم ـ علی تقدیر ترک اهم ـ امر می‌کند تا هر دو غرض را از دست ندهد و وجداناً لازم نیست که یک امر به جامع تخییری نماید و یک امر هم به فرد تعیینی بلکه می‌تواند یک امر مطلق و یک امر ترتبی به دو ضد کند و این هر دو از نظر امکان وجداناً علی حدّ واحد است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۵ / سه شنبه / ۱ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### جهت نهم: بررسی دو اشکال بر امکان ترتب:

این جهت در بررسی دو اشکال مهم غیر از اشکال اصلی گذشته بر امکان ترتب است که یکی اشکال ثبوتی است و دیگری اثباتی و این دو اشکال مورد توجه خاص قائلین به امتناع ترتب قرار گرفته است.

### اشکال اوّل (ثبوتی):

این اشکال را آخوند ﵀ مطرح کرده است و فرموده است که این اشکال را به استادشان میرزای شیرازی ﵀ وارد کرده ولی ایشان جواب درستی نداده و یک نحوه تردید پیدا کردند، اشکال این است که اگر قائل به امکان ترتب شویم لازمه‌اش این است که اگر مکلف هر دو ضد واجب را ترک کرد، دو عقاب شود چون هر دو امر، فعلی می‌شوند و مکلف دو امر فعلی را عصیان و مخالفت کرده است و هر عصیانی هم عقاب دارد پس باید دو عقاب شود با این که این شخص قدرت بر بیش از یکی از این‌ها را نداشته و این بدان معناست که یکی از این عقاب‌ها عقاب بر فعل غیر مقدور است که عقلاً قبیح است.

ایشان می‌گوید وقتی این اشکال را بر میرزای شیرازی ﵀ وارد کردیم تأملی نمودند و پاسخ ندادند البته میرزای نائینی ﵀ هم این اشکال را نقل می‌کنند و جواب می‌دهند که یک جواب نقضی است و جواب دیگر حلی که روح جوابشان درست است ولی تعبیرات تقریرات ایشان نیازمند تعدیل است.

**جواب اوّل (نقضی):**

ایشان نقض کرده‌اند و گفته‌اند: این تنها در باب ترتب نیست بلکه در واجب کفائی نیز هست که اگر فعلی واجب کفائی بود و آن واجب، قابل تکرار نبود ـ مثل دفن میت یا قتل سابّ النبی ﷺ که بار دوّم نمی‌شود ـ حال اگر هیچ کس دفن نکرد و همه مخالفت کردند شما هم قبول دارید که همه معاقب هستند با این که صدور فعل واحد از همه مکلفین به نحو تعدد مقدور نیست پس چگونه همه بر تروکی نسبت به فعلی که صدورش از همه مقدور نیست عقاب می‌شوند و هر جوابی آنجا دادید اینجا هم بدهید.

**نقد جواب**: این نقض شبیه محل بحث نیست زیرا در مورد نقض قدرت متعدد و فعل واحد است و این بر عکس بحث‌ما است که قدرت در آن واحد است و فعل متعدد است، یعنی در واجب کفائی چون یک فعل است که همه به آن مکلف هستند همه قدرت دارند تا وقتی که یکی زودتر تکلیف را امتثال کند و موضوع مرتفع شود یعنی با سبق دیگری ـ که رفع موضوع می‌کند ـ بقاء قدرت مرتفع می‌شود و تکلیف هم از دیگران ساقط می‌شود که اگر موضوع را رفع نکرده بود، قدرت بر آن، برای همه فعلی بود زیرا قدرت عرضی است که قائم است به شخص قادر، و قادرین اشخاص حقیقی هستند و همه قبل از تحقق آن فعل قادر هستند.

پس تا وقتی که موضوع باقی است همهٔ اشخاص دارای قدرت هستند بر خلاف ما نحن فیه که مکلف، قادر است بر یکی از دو ضد نه هر دو، پس مورد نقض با این‌جا تفاوت دارد در اینجا دو فعل است و ضیق در قدرت است و تعدد در فعل و می‌خواهد بر هر دو فعل عقاب شود با این که هر دو فعل مقدور او نبوده است، پس احد العقابین بر غیر مقدور می‌شود ولی در مورد نقض، این‌گونه نیست و عقاب بر یک فعل است که همه بر عدم ترک آن قادر بودند و ترک کردند پس هر یک، موضوع عقاب مستقلی می‌تواند باشد و عقاب بر ترکی است که همه مکلفین مقدور به عدم آن بودند بلکه می‌توان گفت چون که یک فعل بر همه واجب کفائی است پس یک عقاب هم دارد و این عقاب واحد بر همه توزیع می‌شود بر خلاف ما نحن فیه که عقاب بر دو فعل و متعدد است با اینکه یکی از آن دو بیشتر مقدور نیست.

**کلام شهید صدر** ﷺ: ایشان می‌فرماید: نقض بهتری هست و آن نقض به دو واجب در دو زمان که مکلف قادر بر امتثال هر دو نیست و اگر واجب اوّل را انجام داد در زمان بعد دیگری مقدور نیست اما اگر واجب اوّل را عصیان کرد دومی مقدور می‌شود مثلاً زیارت به نذر یا غیره در دو زمان بر او واجب باشد و چون فقط هزینهٔ یک زیارت را دارد اگر امروز زیارت کند دیگر نمی‌تواند فردا زیارت کند در این صورت یقیناً بر این فرد واجب است در زمان اول زیارت کند و اگر زیارت نکرد در زمان دوم چون قادر است واجب است زیارت کند، در چنین موردی یقیناً امر اول در زمان اول فعلی می‌شود زیرا مکلف قادر است و تکلیف به غیر مقدور نیست حال اگر عصیان کرد یعنی در زمان اول که قدرت داشت زیارت نکرد امر دوم در زمان دوم فعلی می‌شود چون قادر است و امر به زیارت در زمان دوم تکلیف به غیر مقدور نیست و با امر اول هم تزاحمی ندارد

چون آن امر ساقط شده است و مربوط به زمان سابق بوده است پس در فعلیت این دو امر در دو زمان در صورت عصیان در زمان اول، شکی نیست و محذور ترتب را ندارد زیرا دو امر در یک زمان فعلی نمی‌شوند تا طلب ضدین پیش آید ولی محذور تعدد عقاب بر ترک دو فعلی که فقط یکی از آنها مقدور است در اینجا نیز جاری است.

## جواب دوّم (حلی):

جواب عمدهٔ میرزا ﷺ همین جواب حلی است که ایشان دو تعبیر دارند:

۱) **تعبیر اوّل**: این که میزان در صحت عقاب مقدوریت فی نفسه فعل و ترک ماموربه است و در مورد ترتب هر کدام از دو امر فعل و ترکش و امتثال و عصیانش فی نفسه مقدور بوده است و عصیان هر کدام می‌توانست انجام نگیرد و این برای تعدد عقاب کافی است و لازم نیست امتثال یا عصیان هر امری به لحاظ امر دیگر هم مقدورباشد.

**نقد جواب**: این پاسخ فنی نیست و بر آن نقض وارد می‌شود که اگر مولا به ضدین امر کرد ولو به نحو قضیه خارجیه با غفلت از این که ضدین هستند به تصور این که ضدین نمی‌باشند در اینجا عصیان و امتثال هر کدام از دو امر فی نفسه مقدور است آیا این‌جا می‌شود به تعدد عقاب قائل شد؟ قطعاً نه.

۲) **تعبیر دوّم**: این تعبیر دوم صحیح است ایشان می‌فرمایند: میزان در صحت عقاب مقدوریت فعل و ترک نیست بلکه میزان، مقدوریت رفع معصیت می‌باشد و هر امری که مکلف بتواند معصیتش را رفع کند، یا به امتثال آن و یا به رفع موضوع آن تا فعلی نشود در این صورت اگر مخالفت کند و رفع معصیت نکرد چنین مخالفتی عصیان مقدور است و عقاب دارد و در موارد ترتب نیز دو

معصیت اینچنینی شکل گرفته است زیرا مکلف قادر بر رفع هر دو آنها بوده است یکی را می‌توانست با امتثال، مخالفت نکند و دیگری را با رفع موضوع رفع کند و آن در صورتی بود که امر اهم را انجام می‌داد و یا اگر متساویین بودند هر کدام را امتثال می‌کرد موضوع دیگری مرتفع می‌شد پس هر وقت مکلف بتواند خود را از افتادن در معصیت امر، نجات دهد و نجات ندهد این معصیت اختیاری بوده و عقاب دارد و در دو امر ترتبی یا یک امر مطلق و امر ترتبی به ضدین این چنین است بر خلاف امر به ضدین به صورت مطلق که مکلف نمی‌تواند مخالفت هر دو را رفع کند، پس میزان صحت عقاب در نزد عقل در موارد ترتب نسبت به دو امر مخالفت شده، محفوظ است و تعدد عقاب به جهت تعدد معصیت‌های مقدور و اختیاری مکلف است و عقاب بر دو معصیت مقدور است نه بر دو فعل یا دو ترک تا گفته شود یکی از دو فعل بیشتر مقدور نمی‌باشد و به تعبیر ایشان مکلف با ترک هر دو ضد جمع بین معصیتین کرده با این که می‌توانسته هیچ کدام را معصیت و مخالفت نکند و این دو مخالفت اختیاری است و معیار در صحت عقاب اختیاری بودن مخالفت تکلیف و معصیت است و در موارد ترتب چون که مکلف می‌توانسته مخالفت هیچ کدام را انجام ندهد پس تعدد عقاب بر دو معصیت اختیاری است.

این بیان فنی و درستی است ولی باز هم یک تعدیلی می‌خواهد که آن تعدیل شبهه و تردد میرزای شیرازی؛ را هم حل می‌کند زیرا این که گفته شد عقاب بر معصیت اختیاری است و ترک و فعل هر دو معصیت در موارد ترتب مقدور و اختیاری مکلف است، صحیح است ولی این مقدار برای تعدد عقاب کافی نیست زیرا عقاب بر مجرد مخالفت یک امر بماهو امر و با قطع نظر از روح و ملاکش صحیح نیست بلکه آنچه از نظر عقل استحقاق عقاب می‌آورد مخالفت

با روح امر است یعنی عصیان امر مولا به نحوی که غرض مولا هم تفویت شود اما اگر احدالغرضین مولا علی کل حال بر مولا تفویت می‌شود و مکلف نمی‌تواند جلو آن را بگیرد و فقط می‌تواند یک غرض مولا را حفظ کند نه بیشتر و آن را هم حفظ نکرد و عصیان کرد عقلاً بیش از یک عقاب استحقاق ندارد هر چند به لحاظ عالم امر، دو امر را مخالفت و عصیان اختیاری کرده باشد بر خلاف جایی که در عصیان دو امر، دو غرض مولا را تفویت کرده باشد و دو ضرر به مولا زده است که اگر امتثال می‌کرد هیچ ضرری به مولا نمی‌خورد و یا هیچ مصلحتی از مولا تفویت نمی‌شد و این مطلب هم وجدانی است وهم می‌توان شاهد بر آن ذکر کرد.

اما وجدانی است زیرا در مورد ترتب اگر ترک اهم ـ که شرط امر به مهم است ـ در اتصاف فعل مهم به ملاک دخیل باشد یعنی مثلاً کسی که در مسجد نماز بخواند دیگر تطهیر مسجد برای او مصلحتی در بر ندارد و اصل ملاکش رفع می‌شود در این صورت ترک هر دو مستوجب تفویت دو ملاک و ورود دو ضرر بر مولا می‌شود که مکلف می‌توانست هر دو را مانع شود پس دو معصیتی را که هریک تفویت ملاک مستقل یا ایجاد ضرر مستقل بر مولا داشته است انجام داده است بنابراین استحقاق دو عقاب را دارد و اما اگر فعل ضد اهم یا مساوی، رافع ملاک مهم نباشد بلکه از باب عدم امکان جمع بین هر دو، امر مهم مشروط به ترک دیگری شده است یعنی ترک ضد دیگر دخیل در استیفای ملاک و غرض از واجب ترتبی است نه دخیل در اصل اتصاف به ملاک داشتن؛ در اینجا هر چند مولا دو امر می‌کند به نحو ترتب یا یکی را مطلق و یکی را ترتبی می‌کند تا ملاک دیگر را علی تقدیر تفویت ملاک اول حفظ کند و مکلف بتواند آن را تحصیل نماید اما این، تنها مصحح خطاب ترتبی است و مصحح دو

عقاب در فرض ترک هر دو نیست زیرا مکلف نمی‌توانسته بیش از یک مصلحت را برای مولا تحصیل کند و یا مانع بیش از یک ضرر بر مولا شود و تفویت و وقوع ضرر دیگر علی کل حال حاصل می‌شده است و مربوط به اختیار مکلف نمی‌باشد پس یک عقاب بیشتر ندارد مانند نجات احدالغریقین که هر دو مسلمان باشند و حفظ حیاتشان واجب است ولی مکلف در یک زمان بر هر دو قادر نیست و دو امر ترتبی به نجات هریک در صورت ترک نجات دیگری دارد یا اگر یکی از دو نفر مومن بود امر به نجات او مطلق و اهم خواهد بود و امر به حفظ دیگری که فقط مسلمان است ولی مومن نیست به نحو ترتبی و مشروط به ترک نجات مومن می‌شود که در این موارد غرض و ملاک، در هر دو ضد فعلی است و در صورت تساوی آنها یکی از آن دو غرض علی کل حال بر مولا تفویت می‌شود و در صورت اهم بودن یکی، دیگری که ملاکش اقل است به آن مقدار علی کل حال بر مولا تفویت می‌شود بنابراین عقاب بر آن مقدار که قهراً تفویت می‌شود صحیح نمی‌باشد و مکلف در صورت ترک هر دو، هر چند دو عصیان اختیاری کرده است و دو امر فعلی را مخالفت کرده است که می‌توانسته هر دو را مخالفت نکند ـ یکی را به امتثال و دیگری را به رفع موضوع ـ ولی در عین حال مستحق بیش از یک عقاب نیست زیرا به لحاظ روح حکم که ملاک و غرض مولا است یک تفویت بیشتر اختیاری مکلف نبوده است و شاید همین مطلب در ذهن میرزای شیرازی ﷺ بوده است.

شاهد بر این نقض موردی است که افعال متضاد، متعدد می‌باشند مثلاً ده مومن یا مسلمان در حال غرق شدن در یک زمان باشند و مکلف نمی‌تواند در آن زمان بیش از یک نفر را نجات دهد حال اگر عصیان کرده و هیچ یک را نجات ندهد آیا عقاب بر معصیت‌های عدم حفظ حیات ده نفر را خواهد داشت

یا مانند ترک در مورد دو نفر بلکه یک نفر است که بیش از یک استحقاق عقاب ندارد؟ قطعاً چنین است که بیش از یک استحقاق عقاب ندارد هر چند با ترک نجات همه أوامر ترتبی به عدد آنها هم فعلی بشود.

بنابراین مشکلی نیست که امر ترتبی که به جهت محرکیت مکلفی که نمی‌خواهد ضد اهم یا ضد مساوی دیگر را عمل کند قرار داده می‌شود، صحیح باشد و در صورت ترک هر دو، هر دو امر فعلی شده باشند ولی در جایی که ترک اهم یا مساوی در اتصاف دیگری به ملاک دخیل نباشد، بیش از یک عقوبت صحیح نباشد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که میزان و معیار صحت عقاب غیر از میزان و معیار صحت امر ترتبی است و صحت امر ترتبی همه جا مستلزم تعدد عقاب نمی‌باشد هر چند موجب تعدد امر و تعدد معصیت می‌باشد و برای محرکیت به سوی غرض موجود در آن ضد دیگر لازم است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۶ / شنبه / ۵ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

**ادامه بحث در جهت هشتم:**

بحث در جهت هشتم بود و عرض کردیم دو اشکال مهم ایراد شده است و اشکال اول که ثبوتی بود گذشت که لازمه ترتب، در جایی که مکلف هر دو را ترک کند تعدد عقاب است زیرا هر دو امر فعلی شده و هر دو عصیان شده در حالی که واقعا مکلف بر ارتکاب هر دو قادر نبوده است پس یکی از دو عقاب بر امر غیر ختیاری است.

**تتمهٔ پاسخ اشکال اوّل:**

پاسخ داده شد که در اینجا عقاب بر فعل و ترک دو ضد نیست، بلکه عقاب بر دو عصیان اختیاری است زیرا مکلف می‌تواند هر دو عصیان را انجام ندهد یکی را به امتثال امرش و دیگری را با رفع موضوعش، ولی در عین حال دو عقاب در همه جا ثابت نمی‌شود و در مواردی که ترک اهم شرط استیفای ملاک مهم باشد ـ نه شرط اتصاف ـ عقاب متعدد نیست زیرا ملاک مهم علی کل حال فعلی است مانند مثال حفظ نفوس محترمه که ملاکشان فعلی است و ترک هر

یک قید شده است به جهت این که قدرت بر هر دو نیست نه اینکه ملاک در هر دو فعلی نیست و در این موارد چون حفظ بیش از یک ملاک مقدور نیست فوت ملاکهای دیگر قهری بوده و مربوط به مکلف نیست لهذا عقلاً بیش از یک عقاب نمی‌تواند ثابت باشد.

اما اگر ترک اهم شرط اتصاف مهم به ملاک باشد ترک هر دو عـقاب دارد زیرا هم دو امر عصیان شده است و هم تفویت دو غرض بر مولا شده است و این بدان معناست که عقل، به تعدد عقاب به جهت مخالفت تکلیف بما هو تکلیف حکم نمی‌کند بلکه به صحت عقاب بر عصیانی حکم می‌کند که تفویت غرضی هم بر مولا در آن باشد.

و شاید همین مطلب منشأ تردید میرزای شیرازی ﷺ در مقابل نقض آخوند خراسانی ﷺ شده است که مخالفت و عصیان امر بما هو انشاء برای تعدد عقاب کافی نیست و عصیانی که مستلزم اضرار و یا تفویت غرض بر مولا باشد موجب عقاب است، پس در جایی که احد الضررین بر مولا قهری است و علی کل حال واقع می‌شود و ربطی به مکلف ندارد ـ هر چند مکلف می‌توانسته مخالفت امر بما هو امر را رفع کند ـ عقل حکم به عقاب بر این چنین عصیانی نمی‌کند اگر چه امر به آن صحیح است به جهت محرکیت نسبت به کسی که نمی‌خواهد اهم و یا ضد دیگر را انجام دهد.

و از نظر اثبات جایی که احراز بشود که ملاک در ضد مهم و یا ضد دیگـر علی کل حال فعلی است ـ مثل حفظ نفوس محترمه ـ که شرط تـرک اهـم یـا مساوی در آن از باب عدم امکان استیفاء است، در این موارد قطعا تعدد عقاب در کار نیست هر چند تعدد مخالفت امر هست.

ممکن است کسی بگوید پس چرا در این موارد دو امر فعلی شده است که

جواب این است که مصحح امر، محرکیت است و امر ترتبی نسبت به کسی که می‌خواهد ضد دیگر یا اهم را انجام ندهد محرک خواهد بود و مانع از عقاب در صورت تساوی و یا کل عقاب بر ترک اهم در صورت اهم بودن می‌شود یعنی فقط بر مقدار تفاوت ملاک اهم از مهم عقاب می‌شود بنابراین باید امر کند چون غرض و مقصود از امر، محرکیت است ولی تعدد عقاب در فرض ترک هر دو در کار نیست پس جایی که فعلیت هر دو ملاک احراز شود نتیجه همین است.

و جایی که احراز کنیم دخالت شرط ـ ترک اهم ـ در اتصاف مهم به ملاک را نیز جزماً تعدد عقاب وجود دارد زیرا دو غرض از مولا تفویت شده است ـ هم ضرر ترک اهم و هم ضرر ترک مهم ـ چون که می‌توانسته کاری کند که هیچ کدام از این ضررها انجام نگیرد یکی را به امتثال و دیگری را به رفع موضوع، پس دو تا تفویت صورت گرفته است که عدم هر دو برای مکلف مقدور بوده است مثل مواردی که دو حرام را انجام می‌دهد یا دو واجب را ترک می‌کند.

و اما در مواردی که شک کنیم و ندانیم که ترک اهم شرط اتصاف است یعنی در اتصاف مهم به ملاک دخیل است یا شرط استیفاء است در این موارد صحیح این است که به تعدد عقاب قائل شویم ولی از باب تجری نه از باب عقاب بر معصیت، چون هر دو خطاب فعلی شده‌اند و احتمال می‌دهیم که این خطابی که فعلی شده است ترک اهم شرط در اتصاف به ملاکش باشد پس تفویت دو ملاک بر مولا شده است یعنی دو امر را عصیان کرده که احتمال می‌داده دو ملاک از مولا تفویت شده باشد و این احتمال عقلاً منجز است زیرا علم به اصل تکلیف دارد و مجرد احتمال عدم تفویت ملاک در مورد تکلیف منجز، عذر نمی‌باشد زیرا که تکلیف معلوم و منجز است و شک در آن نداریم تا مجرای برائت قرار بگیرد و عقاب دوم رفع شود. این تتمه بحث در اشکال اوّل بود.

**اشکال دوّم (اثباتی):**

اشکال اثباتی است و گفته شده است که مجرد امکان ترتب، ثبوتاً دلیل بر وقوعش نمی‌شود زیرا ظاهر دلیل امر وجوب مطلق ازاله و وجوب مطلق صلاة در وقت مضیق است و امر به دو ضد به نحو مطلق محال است ـ حتی نزد قائلین به ترتب ـ پس آنچه که ظاهر امر است نمی‌تواند به آن اخذ کرد چون ممتنع است و آنچه که ممکن است ـ که امر ترتبی باشد ـ خلاف ظاهر دلیل امر است و دلیل خاصی می‌خواهد، و فرض بر این است که غیر از دو امر، دلیل دیگری نداریم و دلیلی بر امر ترتبی نیامده است.

پس ظاهر دلیل دو امر در موارد تزاحم با هم تعارض و تساقط می‌کند و دلیلی بر تکلیف ترتبی مشروط نخواهیم داشت، این حاصل اشکال دوم است که در حقیقت اشکال فقهی و اثباتی است.

میرزا ﵀ این اشکال را پاسخ داده است و دو جواب ذکر کرده است:

**دو پاسخ میرزا ﵀ بر اشکال دوّم:**

**پاسخ اوّل**: درست است که ظاهر اولی امر به ازاله و امر به نماز، وجوب مطلق است ولی این در حقیقت برگشتش به دو اطلاق در دلیل امر است یعنی امر به ازاله نسبت به ترک نماز یا فعل آن دو اطلاق دارد:

۱) اطلاق امر به ازاله علی تقدیر فعل صلاة.

۲) اطلاق امر به ازله علی تقدیر ترک صلاة.

و چون امر به ازله مطلق است و هر دو فرض را در بر می‌گیرد و همچنین است اطلاق امر به نماز نسبت به فعل و ترک ازاله و لیکن اطلاق اول از این دو

اطلاق معلوم السقوط است چون جمع بین ضدین و غیر مقدور است، پس این اطلاق علی کل حال ساقط است و اما اطلاق دوم دو امر یعنی اطلاق هر امر علی تقدیر ترک دیگری در صورتی که ترتب ممکن باشد ساقط نخواهد بود، یعنی در حقیقت وقتی که ثبوتاً امکان ترتب اثبات شود اطلاق دوم را از تعارض و تساقط نجات دادیم و باید این اطلاق را اخذ کنیم، بنابراین نفس امکان ثبوتی ترتب به درد مقام اثبات می‌خورد و دو اطلاق دو امر را در فرض ترک دیگری از تعارض و تساقط خارج می‌کند و این دو اطلاق بنابر امکان ترتب قابل ثبوت و قابل جعل می‌گردند و این همان نکته‌ای است که قائلین به ترتب گفته‌اند که نفس امکان ترتب ثبوتاً دلیل اثبات آن است، و ترتب علی القاعده است و دلیل خاص نمی‌خواهد.

البته ما بعداً خواهیم گفت آن دو اطلاق اول هم از باب تعارض ساقط نمی‌شوند بلکه اصلاً اطلاق احد التکلیفین برای فرض فعل دیگری وجود ندارد زیرا قید مقدوریت که شرط در تکالیف است مقید لبّی متصل به دلیل هر تکلیف است و بعداً خواهیم گفت که در فرض اشتغال مکلف به فعل ضد دیگر که از نظر ملاک مساوی یا اهم است قدرت را رفع می‌کند پس از باب تقیّد و عدم اصل اطلاق است، پس چنین اطلاقی نیست تا به تعارض ساقط شود.

بنابراین اصل مطلب میرزا ﷺ صحیح است که اگر ثبوتاً ترتب ممکن باشد اثباتاً هم علی القاعده است و نیازی به دلیل خاصی ندارد بلکه بعداً در بحث تزاحم خواهیم گفت که مرجحات تزاحم هم کلاً علی القاعده ثابت می‌شود و برای اثبات آن‌ها به دلیل خاصی نیازی نداریم و با همان اطلاقات تکالیف اولیه آنها را ثابت خواهیم کرد.

**پاسخ دوّم**: بر فرض که قبول کنیم ظهور دلیل دو امر ـ چون که وجوب

مطلق را ثابت می‌کند ـ تعارض کرده و تساقط می‌نماید و از راه دلیل امر نتوانیم امر ترتبی را ثابت کنیم لکن از راه ملاک یعنی از طریق برهان لمّی می‌توانیم امر ترتبی را اثبات کنیم، چون ملاک دو تکلیف، فعلی است ولی مولا نمی‌تواند به هر دو امر کند، نه به نحو ترتب چون خلاف ظاهر دلیل است و نه به نحو مطلق چون طلب ضدین است و لیکن فعلیت دو ملاک امتناعی ندارد پس می‌توانیم ـ بنابر امکان ترتب ـ ثابت کنیم که امر ترتبی به هر دو تعلّق گرفته است یعنی اثباتاً می‌توانیم از راه ملاک به طور دلیل لمّی کشف کنیم که دو امر ترتبی به اهم و مهم ثابت است.

**نقد پاسخ دوم:**

این پاسخ صحیح نیست زیرا:

**اولاً**: مبنایش درست نیست چون مبنایش این است که بتوانیم پس از سقوط دو تکلیف ملاک آن‌ها را احراز کنیم در حالی که معمولاً در خطابات شرعی راهی برای احراز ملاک بجز از طریق دلیل تکلیف نداریم که اگر ساقط شد کاشف از ملاک هم که مدلول التزامی است از حجیت ساقط می‌شود، پس اشکال اول به پاسخ دوم ایشان این است که این پاسخ مبتنی است بر امکان احراز ملاک پس از سقوط خطاب واین مبتنی است یا بر مبنای اطلاق ماده و یا عدم تبعیت مدلول التزامی از مطابقی در حجیت که قبلاً هر دو مبنا رد شده است.

**ثانیاً**: فرضاً اگر ملاک را هم احراز کردیم دیگر امکان ترتب را لازم نداریم و بحث ترتب لغو می‌شود زیرا قائلین به امتناع ترتب هم می‌توانند در اینجا دو تکلیف ثابت کنند و دلیل لمّی اقتضای امر ترتبی بالخصوص را ندارد چون دو

تکلیف مولا می‌تواند به یکی از دو شکل دیگر غیر از ترتب هم باشد:

۱) اینکه اگر متساویین بودند مثلاً امر واحدی به احدهما تخییراً کند، و اگر یکی اهم باشد مولا می‌تواند دو امر بکند یکی به احدهما تعیینا و یکی هم تخییراً به جامع میان آن دو ضد، یعنی هم جامع واجب است و هم خصوصیت اهم و امتثال این دو امر مطلق ممکن است یعنی مکلف می‌تواند هر دو را ترک کند و می‌تواند هر دو را با هم انجام دهد به این صورت که امر اهم را انجام دهد که هم امتثال امر تعیینی را کرده است و هم جامع امر تخییری را امتثال کرده است و اگر آن دیگری که مهم است را انجام داد جامع و امر تخییری را اتیان کرده است و امر تعیینی به اهم را عصیان کرده است، و هیچ گونه منافاتی میان چنین دو امری نیست و نیازی به ترتب هم نیست.

۲) شکل دوم هم قبلا گفته شد که مولا می‌تواند امر به اهم کند تعیینا و مجموع ترکین را هم حرام می‌کند و اگر دو ملاک متساویین بود فقط مجموع ترکین را حرام می‌کند و این دو شکل جعل تکلیف همان نتیجه دو امر ترتبی یا امر مطلق و امر ترتبی را می‌دهد و باز هم نیازی به امر ترتبی نداریم تا لازم باشد امکان آن را إثبات کنیم، بنابراین عمده همان پاسخ اول است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۷ / یکشنبه / ۶ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

**جهت دهـم: امکان ترتب طرفینی:**

در این جهت بحث از امکان ترتب طرفینی یعنی از دو طرف است و آن در موارد تساوی و عدم اهمیت احد الضدین است که هر کـدام فـی نـفسه واجب هستند، مانند: ازاله و صلاة که اگر احدهما اهم بود امر به اهم مطلقا می‌شد و امر ترتبی در یکطرف بود و در رفع تضاد همین کافی است که یکی ترتبی بـاشد و لازم نیست که هر دو ترتبی باشند و چون اهـمیت، یکـی از مـرجـحات است معنایش این است که امر به اهم مطلق می‌باشد تا ملاک اهم را برای مولا حفظ کند و امر به مهم ترتبی می‌شود تا شخصی که می‌خواهد اهم را عصیان کند لااقل مهم را انجام دهد و تطارد بین دو امر و جمع بین ضدین با ترتبی شدن یکی از دو امر مرتفع می‌شود.

بنابراین خود اهمیت، یکی از چیزهایی است که باعث مطلق شدن امر بـه اهم می‌شود و در مبحث تزاحم خواهد آمد که چگونه اهمیت باعث مطلق شدن امر به آن می‌شود اما اگر هر دو واجب از نظر ملاک متساویین بـاشند هـر دو ترتبی و مشروط به ترک دیگری مـی‌شوند و بـعد تـوضیح داده مـی‌شود کـه همانگونه که عقل، به تخییر در امتثال دو ملاک متساوی متضاد با هـم حکـم

می‌کند از دلیل امر به هریک از دو ضد متساوی در ملاک نیز امر مشروط ترتبی نسبت به ترک دیگری استفاده می‌شود یعنی در موارد تساوی، امر به هریک از دو واجب، مشروط می‌باشد و از دلیل خطاب، بیش از تکلیف مشروط استفاده نمی‌شود و نیاز به آن حکم عقل هم نیست بلکه لازمه اشتراط قدرت در تکلیف همین است.

حال بحث در جهت دهم در این است که قائلین به ترتب کـه در مـورد دو واجب مساوی قائلند هر دو امر مشروط است و ترتب از جانبین است آیا این ترتب از دو جانب معقول است و می‌شود به دو وجوب تعیینی مشـروط قـائل شویم یا اشکال اضافی دارد و یا اشکال کمتری از ترتب در یکطرف دارد؟

منشأ این بحث هم این بوده است که شیخ رحمه‌الله در بحث امکان ترتب اشکال کرده است ولی در بحث تعارض بین خبرین و تعادل و تراجیح فرموده است که بنابر طریقیت در حجیت خبر عادل، مقتضای اصل تساقط است و هر دو خبر از حجیت ساقط می‌شوند اما بنابر سببیت مقتضای اصل ـ علی تقدیر عـدم اخـذ دیگری ـ حجیت هر کدام از دو خبر است زیرا در خود متابعت و عمل به خبر مصلحت و ملاک ایجاد می‌شود و قیام هر خبر محقق مصلحت عمل کردن به آن خبر است و هر دو مصلحت فعلی می‌شوند حتی اگر خبرها مطابق واقع نباشند و این مصلحت سببیه یا سلوکیه در هر دو طرف ایجاد می‌شود و مکلف نمی‌تواند هر دو را عمل کند چون تضاد دارند ـ مثلاً عمل به خبر دال بر وجوب و خبر دال بر حرمت هر دو ممکن نیست ـ ولی می‌تواند به هر کدام در فرض عدم اخذ به دیگری، عمل کند و مقتضای قاعده این است که هر کدام را اخذ نکـرد واجب است به دیگری عمل کند و این حجیت مشروطه یا امر به اتّباع هر یک، مشروط به ترک دیگری می‌شود که همان ترتب دو جانبه است.

اینجا میرزا ﷺ اشکال می‌کند که شما در ترتب از یک طرف اشکال کردید و قائل به امتناع شدید چه طور ترتب را از دو طرف قبول کردید و آیا ضمّ محال به محال دیگر، آن را ممکن می‌سازد؟

ما وارد این بحث نمی‌شویم که مقصود شیخ ﷺ در باب تعارض خبرین بنابر سببیت چیست؟ چون احتمالات دیگری هم در کلام شیخ ﷺ هست، ولی اصل این بحث را که میرزا ﷺ مطرح کرده بیان می‌کنیم تا ببینیم آیا ترتب از دو طرف، اقل اشکالاً یا اکثر اشکالاً از ترتب یک طرفه می‌باشد یا خیر؟

میرزا ﷺ می‌فرماید: اگر ترتب را قبول کردیم فرق نمی‌کند که این ترتب، از یک طرف باشد یا از دو طرف و اگر یکی را قبول کردیم دیگری را هم باید قبول کنیم ولی این حرف قابل مناقشه است چون قائلین به امتناع ترتب در بحث امتناع ترتب دو اشکال داشتند.

**اشکال اوّل**: در صورت ترک اهم، هر دو امر فعلی می‌شوند و بین این دو امر منافات و مطارده ایجاد می‌شود یعنی امر به مهم نیز فعلی شده و از مشروط بودن خارج می‌شود و با امر به اهم منافات و مطارده پیدا می‌کند.

در پاسخ به این اشکال کافی بود که بگوییم همانگونه که میرزا ﷺ در مقدمه دومش فرمود: امر ترتبی و مشروط بعد از تحقق شرط بازهم مشروط است ـ یعنی امر به مهم نمی‌گوید که اهم را ترک کن چون امر به مهم مشروط است به ترک اهم و حکم یا معلول نمی‌تواند اقتضای تحقق موضوع یا علت خود را داشته باشد و این دور است و با تحقق شرط باز هم امر، مشروط است و از منوط و مربوط بودن به شرطش خارج نمی‌شود و نمی‌تواند آن را بطلبد ـ پس امر ترتبی و مشروط با امر مطلق با اهم مطارده و منافاتی ندارد.

**اشکال دوّم**: فرضاً امر به مهم که ترتبی است با امر به اهم مطارده نداشته

باشد و ترک اهم را اقتضا نکند ولیکن امر به اهم چون مطلق است اقتضای ترک مهم را دارد و با آن در تضاد و مطارده خواهد بود، و این اشکال دیگری است که پاسخش در مقدمه چهارم میرزا ﷺ بود که ما آن را به چهار بیان تقریب و تبیین نمودیم.

حال اگر کسی پاسخ اشکال اول را قبول کند ولی پاسخ اشکال دوم را قبول نکند ترتب دو طرفه ممکن شده و ترتب از یک طرف محال خواهد بود زیرا در ترتب از دو طرف هر دو امر مشروط به ترک دیگری است پس هیچ یک اقتضای ترک ضد دیگر را ندارد تا با امر به دیگری مطارده و منافات داشته باشد بر خلاف ترتب یک جانبه که چون امربه اهم در آن مطلق است مطارده و منافات در آن باقی می‌ماند و ممتنع خواهد بود و این بدان معناست که امکان ترتب از دو طرف ـ یعنی این که امر به هر ضد مشروط به ترک دیگری باشد ـ مستلزم امکان ترتب از یک طرف ـ یعنی امر به ضد اهم مطلق و امر به ضد دیگر به نحو ترتب ـ نمی‌باشد بلکه برعکس است و اگر ترتب یک جانبه ممکن باشد و مطارده میان دو امر در آن نباشد ترتب از دو طرف هم ممکن خواهد شد و اشکال مطارده را ندارد.

بنابراین ممکن است کسی دو امر ترتبی به ضدین را قبول داشته باشد ولی امر مطلق به احد الضدین و امر ترتبی به ضد دیگر را قبول نداشته باشد پس اشکال میرزا ﷺ بر شیخ انصاری ﷺ وارد نمی‌باشد و ترتب از دو طرف ضمّ محال الی محال نمی‌باشد بلکه ـ بر خلاف ترتب از یک طرف ـ موجب رفع مطارده دو امر از هر دو طرف است.

**اشکال دور**: لیکن در عین حال نسبت به ترتب از دو طرف اشکال دیگری غیر از مسئله مطارده میان دو امر مطرح شده است که در ترتب از یک طرف

مطرح نمی‌شود و آن اشکال دور است که محقق عراقی ﷺ آن را مطرح نموده است و سپس از آن پاسخ داده است و شهید صدر ﷺ نیز تقریب دیگری برای اشکال دور می‌کند و آن را هم پاسخ می‌دهد که ذیلاً به هر دو اشکال و جوابشان می‌پردازیم.

**اشکال محقق عراقی ﷺ :**

اشکال ایشان این است که فعلیت هریک از دو امر مشروط می‌شود به عصیان امر دیگری و چون عصیان امر متوقف بر فعلیت آن امر است پس فعلی شدن هریک از دو امر متوقف می‌شود بر فعلیت دیگری و این دور صریح است یعنی هیچ یک از دو امر نمی‌توانند فعلی شوند زیرا دور در مرحله فعلیت پیش خواهد آمد و جعل دو امری که فعلیتشان محال باشد محال است.

از این اشکال دو پاسخ می‌توان داد.

**پاسخ اوّل**: پاسخی است که خود ایشان نیز به آن اشاره کرده است که این محذور در صورتی است که عصیان را شرط کنیم اما اگر ترک ضد دیگر را شرط کنیم و امر به هر کدام از دو ضد مشروط به ترک ضد دیگری باشد محذور دور مرتفع خواهد شد زیرا ترک ضد متوقف بر فعلیت امر به آن نیست تا دور در مرحله فعلیت دو امر شکل گیرد.

**پاسخ دوّم**: شهید صدر ﷺ هم یک پاسخ دیگری را اضافه می‌کند که عصیان هم اگر شرط باشد می‌تواند به نحو قضیه شرطیه تعلیقیه شرط باشد ـ که بر ترک صادق است ـ یعنی اگر امرش فعلی بود عصیان متحقق بود و صدق این قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفینش نیست یعنی صدقش متوقف نیست بر فعلیت امر پس اگر شرط ترتب را ترک یا عصیان تعلیقی گرفتیم اشکال دور وارد نیست.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۸ / دوشنبه / ۷ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

عرض شد که در بحث ترتب اگر ضدین متساویین باشند هر دو امر، ترتبی خواهد شد و ترتب از دو طرف و دو جانبه می‌گردد ـ هم امر به نماز مشروط به ترک ازاله و هم امر به ازاله مشروط به ترک نماز می‌شود ـ چون در ملاکات مساوی هستند و محل بحث در امکان و عدم امکان این ترتب بود و اشکالی دوری را آقا ضیاء عراقی ﷺ مطرح کرده بودند که با پاسخش گذشت.

### تقریب شهید صدر؛ از اشکال دور:

**اشکال شهید صدر** ﷺ تقریب دیگر اشکال را که شهید صدر ﷺ بیان می‌کنند به این نحو است که مکلف نمی‌تواند این امر را امتثال کند چون اگر مکلفی را فرض کنیم که غرضی ندارد و فقط می‌خواهد امر شرعی را اطاعت کند و لولا امر شرعی هیچ کدام را انجام نمی‌دهد قهراً صدور نماز از چنین مکلفی متوقف است بر این که داعی بر انجام آن فعل داشته باشد و داعی بر انجام فعل متوقف است بر فعلی شدن امر به آن فعل و فعلی شدن امر متوقف است بر این که شرط فعلی شدن امر، فعلی شود و شرط نماز ترک ازاله است پس فعل نماز متوقف بر عدم امتثال ازاله می‌شود و امتثال ازاله هم متوقف بر ترک امتثال

نماز است چون فرقی با یکدیگر ندارند و ترتب از دو جانب است و این محال است که دو امتثال هر کدام متوقف بر ترک دیگری باشد و استحاله‌اش را به دو شکل بیان کرده‌اند.

**بیان اوّل**: این که وقتی امتثال هر کدام متوقف شد بر ترک امتثال دیگری اگر از این دو، فقط احدهما ـ بدون دیگری ـ موجود شود ترجیح بلا مرجح است و اگر هر دو ترک شوند مستلزم این است که هر دو موجود شوند یعنی یلزم من عدمهما وجودهما که این هم محال است و اگر هر دو موجود شوند ـ علاوه بر امتناع وجود ضدین ـ یلزم من وجودهما عدمهما پس همه شقوق امتثال محال می‌شود.

**بیان دوّم**: بیان دیگر بیان دور است که چون امتثال هر یک متوقف است بر فعلیت امرش تا در مکلف، داعی ایجاد شود و فعلیت هر امر هم متوقف بر عدم امتثال دیگری است چون شرطش است و عدم امتثال دیگری هم متوقف است بر عدم فعلیت امر دیگری و الّا مکلف بر امتثال آن، داعی خواهد داشت و عدم فعلیت امر دیگری هم متوقف است بر امتثال اولی و الّا امرش فعلی می‌شود پس فعل و امتثال هر ضد متوقف می‌شود بر امتثال همان ضد و این دور است و این دور، هم می‌تواند در فعلین تصویر داشته باشد و هم در داعیین؛ زیرا داعی مکلف نیز همین گونه است چون داعی بر امتثال ضد اول متوقف است بر فعلیت امرش و تا فعلی نشود داعی بر امتثال ندارد و فعلی شدن امرش متوقف است بر ترک ضد دیگری و ترک دیگری متوقف بر فعلی نبودن امر به ضد دوم است و فعلی نبودن امر به ضد دوم متوقف است بر فعل ضد اول که آن را انجام دهد و انجام دادن ضد اول متوقف بر داعی مکلف است پس داعی مکلف بر انجام هر ضدی متوقف بر خودش می‌شود پس این دور در داعی هم پیش می‌آید و لذا

گفته می‌شود که در مقام عمل و امتثال، مکلفی که فقط داعیش امتثال اوامر فعلی مولا است نمی‌تواند هیچکدام را امتثال کند بلکه از آنجا که دورفی نفس الامر ممتنع است نه این که وقوع شیء دائر و محال باشد اصل این توقفها محال می‌شود یعنی اصل امر ترتبی محال می‌شود.

**پاسخ اشکال**: سپس ایشان پاسخ می‌دهند و می‌فرمایند این اشکال صوری است و پاسخش روشن است زیرا تصور شده است وقتی دو امر مشروط و ترتبی به ضدین داشتیم داعی مکلف بر امتثال هم مثل آن دو امر مشروط و ترتبی می‌شود ولی این‌گونه نیست و داعی مثل امر نیست بلکه مکلف چون می‌داند این دو فعل ـ نماز و ازاله ـ ضدین هستند و یکی از آنها قهراً ترک می‌شود پس می‌داند که لااقل احدالامرین، علی ای حال فعلی خواهد بود و چون داعی امتثال را داراست و نمی‌خواهد اوامر مولا را مخالفت کند از اول بر امتثال آن امر علی اجماله داعی دارد یعنی احدهما را امتثال می‌کند و این داعی و اراده امتثال بر جامع، و احدهما است که به این نحو منجز و فعلی است و بر شیئی معلق نیست تا دور پیش آید و مکلف اینجامع را بر هر کدام که خواست تطبیق می‌دهد.

و به عبارت بهتر مکلف می‌خواهد هر دو امر مشروط مولا را امتثال کند یا به تحقق متعلق آن یا به رفع شرط و موضوع آن تا در عصیان هیچ کدام قرار نگیرد زیرا همانگونه که قبلاً گفتیم اگر هر دو را ترک کند هر دو امر فعلی شده و دو عصیان و مخالفت اختیاری انجام می‌گیرد پس به تعبیر بهتر مکلف از ابتدا قصد عدم عصیان هر دو امر را دارد یکی را به امتثال و دیگری را به رفع موضوع و چون هر دو طرف برای او علی السویه است در اختیار خودش است که هر کدام از دو امر را چگونه عصیان نکند و اینجا دیگر ترجیح بلامرجح پیش نمی‌آید

بلکه مثل واجب تخییری است که مکلف در تطبیق آن مخیر است و در افـعال اختیاری تخییر معقول است و ترجیح بلا مرجح جاری نیست مثل سالک احد الطریقین و آکل احد الرغیفین که یکی را انتخاب می‌کند و ترجیح بلا مـرجـح نبوده و ممتنع نیست و اگر اغراض شخصی دیگری هـم در یکـی بـاشد آن را ترجیح می‌دهد.

بنابراین ترتب دو جانبه هیچ محذوری ندارد بلکه همانگونه که قبلاً عرض شد اقل اشکالاً از ترتب یک جانبه است زیرا اشکال مطارده از طرف امر اهم ـ که مطلق است ـ نسبت به مهم را ندارد هر چند آن اشکال هم صحیح نـبوده و پاسخش در جهت سابق داده شد ولیکن این اشکال قائلین به امتناع در صورت مطلق بودن احد الامرین است و در صورت ترتبی بودن هر دو امر جاری نیست زیرا هر کدام از دو امر مشروط هستند به ترک ضد دیگر که قـهراً بـا یکـدیگر مطاردهای ندارند چون که امر، اقتضای ایجاد موضوعش را نمی‌کند و هیچکدام طلب ترک دیگری را ندارد بر خلاف امر مطلق در موارد ترتب یک جانبه بنابر نظر امتناعیون.

**جهت یازدهم: دو فرع فقهی در ترتب:**

در این جهت بحث از دو فرع فقهی می‌شود که در ذیل بحث تـرتب مـورد بحث قرار گرفته است و علتش هم این است که شیخ جـعفر کـاشف الغـطا ﷺ خواسته است این دو فتوا را از راه ترتب درست کند.

**فرع اوّل**: این فرع در این مسئله فقهی است که اگر مکلف جهلا یا نسیانا نماز جهری را به اخفات خواند یا نماز اخفاتی را به جهر خواند نمازش صحیح است و اعاده ندارد هر چند اگر نسبت به جهلش مقصر باشد بر ترک آنچه کـه یـاد

نگرفته و مخالفت کرده عقاب نیز می‌شود.

**فرع دوّم**: در نماز مسافر است که گفته‌اند اگر مکلف جهلاً نماز را در موضع قصر ـ یعنی در سفر ـ تمام بخواند نمازش صحیح است البته عکسش باطل است ولی این طرفش مثل جهر و اخفات است و چون صحت عبادت، امر می‌خواهد پس باید نمازی که مکلف جهلاً برخلاف واقع خوانده است ماموربه باشد به همین دلیل شیخ جعفر کاشف الغطاء ﷺ قائل به دو امر شده‌اند:

۱) امر واقعی به جهر در صبح و عشایین یا اخفات در ظهرین و امر به نماز قصر در سفر.

۲) امر به اخفات در موضع جهر و بالعکس به نحو ترتب برای جاهل وامر به تمام در سفر برای جاهل به حکم به نحو ترتب و در نتیجه: هم امر اولی مطلق است و لذا اگر جهل مکلف تقصیری باشد بر ترک آن عقاب می‌شود و هم امر ترتبی را دارد به فعلی که انجام داده است و لذا صحیح واقع شده است و اعاده ندارد و اینها هر چند ضدین هستند لکن مشکلی ندارد چون امر ترتبی به ضدین بی اشکال است.

میرزا ﷺ بر این مطلب کاشف الغطا ﷺ اشکال کرده و گفته است: در این دو فرع، کبرای ترتب قابل تطبیق نیست و اشکالات متعددی کرده است که مورد بحث قرار گرفته است.

### اشکالات میرزا ﷺ بر تطبیق ترتب در این دو فرع:

**اشکال اوّل**: این است که ما امکان ترتب را قائل شدیم ولی آن در ضدینی است که ثالث داشته باشند و ارتفاع و ترکشان ممکن باشد اما ضدینی که ثالث نداشته باشند مثل حرکت و سکون که شق ثالث ندارند و ارتفاعشان ممکن

نیست امر ترتبی به چنین ضدینی ممکن نمی‌باشد یعنی امر به ضدینی که ثالث ندارند، نه بطور مطلق ممکن است و نه به نحو ترتبی، اما مطلقش ممکن نیست زیرا جمع بین ضدین است و روشن است و اما امر ترتبی هم ممکن نیست چون در فرض ترک هر یک، دیگری ضروری الحصول است و امر ترتبی به آن تحصیل حاصل است پس امر ترتبی در جایی است که ضدین ثالث داشته باشند و امر ترتبی می‌آید تا برای مولا ملاک دیگر را حفظ کند و از ترک هر دو جلوگیری کند و این در جایی معقول است که ترک هر دو ممکن باشد.

**پاسخ اشکال اوّل:**

آقای خویی ﵀ این اشکال را پاسخ داده است که اینجا نیز ضدینی هستند که ثالث دارد زیرا امر به قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه است که هر دو قابل ترک هستند به این که اصلاً قرائت نخواند یعنی ایشان کبری را قبول می‌کند ولی مناقشه صغروی با میرزا ﵀ می‌کند که در ما نحن فیه امر به قرائت جهری و قرائت اخفاتی به ضدینی است که ثالث دارند.

**کلام شهید صدر ﵀:**

شهید صدر ﵀ در اینجا دو مطلب دارند:

**مطلب اوّل**: می‌فرماید: باید دید که متعلق امر به جهر و اخفات در نماز چگونه است اگر قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه متعلق امر باشد حق با آقای خویی ﵀ است اما اگر امر، به جهر در قرائت و اخفات در قرائت باشد از نظر صغروی حق با میرزای نائینی ﵀ است و به عبارت دیگر اگر امر ترتبی به اخفات در موضع جهر و بالعکس مشروط باشد به ترک جهر اعم از سالبه به

انتفاء محمول و سالبه به انتفاء موضوع یعنی ترک قرائت، حق با آقای خویی ﷺ خواهد بود اما اگر امر ترتبی مشروط باشد به ترک جهر به نحو سالبه به انتفاء محمول بالخصوص یعنی در قرائت، جهر را ترک بکند یا بالعکس در این فرض حق با میرزا ﷺ می‌باشد زیرا ترک جهر در قرائت مستلزم اخفات است و بالعکس پس چنین امر ترتبی تحصیل حاصل و محال است.

این بحث استظهاری است که باید به ادله فقهی آن رجوع شود ولی در اینجا اشکال دیگری وجود دارد که مهم است و آن اینکه حتی اگر مامور به قرائت جهریه یا اخفاتیه باشد و ثالث داشته باشند بازهم در اینجا ترتب معقول نیست زیرا این اوامر ضمنی هستند نه استقلالی و در اوامر ضمنی ترتب جا ندارد که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۴۹ / سه شنبه / ۸ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در جهت یازدهم بود و عرض شد در این جهت بحث در تطبیق ترتب بر دو فرع فقهی است که در فقه مفتیٰ به ، می‌باشد.

**فرع اوّل**: این که اگر مکلف جهلاً جهر را در موضع اخفات یا بالعکس خواند گفته‌اند نمازش صحیح است.

**فرع دوّم**: کسی که جاهل به حکم قصر در سفر بود و در سفر نماز کامل خواند و بعد متوجه شد که وظیفه‌اش قصر بوده اینجا هم گفته‌اند نمازش صحیح است مثل کسی که شغلش در سفر است و بعد از ده روز اقامت در وطن وظیفه‌اش در سفر اول قصر بوده ولی او جاهل به حکم بوده و نماز را تمام خوانده یا اصل قصر را نمی‌دانسته و نماز را تمام خوانده نمازش صحیح است ولی اگر در تعلّم احکام مقصر باشد گفته شده عصیان هم کرده است لکن نماز تمامی که خوانده صحیح است.

**اشکال**: چگونه با این که تکلیف به قصر داشته و به سبب تقصیر در تعلّم حکم ، مرتکب عصیان و گناه هم شده ولی در عین حال نمازش هم صحیح است ؟

**پاسخ**: آن است که صحت نمازش منصوص است و عصیان را هم در مورد

تقصیر در تعلّم از باب اطلاق امر اول ثابت کرده‌اند و بـه هـر دو مـطلب ـ هـم عصیان در صورت تقصیر و هم صحت نمازش ـ فتوا داده‌اند و از آنجا که صحت نماز انجام شده امر می‌خواهد بحث شده که این امر دوم چگونه است ؟

البته اگر امر به جامع باشد مثل موارد جهل قصوری در مثل جهر و اخفات که مشمول « **لا تعاد** » هم می‌باشد می‌گویند شرطیت جهر و یا اخفات چون که از ارکان نیست ذُکری است و در حقیقت ، امر به جامع آنهاست و ایـن مشکـلی ندارد و دو امر ، لازم ندارد ولی در جهل تقصیری چون کـه مـی‌گویید مکـلف معاقب است باید تکلیف واقعی ، همان اخفات در ظهرین و جهر در غـیر آن و قصر در سفر باشد تا آن را عصیان کرده باشد ولی نمازی را هم که برخلاف آن خوانده است صحیح است .

## وجوهی برای توجیه جمع بین دو فتوا :

در اینجا وجوهی را برای توجیه جمع بین دو فتوا ذکر کرده‌اند .

**وجه اوّل** : این وجه از کاشف الغطاء ﷺ است که آن را به نحو امر ترتبی قرار داده است و گفته است که مولا در اینجا دو امر دارد :

۱) امر به قصر یا جهر .

۲) امر ترتبی به تمام که اگر در سفر ، جهلاً قصر را ترک کرد نماز تمام بر او واجب است ، و امر ترتبی به اخفات اگر جهلاً جهر را ترک کرد و بالعکس .

و این را از مصادیق ترتب قرار داده‌اند که با ترتب در موارد تزاحم فرق دارد چون در موارد تزاحم ترتب به سبب تزاحم میان دو واجب است که با لحاظ اخذ قید قدرت در واجبات است و از نفس دلیل امر به هر یک از دو واجب متزاحم ، امر ترتبی علی القاعده استفاده می‌شود اما در اینجا امر واقـعی اولی یک امـر

بیشتر نیست و آن امر به نماز قصر بر مسافر و جهر در عشائین و صبح و اخفات در ظهرین است.

ولی کاشف الغطاء ﷺ می‌فرماید: از آنجا که دلیل بر صحت تمام در جاهل به قصر و همچنین جهر در موضع اخفات و بالعکس آمده است از حکم به صحت آنها ـ حتی در مورد جهل تقصیری ـ کشف می‌کنیم که امر به نماز تمام و نماز جهر یا اخفاتی نیز داشته است، لکن به نحو ترتب که اگر امر واقعی را ترک یا عصیان کرد امر دوم را نیز دارد ولذا فعلش صحیح است یعنی در موارد جهل قصوری و یا نسیان می‌تواند یک امر به جامع بین جهر و اخفات و قصر و تمام باشد چون که در آنجا عصیان و عقابی بر ترک نیست پس می‌تواند شرطیت قصر و تمام و جهر و اخفات در نماز، ذُکری باشد و جامع واجب باشد و لیکن در مورد جهل تقصیری بنابر ثبوت عصیان و عقاب این معقول نیست زیرا وجوب جامع صلاة و ذُکری بودن شرطیت قصر و تمام و جهر و اخفات مستلزم عدم عقاب است و دیگر عصیانی شکل نمی‌گیرد لذا باید در مورد جهل تقصیری یک امر واقعی تعیینی داشته باشیم که عصیان شده است و امر دیگری برای تصحیح آنچه که واقع شده لازم است که کاشف الغطاء ﷺ آن را از باب امر ترتبی تصویر کرده است که این مطلب مورد اشکال قرار گرفته است.

**اشکالات وجه اوّل:**

شیخ انصاری ﷺ اشکال کرده‌اند و فرموده‌اند: ما نمی‌توانیم این وجه را قبول کنیم چون کبرای ترتب را قبول نداریم و میرزا ﷺ نیز اشکالات متعددی ایراد کرده است که اولین اشکال آن گذشت که فرمودند: جهر و اخفات ضدینی هستند که لا ثالث لهما زیرا هر قرائتی یا جهریه است و یا اخفاتیّه و در چنین

ضدینی امر ترتبی محال است چون ترک یکی مستلزم تحقق دیگری است پس امر ترتبی تحصیل حاصل است.

پاسخ این اشکال داده شد که اگر امر به قرائت جهریه و قرائت اخفاتیه باشد ضدین لا ثالث لهما نیستند زیرا مکلف می‌تواند قرائت را ترک کند و گفته شد این مطلب درست است ولی متوقف بر آن است که امر به قرائت، جهری یا اخفاتی باشد نه اخفات یا جهر در قرائت.

**اشکال شهید صدر**رحمه‌الله :

ایشان می‌فرمایند که چه امر به قرائت جهری یا اخفاتی باشد و چه امر به جهر و اخفات در قرائت، در هر دو صورت این اوامر ضمنی می‌باشند و ترتب در اوامر ضمنی معقول نیست و لذا در جایی که دو واجب ضمنی از یک مرکب واجب استقلالی در مقام امتثال تزاحم پیدا می‌کنند ـ مثل این که یا باید مکلف رکوع کند یا سجده و هر کدام را انجام دهد دیگری را نمی‌تواند انجام دهد ـ موجب تعارض می‌شود و از باب تزاحم خارج است زیرا ترتب در اوامر ضمنی معقول نیست ـ این مطلب در بحث تزاحم به تفصیل خواهد آمد ـ و در اینجا نیز همین طور است یعنی ترتب در اوامر ضمنی به قرائت جهری یا اخفاتی یا امر ضمنی به تسلیم در تشهد ثانی ـ قصر ـ و یا اضافه کردن دو رکعت ـ تمام ـ معقول نیست مثلاً مولا نمی‌تواند یک امر ضمنی به قرائت جهری کند و یک امر ضمنی دیگری هم به قرائت اخفاتی در فرض ترک جهر نماید زیرا اگر تنها قید واجب باشد و قید وجوب ضمنی نباشد امر به ضدین می‌شود چون هم قرائت جهری واجب می‌شود و هم قرائت اخفاتی مقید به عدم قرائت جهری واجب می‌گردد و اگر ترک قرائت جهری بخواهد به نحو ترتب شرط امر و وجوب ضمنی قرار

بگیرد امر ضمنی مجعول مستقلی نیست و آنچه مولا جعل می‌کند امر استقلالی به مرکب است پس امر ضمنی در اطلاق و تقیید تابع اطلاق و تقیید امر استقلالی خواهد بود و تا آن شرط و قید در امر استقلالی اخذ نشود شرط امر ضمنی نخواهد بود، و امر استقلالی یک امر است و دو امر نیست تا ترتب در آن معقول باشد.

به عبارت دیگر اوامر ضمنی، انحلال همان امر واحد استقلالی به لحاظ اجزای مرکب واحد هستند که در اطلاق و تقیید و انشاء و فعلیت و منجزیت و سقوط، تابع امر استقلالی می‌باشند و خود مجعول مستقلی نیستند که بتوان در آن شرط مستقلی اخذ کرد پس اگر شرط ترتبی ترک جهر یا ترک قصر بخواهد شرط امر ضمنی باشد باید در امر استقلالی شرط باشد و اگر بخواهد ترک قرائت جهری یا ترک قصر در امر استقلالی اخذ شود معنایش این است که اگر قرائت جهری نکردی هم قرائت جهری را انجام بده و هم قرائت اخفاتی را و اگر قصر را ترک کردی هم در رکعت دوم در تشهد سلام بده و هم سلام نده و یک امر استقلالی نمی‌تواند این چنین باشد زیرا طلب ضدین است مگر اینکه دو امر استقلالی داشته باشیم یک امر استقلالی به مرکب نماز با قرائت جهری و یا نماز قصر تعییناً و مطلقا و یک امر به مرکب نماز با قرائت اخفاتی در صورت ترک مرکب اول و یک امر به تمام در صورت ترک قصر و این معنایش این است که ترتب در دو امر استقلالی به دو مرکب خواهد بود نه در اوامر ضمنی.

حاصل این که اوامر ضمنی تحلیلی از یک امر استقلالی واحد به لحاظ اجزاء متعلق آن امر استقلالی هستند و یک امر بیشتر مجعول نیست پس ممکن نیست امر ضمنی به یک جزء از آن مرکب تعییناً و مطلقا و به ضد آن به نحو امر تخییری یا به نحو ترتب در همان امر استقلالی واحد تعلق بگیرد و این محال

است زیرا امر ضمنی، جزئی از امر استقلالی است لذا باید یا به احد الضدین تعییناً تعلق بگیرد یا به جامع، همچنین باید یا تعیینی و مطلق باشد یا ترتبی و مشروط و هر دو با هم محال است زیرا این اطلاق و تقیید باید در امر استقلالی اخذ شود که اخذ هر دو در یک امر استقلالی محال است ولذا چنانچه کسی بخواهد از روایات صحت جهر در موضع اخفات جهلاً و بالعکس و همچنین تمام در مورد قصر، تعلق امر به فعل انجام شده را استفاده کند یا باید از باب یک امر به جامع بین دو فعل باشد همانگونه که در مورد جهل قصوری و نسیان معقول است که این خلف تحقق عصیان در مورد جهل تقصیری است و یا اینکه ترتب در امر استقلالی باشد یعنی دو امر استقلالی داشته باشیم:

۱) امر به نماز جهری در عشائین و صبح مطلقا که عصیان می‌شود.

۲) امر ترتبی به نماز اخفاتی در صورت ترک نماز جهری و همچنین در قصر و تمام که در این فرض، این امر ترتبی که از ادله صحت کشف شده هر چند ترتبی و مشروط است ولی امر استقلالی دیگر به مرکب نماز تمام یا نماز اخفاتی است که میان متعلق آن و متعلق واجب واقعی تضادی نیست زیرا دو مرکب مستقل در زمان موسع ـ که مورد نظر ادله صحت است که نفی اعاده را در وقت کرده است ـ با هم دیگر هیچ‌گونه تضادی ندارند و هر دو قابل جمع هستند.

به عبارت دیگر این ترتب اصطلاحی و امر به ضد واجب به نحو ترتبی نیست که در باب تزاحم مطرح است بلکه دو امری است که یکی مشروط به ترک دیگری است که با هم تضادی هم ندارند مانند امر به نماز عشاء و امر به صوم روز بعد اگر نماز عشائش را نسیاناً یا جهلاً ترک کند، که اصلاً تضادی میان دو فعل ماموربه نیست تا چه رسد به این که ضدین لا ثالث لهما باشد و تضاد در صورتی است که ترتب بین دو امر ضمنی در یک مرکب واجب

استقلالی باشد که آن هم ثابت کردیم معقول نیست.

بنابراین ترتبی که در این دو فرع معقول است امر ترتبی به ضد واجب نیست و اصلاً از باب تضاد نبوده بلکه از باب دو امر مطلق و ترتبی به دو فعلی است که با هم تضاد نداشته و قابل جمع می‌باشند و هر امر مشروطی به ترک واجب دیگری ترتب اصطلاحی نیست بلکه ترتب اصطلاحی وقتی است که بین دو فعل تضاد باشد.

پس نه اشکال شیخ انصاری ﷺ وارد است چون ایشان که می گوید ما ترتب را قبول نداریم اشکالش در این نوع ترتب نیست زیرا در اینجا از فعلی شدن دو امر، طلب جمع بین ضدین پیش نمی‌آید تا ممتنع باشد و نه اشکال میرزا ﷺ وارد است که فرمود ترتب بین دو ضدی که ثالث ندارند معقول نیست چون این در صورت امکان جریان ترتب در اوامر ضمنی است و گفتیم که آن هم معقول نیست و اشکال آقای خویی ﷺ هم بر میرزا ﷺ صحیح نیست زیرا اگر متعلق در امر ضمنی ثالث هم داشته باشند باز هم ترتب در آنها معقول نیست و باید ترتب، بین دو واجب استقلالی باشد و وقتی ترتب بین دو واجب استقلالی باشد از ترتب اصطلاحی و امر ترتبی به ضد واجب بیرون می‌رود.

**اشکال دوّم**: اشکال دوّمی که میرزا ﷺ وارد کرده این است که اگر در اینجا تضاد بین قرائت جهریه و اخفاتیه هم باشد باز هم امر ترتبی ثابت نمی‌شود زیرا در تنبیهات تزاحم می‌آید که اگر دو ضد، ثالث داشته باشند ولی تضادشان همیشگی باشد ترتب ثابت نمی‌شوند یعنی اگر تضاد اتفاقی نباشد (مثل ازاله و صلاة که تضادشان اتفاقی است) بلکه مثل حضور در روز عرفه در کربلا و مکه باشد که تضادشان دائمی است در این صورت ترتب ثابت نمی‌شود مرحوم میرزا ﷺ می‌گوید اینجا ما قائل به تعارضیم و امر مطلق به هر کدام از این‌ها با

دیگری تعارض می‌کند و مانند موارد تضاد اتفاقی بین واجبات نیست که در آن ترتب علی القاعده باشد بلکه داخل در باب تعارض می‌باشد، و مانحن فیه از این قبیل است زیرا قرائت جهری و اخفاتی در نماز با هم تضاد دائمی دارند و تضادشان اتفاقی نیست بلکه همیشگی است، پس این‌جا به همان نکته استظهاری که خواهد آمد از باب تعارض می‌شود و دیگر ترتب علی القاعده نیست.

**پاسخ آقای خویی رحمه‌الله :**

این اشکال را هم پاسخ می‌دهد البته شهید صدر رحمه‌الله از ایشان نقل می‌کند که ایشان این نکته را قبول ندارند که در تضاد دائمی، ترتب علی القاعده نمی‌باشد که ظاهراً آقای خویی رحمه‌الله این مطلب را در همان تنبیهات ترتب یا باب تزاحم گفته باشند ولی در اینجا صریح تقریرات آقای خویی رحمه‌الله این است که تعارض را در موارد تضاد دائمی قبول دارند.

ولکن در اینجا پاسخ دیگری می‌دهند و آن این است که فرضاً آن نکته استظهاری را قبول کنیم که بین دلیل دو امر به ضدین دائمی تعارض می‌شود و معنای تعارض هم این است که نمی‌توانیم ترتب را علی القاعده از دو دلیل استفاده کنیم حتی به لحاظ امر ترتبی ولی این نکته‌ای اثباتی است و مانع از امکان ترتب در عالم ثبوت در مورد تضاد دائمی نمی‌شود و ترتب در آن نیز معقول است و مولا می‌تواند به هر دو و یا به یکی از آن دو، امر ترتبی کند وثبوتاً محال نبوده و تحصیل حاصل نیست چون فرض بر این است که ضدین ثالث دارند و مکلف می‌تواند در روز عرفه نه در کربلا باشد و نه در عرفات پس امر ترتبی در آن، تحصیل حاصل نیست و ثبوتاً معقول است و ما فقط اثباتاً از دلیل

امر به هریک از آنها به جهت تضاد دائمی نمی‌توانیم ترتب را علی القاعده اثبات کنیم.

کاشف الغطاء ﷺ هم نخواسته‌اند که امر ترتبی را علی القاعده استفاده کنند بلکه آن را از دلیل خاص استفاده کرده است که وارد شده و می‌گوید نمازش صحیح است و در حقیقت کاشف الغطاء ﷺ بحث ثبوتی می‌کند نه بحث اثباتی و دلیل اثباتیش روایات صحت است که دلیل خاص می‌باشد نه علی القاعده و می‌خواهد بگوید که ثبوتاً این صحت می‌تواند از باب ترتب باشد زیرا در تضاد دائمی نیز امر ترتبی ثبوتاً معقول است ولکن دلیل خاص می‌خواهد که روایات صحت و عدم لزوم اعاده می‌تواند دلیل اثباتی آن باشد.

پس این اشکال دوم میرزا ﷺ بر کاشف الغطاء ﷺ نیز وارد نیست ولی اینجا نیز همان اشکال شهید صدر ﷺ جاری است که این ترتب نمی‌تواند بین دو امر ضمنی به قرائت جهری و اخفاتی یا قصر و تمام در نماز باشد بلکه باید ترتب بین دو امر استقلالی باشد و میان دو امر استقلالی به دو مرکب هیچ تضادی وجود ندارند تا گفته شود دائمی یا غیر دائمی است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۰ / شنبه / ۱۲ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### ادامه تطبیق ترتب بر دو فرع فقهی و اشکالات آن:

بحث در دو فرع فقهی نماز جهر در موضع اخفات و بالعکس و نماز تمام در موضع قصر بوده نسبت به مکلف جاهل به حکم، که فقها قائل به عدم اعاده شده‌اند و کاشف الغطاء ﷺ ترتب را بر این دو فرع تطبیق داده بودند و اینکه نمازی که جهلاً مخالف امر واقعی خوانده اگر جهلش تقصیری بوده هر چند بر ترک واقع عقاب می‌شود ولی به جهت امر ترتبی به آن، صحیح می‌باشد و دیگر امر واقعی نیز اعاده ندارد ولو به این جهت که دیگر ملاک لزومی امر مخالفت شده قابل تدارک نمی‌باشد و در این تطبیق از طرف محققین اشکالاتی شده بود، از جمله میرزای نائینی ﷺ که سه اشکال وارد کرده‌اند که دو اشکال آن با پاسخ هایش گذشت.

**اشکال سومّ**: که اشکال فقهی است، ایشان فرموده‌اند که در اینجا که شارع یک امر دیگر ترتبی بر نماز اخفات در موضع جهر و یا تمام در موضع قصر قرار می‌دهد این امر ترتبی به معنای امر تخییری به احدهما نمی‌باشد چون تخییر، خلاف فرض ترتب عقاب بر ترک واقع است بلکه یک امر تعیینی دیگری است

غیر از امر واقعی و موضوعش عصیان امر واقعی است یعنی اگر نماز قصر را عصیان کردی نماز تمام بخوان یا اگر جهر را عصیان کردی اخفاتیه را بجا آور تا آنچه که اتیان کرده مصداق امر ترتبی قرار گیرد و مجزی باشد حال میرزا ﷺ در اشکال سوم می‌فرماید: چنین امری تفصیلاً قابل وصول به مکلف نیست پس قابل محرکیت نمی‌باشد و امری که قابل محرکیت نباشد قابل جعل هم نبوده و لغو می‌باشد.

اما قابل وصول نیست: زیرا در موضوع این امر ترتبی دو قید اخذ شده است:

۱) جهل به امر واقعی.

۲) عصیان آن امر واقعی.

پس هم باید نسبت به امر واقعی جاهل باشد و نداند که وظیفهٔ واقعی او جهر یا قصر است و هم باید آن را عصیان کند و این دو جزء با هم قابل احراز نیستند زیرا احراز جزء دوم که عصیان امر واقعی است مستلزم ارتفاع جزء اول است چون اگر بداند عاصی امر واقعی است معنایش این است که امر واقعی را دانسته و بر وی منجز شده است پس جهل به آن از بین می‌رود.

بنابراین همیشه فعلیت جزء اول، سبب عدم امکان احراز جزء دوم است پس موضوع این چنین امر ترتبی هیچ وقت به مکلف واصل نمی‌شود تا این که علم به امر ترتبی پیدا کند و برای مکلف قابل بعث و انبعاث باشد و امری که قابل وصول و منجزیت نیست قابل محرکیت نیست و جعلش لغو است زیرا امر برای تحریک است بلکه روحش محرکیت است پس چنین امری معقول نیست.

**پاسخ آقای خویی رحمه‌الله :**

آقای خویی رحمه‌الله این اشکال را هم پاسخ داده‌اند و فرموده‌اند که اگر امر ترتبی این‌گونه باشد که در موضوع آن عصیان امر واقعی اخذ شود اشکال وارد است زیرا مکلف نمی‌تواند عصیان را احراز کند و اگر بداند عاصی امر واقعی است دیگر نسبت به امر واقعی جاهل نیست لکن در باب ترتب گفته شد که لازم نیست در موضوع امر ترتبی، عصیان امر دیگر اخذ شود بلکه قوام ترتب به اخذ ترک احد الضدین است و اینکه عصیان، در کلمات اصولیون آمده است از این باب است که مشیر است به عنوان ترک، لذا در محل بحث نیز به جای عصیان صلاة جهریة و یا صلاة قصر، ترک صلاة جهریة و ترک صلاة قصر را موضوع امر ترتبی به صلاة اخفاتی و به صلاة تمام قرار می‌دهیم که در این صورت جاهل به وجوب قصر و وجوب جهر هم می‌تواند این قید را احراز کند زیرا احراز ترک جهر و یا تمام مثل عنوان عصیان متوقف نیست بر وصول یا تنجز امرش بلکه می‌داند که نماز قصر یا جهر را ترک کرده است ولو از این باب که تصور می‌کند وظیفه‌اش نیست، پس هر دو قید موضوع امر ترتبی یعنی هم جهل و هم ترک قصر و یا ترک جهر هر دو با هم برای مکلف قابل وصول و احراز می‌باشند و جعل چنین امر ترتبی معقول است.

**اشکال شهید صدر رحمه‌الله به پاسخ آقای خویی رحمه‌الله :**

شهید صدر رحمه‌الله فرموده‌اند که بحث صحت نماز تمام در موضع قصر و جهر در موضع اخفات و بالعکس نسبت به جاهل مقصر در جایی است که مکلف علم دارد به عدم وجوب قصر یا عدم وجوب جهر، نه این که در آن شک داشته

باشد زیرا با وجود شک، چون شبههٔ حکمی است مکلف وظیفه دارد نسبت به چگونگی نماز علم پیدا کند و از آنجا که تعلّم نکرده است، نماز تمام یا اخفات در موضع جهر و بالعکس او باطل است، یا به عبارت دیگر وقتی شک داشته باشد برایش علم اجمالی حاصل می‌شود به وجوب احدهما که این علم اجمالی بر وی منجز است و یا خود شبهه، چون که قبل از فحص و یا ترک تعلم است بر وی منجز می‌شود و دیگر مشمول روایات نفی اعاده نیست.

پس مورد فتوا جایی است که مکلف، یا جهلش قصوری است که می‌گویند «**لا تعاد**» شامل آن است و امر به جامع خورده است و این خارج از محل بحث است، و یا اگر جهلش تقصیری است باید قاطع به عدم وجوب قصر باشد که اگر قاطع نباشد و شاک باشد علم اجمالی برایش حاصل می‌شود بلکه شک قبل از فحص هم در شبهه حکمی منجز است و روایات عدم وجوب اعاده شاملش نمی‌شود و روایات تنها شامل جاهل مرکب یعنی قاطع به عدم است و شخصی که قاطع به عدم وجوب قصر است حتی اگر قطعش تقصیری باشد ـ یعنی به خاطر عدم فحص و تحصیل علم باشد ـ نمی‌تواند خود را موضوع امر ترتبی ببیند و امر ترتبی مذکور ـ حتی اگر موضوعش ترک باشد نه عصیان ـ در حق وی قابل وصول نیست پس جعلش لغو است چون کسی که قاطع به عدم است یعنی قطع دارد که تکلیف واقعی و اولی او اخفات و یا نماز تمام است و خودش را موضوع تکلیف وهمی و خیالی اولی بر کل مکلفین می‌داند و امر ترتبی ـ که موضوعش چنین جاهل مرکبی است ـ نمی‌تواند به او برسد زیرا اگر موضوع این امر ترتبی به تمام، عالم بوجوب تمام باشد که این اخذ علم به حکم در موضوع شخص آن است که محال است زیرا محال است عالم به حکم معلوم خودش را در طول علمش بداند و اگر حکم مطلق به وجوب تمام بر او باشد

مقطوع العدم است زیرا حکم مطلق وجوب قصر است.

پس این چنین امر ترتبی قابل وصول به مکلف نیست و به عبارت دیگر موضوع این چنین امر ترتبی بما هو موضوع امر، قابل وصول نمی‌باشد و مکلف هیچ گاه ترک قصر و یا ترک جهر خود را موضوع چنین امری نمی‌بیند چرا که باید در وصول امر کبری و صغری هر دو با هم قابل وصول باشند و موضوع حکم بما هو موضوع آن حکم قابل وصول باشد تا محرکیت شکل گیرد و این، در امر ترتبی مذکور ممکن نمی‌باشد پس محرکیت چنین امری معقول نیست و مکلف همیشه خودش را موضوع امر دیگری می‌بیند، و اشکال میرزا ﵀ بر کاشف الغطاء ﵀ وارد است مگر اینکه گفته شود این امر ترتبی تنها برای این است که مولا می‌خواهد اعلام کند اینجا ملاک حاصل شده است و در اعاده، ملاک لزومی قابل تدارکی باقی نمی‌باشد لکن این إخبار است و امر نیست و در حقیقت برگشت این مطلب به جواب دیگری است که بعضی ـ مثل صاحب کفایه ﵀ ـ این جواب را داده‌اند زیرا قوام امر به محرکیت و قابلیت بعث در حین عمل است که در اینجا موجود نیست و اخبار از ملاک، مطلب دیگری است که اگر تمام باشد جواب دیگری در تفسیر و توجیه آن روایات در این دو فرع فقهی است و اجنبی از بحث کاشف الغطاء ﵀ و میرزا ﵀ می‌باشد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۱ / یکشنبه / ۱۳ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در تصحیح نماز تمام برای جاهل به قصر و نماز اخفاتی در موضع جهر یا بالعکس، بود که کاشف الغطاء ﷺ می‌خواستند آن را از طریق امر ترتبی توجیه کنند که میرزای نائینی ﷺ بر این تصحیح سه اشکال وارد کرده بودند که عرض کردیم اشکال اول و دوم وارد نیست، و اشکال سوم را مرحوم آقای خویی ﷺ وارد ندانسته و پاسخ دادند، و شهید صدر ﷺ به پاسخ آقای خویی ﷺ اشکال کردند که ما این اشکال را بعداً بررسي بیشتر خواهیم نمود.

**اشکال چهارم**: اشکال دیگری نیز به کاشف الغطا ﷺ شده است به این بیان که: این امر ترتبی به نماز اخفات در موضع جهر و بالعکس و یا امر ترتبی به تمام در موضع قصر، که مشروط به ترک مامور به واقعی یعنی ترک قصر و ترک جهر و اخفات است، مشروط به چه ترکی است و کدام ترک قصر، موضوع وجوب تمام و کدام ترک نماز با قرائت جهری موضوع وجوب نماز اخفاتی و بالعکس است؟

آیا موضوع، ترک آن تا آخر وقت نماز است یعنی شرط فعلیت امر به نماز تمام این است که تا آخر وقت، قصر را نخواند اما اگر بعد از این که نماز را تمام خواند، وجوب قصر بر مسافر را فهمید دیگر تمام کافی نیست و ترک قصر در

تمام وقت فریضه شرط صحت است یا این که ترک قصر جهلاً آناًما کافی است برای فعلی شدن وجوب نماز تمام؟

اگر شرط شود ترک قصر تا آخر وقت پس چنانچه جهلاً نماز را تمام خواند و بعد قبل از خروج وقت علم به قصر پیدا کرد و نماز قصر خواند کشف می‌شود که نماز تمامش مامور به نبوده است زیرا ترک قصر تا آخر وقت لازم بوده که انجام نگرفته است و این خلاف فتوا و مفاد روایات است که بعد از اینکه نماز را جهلاً تمام خواند دیگر اعاده ندارد، پس احتمال اوّل وارد نیست.

و اما احتمال دوم هم این اشکال را دارد که اگر امر ترتبی به تمام، مشروط باشد به ترک قصر آناًما اگر در اول وقت قصر را ترک کرد و به اندازه لازم برای نماز زمان گذشت و نماز قصر را نخواند وجوب تمام در حق او فعلی می‌شود حتی اگر بعداً مطلع شود که قصر واجب است و لازمه‌اش این است که به مجرد ترک قصر در اول وقت هر دو تکلیف بر او معیناً واجب شود هم قصر واجب است چون هنوز تمام را انجام نداده است و هم تمام واجب شده است چون موضوعش که ترک قصر در زمان اول وقت است محقق شده است و این هم مقطوع البطلان و خلاف فتوا و روایات است.

حاصل اینکه نمی‌شود امر ترتبی را در اینجا قبول کرد چون اگر شرط را ترک واجب واقعی در تمام وقت بگیریم محذور اول پیش می‌آید و اگر تنها ترک آن را در اول وقت شرط بگیریم محذور دوم پیش می‌آید پس امر ترتبی معقول نمی‌باشد.

**پاسخ اشکال**: این اشکال ثبوتی نیست، و در صیغه جعل است زیرا که می‌توان امر ترتبی را به گونه‌ای تصویر کنیم که نه تعدد واجب پیش بیاید و نه نمازی که جهلاً خوانده است باطل شود و تصویر آن اینگونه می‌شود که امر به

قصر مشروط به عدم خواندن نماز تمام در حال جهل است پس چنانچه نماز تمام را در حال جهل بخواند دیگر امر به قصر ساقط می‌گردد و امر به نماز تمام هم مقید به عدم اتیان قصر است لکن نه در تمام وقت تا بشود تخییر و ترتب از دو طرف و خلف عصیان امر واقعی باشد بلکه مشروط است به عدم اتیان به نماز قصر قبل از نماز تمام.

به عبارت روشن تر امر ترتبی مشروط است به ترک قصر خاص نه مطلق قصر، یعنی قصری که مقید است که قبل از فعل تمام در حال جهل انجام بگیرد و ماموربه واقعی قصر نیز این حصه از قصر است نه مطلق قصر و لذا اگر قصر را انجام نداد و تمام خواند و بعد معلوم شد که قصر واجب بوده دیگر نمی‌تواند قصر واجب را بجا بیاورد چون ماموربه مطلق نماز قصر نبود بلکه نماز قصر مقید به عدم سبق تمام بوده به نحو قید واجب که لازم‌التحصیل می‌باشد و این بدان معناست که سبق تمام باعث می‌شود که مصلحتی که در قصر بود دیگر قابل تحصیل نباشد، پس اگر در حال جهل نماز را تمام خواند و بعد ملتفت شد که قصر واجب بوده دیگر نمی‌تواند قصر واجب را انجام دهد ولذا اگر این تفویت و تعجیز را از سر جهل تقصیری کرده باشد سقوط وجوب قصر از او عصیانی است و از باب تعجیز و ارتفاع موضوع، تقصیری است که عقاب دارد و موضوع امر به تمام هم ترک قصر واجب یعنی این حصه از قصر است و لذا تا وقتی که تمام را انجام نداده امر به قصر هست زیرا هنوز تعجیز صورت نگرفته است و امر به تمام نیز به نحو ترتبی وجود دارد که اگر قصر را انجام نداد و نماز تمام را انجام داد مامور به و صحیح خواهد بود و دیگر فعل قصر پس از آن، حتی بعد از ارتفاع جهل، رافع آن نخواهد بود.

بنابراین اگر توجه شود به این تقیید در ماموربه واقعی که نماز قصر مقید

است به این که لا یقع قبله التمام جهلاً و این حصه از فعل، واجب واقعی است ـ چه در فرع قصر و تمام و چه در فرع جهر و اخفات ـ و در امر ترتبی نیز ترک واجب واقعی ـ که این حصهٔ خاص است ـ اخذ شده است لذا هیچ کدام از دو اشکال مذکور وارد نمی‌شود و جایی برای اشکال چهارم نیست.

می‌توان شبیه به این جواب را نسبت به اشکال شهید صدر ﷺ بر آقای خویی ﷺ هم مطرح کرد؛ اشکال میرزا ﷺ این بود که اگر عصیان شرط ترتب باشد عصیان بدون علم به امری که عصیان شده است، شکل نمی‌گیرد و اگر علم به وجوب قصر شکل بگیرد جهل که جزء دیگر امر ترتبی به نماز تمام است از بین می‌رود پس چنین امر ترتبی قابل احراز و وصول و محرکیت نمی‌باشد و آقای خویی ﷺ پاسخ دادند که موضوع امر ترتبی را ترک واقع می‌گیریم نه عصیان، و ترک قصر یا جهر و اخفات واقعی قابل احراز است و در اشکال به ایشان شهید صدر ﷺ فرمودند: اگر چه که ذات ترک فعل واجب واقعی قابل احراز است ولی در اینجا موضوع، جاهل مرکب است و جاهل مرکب در حین عمل فکر می‌کند که نماز تمام مامور به واقعیش است و اگر بخواهد علم به عدم وجوب قصر و وجوب تمام در معلومش اخذ شود این اخذ علم در موضوع شخص حکم معلوم است که محال است.

این اشکال را هم می‌توان پاسخ داد به این که در امر ترتبی علم به وجوب تمام اخذ نشده است بلکه عدم منجزیت وجوب قصر اخذ می‌شود یعنی هر جا که قصر یا واقعاً واجب نباشد و یا بر مکلف منجز نباشد و آن را ترک کند نماز تمام بر وی واجب می‌شود پس عدم وجوب قصر واقعاً یا عدم تنجز آن را در وجوب تمام ترتبی اخذ می‌کنیم و این مستلزم اخذ علم به تمام در شخص معلومش نیست بلکه اخذ علم به عدم تنجز تکلیف دیگر که قصر است می‌باشد

که اشکالی ندارد و فرض و موردش منحصر در علم وجدانی به عدم وجوب قصر نیست تا گفته شود علم به عدم وجوب قصر مستلزم علم به وجوب تمام واقعی است و دیگر مکلف نمی‌تواند امر ترتبی را شامل خود بداند تا محرکیت داشته باشد بلکه عدم منجز بودن وجوب قصر دو فرد دارد یکی این که علم وجدانی به عدم وجوب قصر داشته باشد و دیگر این که حجت قائم شود بر عدم وجوب قصر مانند اینکه روایتی یا استصحابی وجوب قصر را نفی کند که با وجود آن دیگر وجوب قصر واقعاً هم اگر باشد منجز نمی‌باشد و در مورد دوم، وصول و احراز امر ترتبی به وجوب تمام مشروط به ترک نماز قصر ممکن است زیرا مکلف علم به وجوب واقعی تمام ندارد بلکه آن را احتمال می‌دهد و احتمال وجوب قصر را هم واقعاً می‌دهد پس می‌تواند خودش را موضوع جعل ترتبی وجوب تمام در فرض عدم تنجز وجوب قصر بداند یعنی در این فرض علم پیدا خواهد کرد که یا تمام، وجوب واقعی دارد چنانچه اماره و یا استصحاب مطابق واقع باشد یعنی اصلاً وجوب قصر را ندارد و یا اگر داشته باشد و اماره و استصحاب خطا باشند حکم ترتبی به وجوب تمام را خواهد داشت پس چنین امری هم محرکیت دارد و هم قابل وصول بوده و هم موجب علم تفصیلی به وجوب تمام و تشدید محرکیت در این فرض می‌شود و لغو نمی‌باشد.

و اما اطلاق این امر ترتبی در فرض علم وجدانی به عدم وجوب قصر و وجوب تمام به عنوان تکلیف واقعی اولی که فرض اول عدم منجزیت قصر است و مشمول اطلاق امر ترتبی است اگر امر ترتبی مختص بود به فرض علم وجدانی در این صورت لغو بود ولیکن فرض بر این است که مخصوص به آن نیست و مطلق عدم تنجیز وجوب قصر را در بر می‌گیرد.

یعنی دلیل امر به تمام نسبت به مسافری که وجوب قصر بر وی منجز نمی‌باشد اطلاق دارد چه از باب قیام حجت شرعی بر عدم وجوب قصر باشد و چه از باب علم وجدانی به عدم وجوب قصر، که همیشه مکلف این اطلاق دوم وجوب تمام را حکم واقعی اولی و از باب عدم واقعی وجوب قصر می‌داند نه از باب اطلاق امر ترتبی برای عالم به عدم وجوب قصر یعنی امر به تمام ناشی از این اطلاق را در امر ترتبی به نماز تمام، شامل خود نمی‌بیند و از وجوب تمام واقعی متحرک می‌شود که امر به تمام ترتبی در آن راه ندارد لکن لازم نیست این امر ترتبی جعل دیگری داشته باشد بلکه اطلاق همان جعل واقعی تمام بر مکلف حاضر است که شامل مسافر جاهل به وجوب قصر که وجوب قصر بر وی منجز نشده است ـ چه باشد واقعاً و منجز نباشد و چه نباشد ـ هم می‌شود و این اطلاق لغو نیست بلکه فایده‌اش این است که پس از کشف خلاف باز هم فعلش مامور به می‌باشد و در دفع لغویت اطلاق همین قدر کافی است مانند جعلی وجوب اکرام بر هر عالم واقعی و هر غیر عالمی که مکلف علم به عالم بودن آن داشته باشد که قطعاً چنین جعلی ممکن است واطلاقش بر مقطوع العالمیة لغو نیست با این که مکلفی که به عالمیت فردی قطع دارد همیشه خود را مصداق بخش اول این اطلاق می‌داند و از آن متحرک می‌شود نه از بخش دوم آن.

پس جعل چنین امر دوّمی ـ که می‌شود اطلاق در دلیل وجوب تمام اولی باشد ـ لغو نیست و قابل وصول به مکلف جاهل به وجوب قصر است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۲ / دوشنبه / ۱۴ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در اشکالات امر ترتبی بود که کاشف الغطاء ﷾ بیان کرده‌اند.

**اشکال پنجم**: این اشکال را آقای خویی ﷺ که اشکالات ثبوتی قبلی را قبول نداشت به عنوان اشکال اثباتی مطرح کرده است.

ایشان فرموده: این که مولا یک امر مطلق به قصر و یک امر ترتبی به تمام داشته باشد ثبوتاً معقول است ولی لوازمی دارد که نمی‌توان در فقه به آنها ملتزم شد چون اگر مکلف هر دو فعل را انجام نداد یعنی هم قصر و هم تمام را ترک کرد، در اینجا هم امر واقعی به وجوب قصر بر او فعلی شده است و هم امر ترتبی به تمام؛ زیرا قصر را هم ترک کرده است و نخوانده. پس این مکلف امر به دو نماز ـ قصر و تمام ـ دارد مثل باب ترتب که اگر هر دو ضد را ترک کند هر دو امر، فعلی می‌شود و هر دو را مخالفت کرده است و همچنین است در امر به جهر و اخفات و در نتیجه مسافر جاهل به وجوب قصر با بقیهٔ مسافرین و حاضرین فرق دارد و آنها هر کدام یک امر به تمام یا قصر دارند و حال اینکه، این شخص دو امر دارد یکی به قصر و یکی به تمام در صورتی که جهلش تقصیری باشد و عقابش هم دوتاست؛ هم عقاب می‌شود بر قصر چون امر واقعی، قصر بوده و هم بر امر ترتبی به تمام عقاب می‌شود چون شرطش محقق شده و فعلی شده

است و آن را ترک کرده است.

لیکن این از لحاظ فقهی قابل التزام نیست چون در فقه ثابت شده است که بر هر مکلفی در هر وقت یک نماز بیشتر واجب نبوده و نمازهای یومیه پنج تاست در حالی که بنابر ترتب در این جا هشت فریضه بر مکلف واجب می‌شود چون در سه نمازی که چهار رکعتی است هم امر به قصر دارد و هم امر به تمام و دو عقاب هم دارد ولذا ایشان از روایات عدم وجوب اعاده، امر به احدهما و به نحو تخییری را استفاده می‌کند نه امر ترتبی به نماز تمام.

به عبارت دیگر: هم شرطیت جهر و اخفات ذُکری است و هم وجوب قصر ذُکری است یا مانعیت دو رکعت سوم و چهارم ذکری و برای عالم است و برای کسی که جاهل است مانعیت ندارد که این همان روح وجوب تخییری است.

اگر کسی بگوید در صورتی که احدهما واجب تخییری شد دیگر عقاب در صورت تقصیر هم معنا ندارد چون جامع واجب بوده است و جامع را هم انجام داده است.

جوابش این است که می‌تواند عقاب داشته باشد ولی عقاب عصیانی ندارد چون امر واقعی را امتثال کرده است ولی اگر جهلش تقصیری بود مثلاً از باب ترک تعلم عقاب بر تجری دارد چون تعلم احکام بر کسی که در ابتدا علم به احکام ندارد واجب است و هر احتمالی بر او منجز و ترکش تجری است مانند کسی که احتمال وجوب و حرمت فعلی را بدهد که هر دو حکم بر او منجز می‌شود حتی اگر اتفاقاً کشف شود که فعل یا ترکی که کرده است مطابق واقع بوده است و لیکن، از باب تجری عقاب می‌شود و لذا اگر کسی در اینجا قائل به امر تخییری شود لازمه‌اش عدم عقاب در فرض تقصیر در تعلم نیست و قابل

جمع است با فتوای به عقاب لیکن عقابش بر تجری است نه بر عصیان، و فرقش این است که اگر قائل به ترتب شدیم عقاب بر عصیان است ولی در صورتی که قائل به امر به جامع شویم عقاب تارک تعلم تجری است.

بنابراین ایشان روایات صحت را بر جامع حمل کرده و شرط را ذُکری گرفته است و در نتیجه نماز تمام از مسافر جاهل هم صحیح می‌شود و اگر جهلش هم تقصیری باشد از باب تجری عقاب می‌شود و مشهور هم نگفته‌اند که بر عصیان عقاب است تا با فتوای آنها منافات داشته باشد.

این مطلب که روایات خاصه قابل حمل بر امر تخییری به جامع هست یا خیر، بحث استظهاری فقهی است و این هم یکی از وجوه حل مسأله است که مبتنی بر یک استظهار فقهی است و باید دید از لسان روایات چه فهمیده می‌شود و جمع بین روایاتی که فرموده است: اگر تمام بخواند نمازش صحیح است و اعاده ندارد، و ادله وجوب قصر بر مسافر چه استفاده می‌شود زیرا که اگر ما باشیم و اطلاق ادله اولیه می‌گوییم نماز قصر بر هر مسافری واجب تعیینی است و اعاده لازم است لکن این روایات می‌گوید اگر تمام بخواند و جاهل باشد اعاده ندارد حال چگونه این‌ها را با هم جمع کنیم؟

یک جمع، امر ترتبی است و یک جمع هم حمل بر امر به جامع و رفع ید از ظهور روایات اولیهٔ وجوب قصر بر مسافر در تعیین است و جمع‌های دیگری هم محتمل است که الان وارد آنها نمی‌شود.

أما اصل اشکال ایشان این است که قول به امر ترتبی لازمه‌ای دارد که محتمل نیست و آن تعدد فریضه در وقت واحد و زیاد شدن فرائض یومیه بر پنج فریضه که محتمل نیست.

این اشکال ایشان که می‌خواهد امر ترتبی را از این راه رد کند وارد نیست و

اگر از باب استظهار باشد حرف دیگری است که گفته شود عرف این‌گونه جمع می‌کند و می‌گوید امر به جامع خورده است نه به هر دو به نحو ترتب که این استظهار است و امر دیگری است که می‌آید.

اما اگر از این جهت باشد که امر ترتبی محتمل نیست و لازمه مقطوع البطلان دارد که کسی ملتزم نمی‌شود به آنها صحیح نمی‌باشد چون نسبت به تعدد فریضه در یک وقت که در روایات، نفی آن آمده است در اینجا هم ثابت است زیرا که مقصود نفی تعدد فرایض عرضی است نه طولی و خیلی از اوقات دو امر به نماز در یک وقت متوجه مکلف می‌شود مثلاً در اول وقت آب داشت و بعد آب از دستش می‌رود که در اینجا در اول وقت، تکلیف به نماز با طهارت مائیه دارد که اگر انجام نداد ساقط می‌شود و بعد تکلیف به نماز با طهارت ترابیه بر او فعلی می‌شود و این تعدد دو امر تعیینی به یک فریضه در یک وقت است ولکن طولی است و حفظ ما یمکن از همان تکلیف اولی و فریضه واحد است و در مانحن فیه نیز همین‌گونه است که امر ترتبی به تمام به جهت ترک قصر که وظیفه اولی است می‌باشد و لذا اگر قصر می‌خواند دیگر تمام بر او واجب نبود.

اما تعدد عقاب عصیانی هم در اینجا در صورت ترک هر دو نیست زیرا که عقاب هم واحد است چون که هر دو امر، به جهت حفظ یک ملاک است و ملاک واحد، عقاب واحد دارد هر چند تکلیف به آن متعدد باشد و قبلاً این مسئله گذشت.

پس امر ترتبی در این دو فرع فقهی معقول است و هیچ یک از این اشکالات ثبوتی یا اثباتی را ندارد ولی بدون شک این وجه متعین نیست و وجوه دیگری هم معقول است که ذیلاً به اهم آنها اشاره می‌شود.

**وجوه دیگر غیر ترتب در جمع این دو فرع فقهی:**

۱ ـ جعل امر واحد به جامع بین قصر و تمام به نحو تخییر، و این وجهی است که مرحوم آقای خوئی ﷺ اختیار کرده است، و گفتیم که لازمه آن عدم امکان عقاب در مورد جاهل مقصر نیست همانگونه که به تفصیل گفته شد.

۲ ـ جعل دو امر مطلق یکی به قصر تعییناً و یکی به جامع بین قصر و تمام در حال جهل و این همان وجهی است که گفتیم قائلین به امتناع ترتب می‌توانند با آن، نتیجه ترتب را تصویر کنند و از راه دو امر مستقل مسئله را حل کنند یک امر به فرد اهم و یکی به جامع بین ضدین متزاحمین، و مولا در اینجا هم می‌تواند یک امر به قصر کند تعییناً و یک امر به جامع بین قصر و تمام بر مسافر جاهل به وجوب قصر، و این از باب ترتب نیست بلکه دو امر مطلق است و اشکالات ترتب در اینجا نمی‌آید ولی اشکال سوم میرزا ﷺ و پنجم آقای خویی ﷺ با پاسخشان در اینجا می‌آید.

۳ ـ تخصیص وجوب قصر به عالم به آن همچنین وجوب جهر و اخفات، زیرا ظاهر روایات این است که آنها شرط ذُکری هستند، یعنی از روایات استفاده می‌کنیم که وجوب نماز قصر، مقید است به مسافری که عالم به وجوب قصر باشد همچنین در جهر و اخفات و ظاهر روایات خاصه وارد شده در این دو فرع همین است.

در این صورت اشکال می‌شود که اخذ حکم در موضوع همان حکم می‌شود و این محال است، که در پاسخ می‌گوییم می‌شود در فعلیت مجعول، علم به جعل را اخذ نمود و اشکال دور لازم نمی‌آید و در روایات هم در اینجا آمده است که (**من لم تقرء علیه یا لم تفسّر علیه آیة القصر**) که ناظر به علم به

جعل است پس علم به جعل در مجعول که وجوب قصر بر مسافر است اخذ شده و آنچه از اطلاق وجوب تمام بر مکلفین خارج شده است مطلق مسافر نیست بلکه مسافری است که به کبرای جعل حکم قصر، علم دارد یعنی تکلیف اولی این است که بر هر مکلفی نماز تمام واجب است و اگر آیات و روایات قصر نبود می‌گفتیم بر مسافر هم نماز تمام واجب است و آیه یا روایات، مسافر را خارج کرد و گفت نماز آنها قصر است ولی از این روایات استظهار می‌شود که وجوب قصر بر مطلق مسافر نیست بلکه مسافری است که علم به کبری جعل قصر داشته باشد و آیه قصر را شنیده و علم به آن داشته باشد، که طبق این وجه تکلیف مسافر جاهل به وجوب قصر، فقط تمام است تعییناً و عقاب او در صورت جهل تقصیری برای تجری است به جهت ترک تعلم در ابتدا و این هم یک وجه برای جمع بین دو فتوای فقهی است.

و این وجه سوم، با وجه اول و دوّم و وجه ترتب، فرق دارد و فرق این وجه با باقی وجوه این است که اگر این مسافر جاهل به قصر، نمازش را غفلتاً و سهواً قصر خواند و بعد علم به وجوب قصر بر مسافر پیدا کرد نمازی که خوانده صحیح نیست چون تکلیف به قصر نداشته ـ نه تعییناً و نه تخییراً ـ بلکه تکلیف به تمام داشته تعییناً بر خلاف سه وجه دیگر که در آنها تکلیف به قصر داشته تعییناً یا تخییراً و صحیح واقع می‌شود و اعاده ندارد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۳ / یکشنبه / ۲۰ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث بعدی در جهتی است که قبلاً ذکر شد و ما وارد آن نمی‌شویم، و آن بحث در این بود که اگر دو واجب داشتیم که احدهما موسع و دیگری مضیق بود، مانند نماز در سعه وقت و ازاله نجاست که فوری است، آیا ترتب لازم است و داخل در باب تزاحم است یا خیر؟ که قبلاً بحث شد و گفته شد که خارج از باب تزاحم است و نیازی به امر ترتبی نیست و امر مطلق به موسع با امر مطلق به ضد مضیق قابل جمع هستند و ضدین نیستند تا ترتب لازم باشد، و مفصلا این مطلب در بحث میان محقق ثانی ﷺ و شیخ بهائی ﷺ گذشت و تکرار آن را لازم نمی‌دانیم.

## بحث تزاحم

پس از بحث وارد بحث تزاحم می‌شویم که از ثمرات بحث ترتب و یا از مسائلی است که بحث ترتب در آن بسیار اثر دارد البته به همین جهت اصولیون، بحث تزاحم را در اینجا ذکر کرده‌اند ولی ما در تقریرات اصول آن را به بحث تعارض منتقل کردیم و در آنجا باب تزاحم را از باب تعارض جدا کرده

و بحث کردیم و تناسب آن را با بحث تعارض نیز ذکر کردیم ولی شاید بهتر باشد به جهت مطابقت با روش متداول در تدوین مباحث اصول همین جا وارد بحث تزاحم شویم و در سه فصل آن را بحث کنیم.

**فصل اوّل**: در فرق باب تزاحم با تعارض و خروج یا عدم خروج باب تزاحم از تعارض است که بحث مهمی است.

**فصل دوّم**: احکام و یا مرجحات باب تزاحم است.

**فصل سوّم**: تنبیهات باب تزاحم.

## فصل اوّل: فرق باب تزاحم با تعارض

در فرق میان تزاحم و تعارض و این که آیا باب تزاحم داخل در باب تعارض است یا نه؟ در ابتدا باید به تعریف تعارض و تزاحم توجه شود.

### تعریف تعارض:

تعارض تنافی مدلول یا دلالت دو دلیل شرعی است که از آن به تکاذب هم تعبیر شده است و مدلول دلیل شرعی همان احکام و مجعولات شرعی می‌باشد ولذا می‌توان این‌گونه گفت که تعارض، تنافی دو حکم شرعی در مرحله جعل است چون مدلول دلیل شرعی همواره جعل کلی شارع است و اگر جعل شرعی که دلیلی بر آن دلالت می‌کند با جعل شرعی که دلیل دیگری بر آن دلالت دارد با هم قابل جمع نباشند تعارض اتفاق می‌افتد.

بنابراین تنافی بین جعل‌هاست که تکاذب و تعارض را میان مدلول دو دلیل ایجاد می‌کند مثل جعل وجوب و جعل اباحه یا حرمت برای فعل واحد و لذا گفته شده هر جا جمع میان دو حکم کلی جعل شده ممکن نبود داخل در باب

تعارض می‌شود چون مستلزم تکاذب بین دو دلیل آن دو جعل می‌شود چه بین اصل آن دو جعل تنافی باشد و چه بین اطلاق آنها، مانند موارد تعارض به نحو عموم من وجه در مثال (**اکرم کل عالم**) و (**لا تکرم الفاسق**) که در (**عالم فاسق**) اطلاق دو جعل با هم تنافی دارند.

### تعریف تزاحم:

تزاحم تنافی بین دو مجعول فعلی در مرحله امتثال است یعنی جایی که دو مجعول با هم قابل امتثال نباشند مثل صلاة در وقت مضیق و ازاله که یک جعل می‌گوید (**تجب الصلاة عند اذان الظهر**) و جعل دیگر می‌گوید (**تجب ازالة النجاسة و تطهیرها عن المسجد**) که هر کدام بر موضوعی است غیر از موضوع دیگر و ابتداءً میان دو جعل تنافی نیست ولی اگر اتفاقاً موضوعشان با هم جمع شد و هر دو خواستند فعلی شوند این دو حکم مجعول، نمی‌توانند در امتثال هر دو با هم فعلی شوند به این معنا که مکلف نمی‌تواند هر دو را در زمان واحد امتثال کند چون بین دو فعل در آن واحد در مرحله امتثال، تضاد است و این موجب تنافی بین مجعولین در مرحله امتثال می‌گردد که مکلف نمی‌تواند هر دو حکم را امتثال کند.

### دخول و عدم دخول تزاحم در باب تعارض:

حال بحث می‌شود که آیا این تنافی بین حکم در مرحله امتثال موجب تنافی بین جعلین هم می‌شود یا نه؟ اگر این تنافی بین دو حکم در مرحله امتثال مستلزم امتناع جعلین بشود ولو اطلاق جعلین در مورد تزاحم ـ چون گفتیم که تعارض اعم است از تنافی در تمام مدلول دو دلیل و یا در اطلاق و بخشی از

مدلولشان ـ در این صورت تزاحم داخل در باب تعارض خواهد شد زیرا اطلاق دو جعل با هم تنافی پیدا می‌کنند و موجب تکاذب اطلاق دو دلیل نسبت به یکدیگر می‌گردد.

اما اگر آن تنافی در حکمین مجعولین به جعلین سرایت نمی‌کند و حتی اطلاق دو جعل هم با هم منافات ندارند، پس این تنافی به جعلین سرایت نمی‌کند و وقتی هر دو جعل بتوانند مطلق باشند و با دیگری تنافی نداشته باشند بین دو دلیل نیز تکاذب نخواهد بود زیرا مدلول دلیل همانگونه که گفتیم جعل است و در این صورت باب تزاحم از باب تعارض ـ به کلی ـ خارج خواهد شد.

**خروج تزاحم از تعارض بنابر امکان ترتب:**

حال چگونه تنافی دو حکم در مرحله امتثال موجب تنافی در جعلین نمی‌شود و یا می‌شود؟ این مطلب ناشی از اختلاف مبانی در بحثهای گذشته است که با توجه به چهار مبنای گذشته در بحث ترتب، نتیجه بحث در اینجا فرق می‌کند.

۱) **مبنای اوّل**: این است که تکالیف شرعی مقیّد به قید قدرت نمی‌باشند مانند مسلک خطابات قانونیه امام ﷺ که ایشان در آنها اصلا قدرت را شرط نمی‌دانند یا قدرت به معنای مقدور بودن نفس فعل و عدم عجز از آن شرط است ولی قدرت بالقیاس الی الغیر ـ که در باب ضدین این قدرت موجود نیست ـ شرط تکلیف نیست و امر به ضدین مطلقا جایز است زیرا در موارد تزاحم هر کدام از دو ضد فی نفسه مقدور است بنابراین می‌شود امر هر دو واجب متضاد با هم مطلق باشد و در آن محذوری نیست هر چند مکلف در ترک یکی معذور است یعنی عقلاً منجزیت و عقاب ندارد.

طبق این مبنا باب تزاحم از باب تعارض خارج می‌شود چون هر دو جعل مطلق بوده و در آن امتناعی نیست و هر دو واجب هم فعلی می‌شوند ولکن مکلف عقلاً نمی‌تواند هر دو را ترک کند اما می‌تواند یکی را ترک کند و ترک یکی منجز نیست و عقاب ندارد، البته این در صورتی که متساویین باشند. اما اگر یکی اهم باشد عقلاً نباید اهم را ترک کند که این همان مرجحات باب تزاحم است ـ که در فصل دوم خواهد آمد ـ و طبق این مبنا دیگر تعارض و تکاذب بین دلیل امر به ازاله مثلاً و امر به صلاة در کار نخواهد بود و دو وجوب تعیینی مطلق، نسبت به هر دو فعل معقول خواهد شد و مرجحات باب تزاحم نیز ـ همانگونه که توضیح آن در فصل دوم خواهد آمد ـ به حکم عقل خواهد بود نه به حکم شارع و اطلاق دلیل همانگونه که به تفصیل خواهد آمد.

**۲) مبنای دوّم**: این است که:

**اولاً**: قدرت را در تکالیف شرعی شرط بدانیم و قائل شویم که ممکن نیست شارع امر به هر دو ضد کند چون جمع بین ضدین مقدور مکلف نیست پس امر تعیینی مطلق به هر دو ممتنع است.

**ثانیاً**: مانند صاحب کفایه ﷺ قائل به امتناع ترتب شویم، یعنی امر ترتبی و مشروط به ترک ضد را هم ممتنع بدانیم در این صورت تزاحم، داخل در باب تعارض می‌شود و دو امر در مورد تزاحم مطلقا با یکدیگر تنافی پیدا می‌کنند و نه به طور مطلق و نه مشروط قابل جعل نیستند، و پس از تعارض و تساقط وجوب هیچ یک ثابت نمی‌شود و این را تعارض مطلق دو امر، در مورد تزاحم می‌نامیم که طبق مبنای صاحب کفایه چنین می‌شود یعنی هیچ کدام از دو حکم نمی‌توانند باشند چون اگر بخواهند هر دو باشند ـ یا باید به طور مطلق و یا مشروط به ترک دیگری باشند ـ که هر دو ممتنع می‌باشد، زیرا ایشان امر ترتبی

را هم ممتنع می‌دانند و ثبوت یکی دون دیگری نیز ترجیح بلامرجح است و امر به جامع احدهما نیز دلیل خاص می‌خواهد زیرا که مفاد هریک از دو دلیل، امر تعیینی به خصوص عنوان ازاله و عنوان نماز است که غیر از عنوان تخییری احدهما می‌باشد بنابراین هر دو دلیل در مورد تزاحم تعارض و تساقط کرده و هیچ یک از دو وجوب، ثابت نمی‌شود و این بدان معناست که تنافی بین مجعولین در عالم امتثال به تنافی بین دو جعل در مورد تزاحم سرایت می‌کند و موجب تعارض دلیل دو تکلیف در مورد تزاحم و تساقط هر دو در آن مورد می‌شود و به اصل عملی که نافی وجوب هر دو است رجوع می‌شود مگر اینکه از خارج، دلیل بر وجوب احدهما تعیینا یا تخییراً داشته باشیم که خارج از محل بحث است.

**۳) مبنای سوّم**: آن که قدرت را در تکالیف شرعی شرط بدانیم و ترتب را نیز ممکن بدانیم و قدرت را نیز به معنای مقدور بودن تکوینی و عدم اشتغال به ضد واجب اهم یا مساوی بدانیم ـ یعنی اشتغال به ضد واجب اهم یا مساوی را رافع قدرت بدانیم ـ که در این صورت مانند مبنای اول به کلی باب تزاحم از باب تعارض خارج خواهد شد زیرا مکلف اگر تکلیف اهم یا مساوی را انجام بدهد و به آن مشغول شود امر به ضد دیگر، فعلی نخواهد شد پس هیچ گاه مکلف در امتثال و اطاعت این دو امر دچار تکلیف به غیر مقدور نمی‌شود و هیچ گاه اطلاق این دو جعل که هر دو مقید به قید قدرت به معنای مذکور می‌باشند، مکلف را الجاء به معصیت و مجبور به انجام فعل غیر مقدور نمی‌کند تا ممتنع باشند ولذا میان دلیل دو جعل حتی به لحاظ اطلاق آنها تعارض نخواهد بود.

**٤) مبنای چهارم**: همان مبنای سوم است یعنی ترتب را ممکن بدانیم و

قدرت را نیز شرط تکالیف بدانیم، ولکن قدرت به معنای قدرت تکوینی است نه عدم اشتغال به ضد واجب اهم یامساوی و چون قدرت تکوینی نسبت به هر دو واجب متزاحم فعلی است به این دلیل که مکلف می‌تواند هر کدام را ترک کند و دیگری را انجام دهد پس این مستلزم اطلاق هر دو دلیل و فعلی شدن دو امر تعیینی مطلق به هر دو ضد خواهد بود که جمع بین ضدین و غیر مقدور و غیر معقول است ـ بنابر شرطیت مقدوریت در تکالیف ـ لذا تنافی میان اطلاق دو جعل شکل می‌گیرد و باب تزاحم در باب تعارض داخل می‌شود ولکن این تعارض میان مطلق دو وجوب ضدین یعنی وجوب ازاله و وجوب نماز در مورد تزاحم نیست بلکه تعارض میان اطلاق آنهاست یعنی وجوب هریک از دو فعل در فرض ترک دیگری معقول است و این مقدار از مدلول دو دلیل از تعارض خارج است زیرا این همان امر ترتبی است که فرض شد ممکن است و آنچه که داخل در تعارض باقی می‌ماند اطلاق دو امر نسبت به وجود هر دو ضد است یعنی حتی در فرض اشتغال به احدهما، دیگری واجب باشد، که این دو اطلاق به سبب تعارض از حجیت ساقط می‌شوند، و اما وجوب هر یک مشروط به ترک دیگری خارج از تعارض است ولذا مکلف نمی‌تواند هر دو را ترک کند بلکه باید یکی را انجام دهد.

طبق این مبنا نیازی به دلیل خاص بر وجوب احدهما نداریم و یک تعارض جزئی در مورد تزاحم است که تعارض میان دو اطلاق آنها است و نه اصل آنها، و در نتیجه تکلیف در حد واجب تخییری ثابت می‌شود، بلکه اگر احدهما اهم باشد وجوب تعیینی آن نیز قابل اثبات است چنانچه شرحش خواهد آمد. و ظاهر عبارت تقریرات مرحوم میرزا ﷺ اختیار این مبنای چهارم است.

بنابراین طبق این چهار مبنا حکم باب تزاحم فرق می‌کند طبق مبنای اول و

مبنای سوم تزاحم کاملاً خارج از باب تعارض است و طبق مبنای دوم ـ مبنای صاحب کفایه ﷺ ـ دلیل دو امر در مورد تزاحم داخل در تعارض مطلق می‌باشند که هر دو حکم در باب تزاحم ساقط خواهند شد، و طبق مبنای چهارم دلیل دو امر تعارض جزئی دارند به نحوی که وجوب مشروط به ترک دیگری برای دو واجب ثابت می‌شود و مشمول دلیل امر می‌باشد و خارج از تعارض است بلکه ـ چنانچه خواهد آمد ـ آثار دیگر باب تزاحم نیز طبق این مبنا فی الجمله قابل اثبات است، و تنها اطلاق یکی از دو تکلیف و یا هر دو نسبت به فرض اشتغال به دیگری ساقط می‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۴ / دوشنبه / ۲۱ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

در فصل اول از سه فصل بحث تزاحم عرض شد که بحث در این است که فرق میان تزاحم و تعارض چیست؟ و گفته شد که تزاحم، تنافی بین مجعولین در مقام امتثال است و تعارض، تنافی بین جعلین است و موجب تکاذب بین دلیلین می‌شود و تنافی بین مجعولین در مقام امتثال اگر به جعلین سرایت کند تعارض می‌شود و گفتیم که چهار مبنا وجود دارد که طبق دو مبنا باب تزاحم از باب تعارض خارج و طبق یک مبنا تزاحم داخل در باب تعارض مطلق می‌شود که مبنای صاحب کفایه ﷺ است بدین ترتیب که قدرت، شرط در تکالیف باشد و جمع بین ضدین و ترتب هم محال باشد در این صورت اطلاق دلیل دو امر در مورد تزاحم مطلقا ساقط می‌شود، و ممکن نیست وجوب آنها حتی وجوب مشروط هم باقی باشد و تنافی به اطلاق جعلین سرایت می‌کند و هیچ کدام ثابت نمی‌شود.

طبق مبنای چهارم که ظاهر تقریرات میرزا ﷺ است که قدرت را شرط تکلیف می‌داند ولی قدرت تکوینی را، نه قدرت شرعی ـ به معنایی که در جلسه قبل گذشت ـ در این صورت چون این قدرت در هر دو هست مقتضای اطلاق امر به ازاله و نماز هر دو تعییناً، وجوب تعیینی و مطلق در هر دو است

و لازمهٔ این دو اطلاق، دو امر مطلق و جمع بین ضدین است که ممتنع می‌باشد و تنافی به جعلین سرایت کرده و تعارض شکل می‌گیرد ولی چون مرحوم میرزا قائل به امکان ترتب می‌باشد لذا تعارض، جزئی است نه کلی یعنی اطلاق هر کدام از این دو امر تعیینی در فرض اشتغال به دیگری ساقط می‌شود ولی امر تعیینی به هر کدام از ازاله و نماز ـ در فرضی که مکلف، دیگری را ترک کند ـ در هر دو طرف ممکن و ثابت است و قابل رفع ید نیست چون که بنابر امکان ترتب این اطلاق ممتنع نیست پس خارج از دائره تعارض است یعنی هر امر تعیینی دو بخش دارد:

۱) اطلاق امر به ازاله در فرضی که نماز را ترک کرد.

۲) اطلاق امر به ازاله حتی در صورتی که نماز را می‌خواند. که این بخش دوّم ممتنع و معارض است، اما بخش اوّل یعنی امر به ازاله تعیینا در صورتی که دیگری را ترک کند خارج از دائره تعارض است.

پس بنابر امکان ترتب تعارض جزئی است و دو اطلاق مشروط ثابت می‌شود و اگر یکی اهم باشد می‌تواند وجوب مطلق اهم نیز ثابت شود چنانچه بعداً خواهیم گفت.

و لذا طبق این مبنای چهارم تعارض هست ولی جزئی است و هر دو واجب مطلقا ساقط نمی‌شوند و لذا مکلف نمی‌تواند هر دو را ترک کند و نیازمند دلیل خارجی برای اثبات عدم جواز ترک هر دو نیستیم و طبق مبنائی که اصلا قدرت را شرط ندانیم، هر دو امر مطلق و فعلی خواهند بود و تعارضی با هم ندارند و این روشن است و طبق مبنای دوم که قائل به امکان ترتب شویم و قدرت تکوینی و شرعی به معنای ذکر شده را شرط بدانیم یعنی هم فعل مقدور باشد و هم به واجب دیگری ـ که مزاحم اهم یا مساوی است ـ مشغول نباشد یعنی عجز

رافع تکلیف، خصوص عجز تکوینی نیست بلکه اعم است و هم شامل عجز تکوینی می‌باشد و هم عجزی که ناشی است از اشتغال مکلف به واجب اهم یا مساوی، طبق این مبنا هیچ گاه دو وجوب مطلق، فعلی نمی‌شوند زیرا طبق اخذ این قید در تکالیف اگر هر دو مساوی باشند دو وجوب ترتبی مشروط خواهیم داشت و اگر یکی اهم باشد وجوب مطلق برای اهم و وجوب ترتبی مشروط برای مهم خواهیم داشت و فرض دیگری بر طبق این مبنا معقول نیست تا دو وجوب تعیینی مطلق، فعلی شود.

پس هیچ گاه این دو جعل ـ با مقید لبّی مذکور ـ منتهی به تنافی در عالم جعل نمی‌شوند و باب تزاحم خارج از تعارض می‌شود لکن طبق مبنای دوم و چهارم باب تزاحم داخل در باب تعارض است با این تفاوت که طبق مبنای دوم مطلقا در باب تعارض داخل است ولی طبق مبنای چهارم که وجوب ترتبی می‌تواند باشد تعارض جزئی است و تنها اطلاق تکلیف نسبت به اشتغال به دیگری ساقط می‌شود و همچنین طبق مبنای دوم وجوب احدهما در مورد تزاحم دلیل می‌خواهد به خلاف مبنای چهارم که دلیلی از خارج لازم ندارد.

### فرق تزاحم امتثالی و تزاحم ملاکی:

حالا بحث در این است که بنابر امکان ترتب با چه تقریب و بیانی نگذاریم باب تزاحم داخل در باب تعارض شود؟ تقریباتی در این‌جا ذکر شده است البته باید مقدمةً گفته شود که مقصود ما از تزاحم، تزاحم امتثالی است نه ملاکی که آخوند ﷺ در باب اجتماع امر و نهی آورده‌اند و مراد از آن تزاحم مصلحت و مفسده در فعل واحد است و داخل در باب تعارض است و این با تزاحم در امتثال در این‌جا فرق دارد تزاحم معقول در باب اجتماع امر و نهی تزاحم دو

ملاک در فعل واحد است ولی تزاحم در مقام امتثال تزاحم دو حکم است که هر یک موضوع و متعلقی غیر از دیگری دارند مانند ازاله نجاست و نماز در آن واحد ولی مکلف در مقام امتثال قدرت بر انجام هر دو را ندارد ولذا این تزاحم در منتهی است و ربطی به حکم و مبادیش ندارد.

اما تزاحم ملاکی در موضوع و فعل واحد تزاحم در مبادی و ملاکات حکم شرعی است، و موجب کسر و انکسار مصلحت و مفسده در مبادی حکم و قبل از جعل است که اگر یکی اقوی بود مولا طبق آن حکم می‌کند و اگر هیچ کدام غالب نبود حکم نمی‌کند و بین این دو تزاحم فرق‌های زیادی است، یکی در امتثال است و دیگری در مبادی جعل، و اوّلی مربوط به عبد است و دومی مربوط است به مولا.

و یک فرق هم این است که تزاحم ملاکی داخل در باب تعارض است زیرا مولا نمی‌تواند هر دو را جعل کند و این موجب تکاذب و تعارض دو دلیل آنها است بر خلاف این تزاحم که خارج از باب تعارض است و سومین اصطلاح تزاحم را هم شهید صدر ﷺ اضافه می‌کنند به عنوان تزاحم حفظی که مربوط است به احکام ظاهری است و محل بحثش اینجا نیست.

## تقریبات متعدد برای اخراج باب تزاحم از تعارض:

**تقریب اوّل**: این که اگر گفتیم قدرت در تکلیف اخذ شده است پس هر کدام از دو ضد را که انجام دهیم قدرت از دیگری رفع می‌شود پس دو وجوب مطلق، فعلی نمی‌شوند تا طلب ضدین و امتناع در جعل پیش بیاید بلکه از دو دلیل امر، دو وجوب ترتبی بیشتر استفاده نمی‌کنیم که این هم معقول است و تنافی‌ای شکل نمی‌گیرد.

**پاسخ تقریب اوّل**: پاسخ این بیان روشن است و آن اینکه قدرتی که در تکلیف شرط است، حدوثاً و بقاءً شرط نیست بلکه فقط حدوث قدرت شرط است و اگر مکلف از ابتدا قادر است که هر کدام را بخواهد، انجام دهد و قدرت بر هر کدام را دارد، پس تکلیف به هر دو، فعلی می‌شود و این طلب ضدین و محال است بله، هر کدام را که شروع کرد بر دیگری قدرت ندارد ولی این رفع قدرت بعد الاختیار و تعجیز است که رافع تکلیف نیست و بقای قدرت و قدرت بعد از اختیار شرط نیست و الّا اگر این شرط باشد در فرضی که ازاله هم نکرده و فعل مباح یا مستحبی را مثل قرآن خواندن انجام داد باید وجوب ازاله مرتفع شود چون بقاءً قدرت ندارد با این که چنین نیست و عصیان کرده است.

پس قدرتی که در تکلیف شرط است قدرت حدوثی و بقائی نیست تا بگوییم با اشتغال به ضد دیگر، امر یکی فعلی نشده است، و این بدان معناست که مشروط بودن تکالیف به قید قدرت به تنهایی برای از کار انداختن دو اطلاق و نفی تعارض کافی نیست زیرا تعجیز به سوء اختیار، رافع تکلیف نمی‌باشد و در نتیجه دو تکلیف مطلق فعلی می‌شوند و این موجب تعارض است البته این تعارض ـ بنابر امکان ترتب ـ تعارض جزئی است نه کلی ولذا میرزا رحمه‌الله فرموده: تعارض هست ولی این تعارض به این مقدار است.

**تقریب دوّم**: این است که قدرت حدوثی بر یکی است نه بر هر دو چون که بر جامع قدرت دارد بنابراین، امر به یکی از این دو که اختیار می‌کند فعلی می‌شود نه هر دو.

**پاسخ تقریب دوّم**: پاسخ این مطلب هم روشن است که جامع بر هر کدام از این دو قابل تطبیق است و لذا قدرت بر هر کدام دارد، نه این که بر خصوص فردی که بعداً اختیار می‌کند و به همین جهت است که اگر ضد غیر واجبی را

انتخاب کرد نمی‌گویند بر آن واجب قادر نبوده است بلکه مـی‌گویند بـه سـوء اختیار، خود را عاجز کرده است.

پس این بیان هم درست نیست و اگر فقط قدرت تکوینی را شرط کنیم دو وجوب تعیینی مطلق شکل می‌گیرد و در جعل، تعارض می‌شود و این هـمان مبنای چهارم است که گفتیم دو اطلاق را در دو وجوب از بین می‌برد ولی مطلق وجوب را از بین نمی‌برد و وجوب هر کدام مشروط به دیگری خارج از دائـرهٔ تعارض باقی می‌ماند و اثر این تعارض جزئی این است که در بـرخـی مـوارد نوبت به احکام باب تزاحم نمی‌رسد و احکام باب تعارض موجب تقدیم اطلاق اقوی بر اضعف می‌شود که بر احکام باب تزاحم مقدم است ـ که شاید بعداً این بحث مطرح شود ـ برخلاف این که بگوییم اصلاً تعارض میان دو دلیل نیست که در این صورت فقط سراغ مرجحات باب تزاحم می‌رویم.

**تقریب سوّم**: این تقریب از شهید صدر ﷺ است و شاید از بـعضی بـیانات آقای خویی ﷺ هم استفاده شود و آن اینکه، قدرت شرط است ولی نـه فـقط قدرت تکوینی **(که وقتی بر جامع قادر باشد هر دو امر فعلی شود)** بلکه قدرت قید شده در تکالیف از باب حکم عقل به قبح تکلیف به غـیر مـقدور یـا نکـتهٔ استظهاری میرزا ﷺ است که امر، بعث و تحریک است و باید در جایی باشد که تحرک لغو نباشد و این دو نکته بیش از این اثبات نـمی‌کند کـه بـاید تکـلیف در جایی باشد که مکلف بر جامع قادر باشد و اشتغال به یک غرض دیگر مولا ـ که یا اهم یا مساوی است ـ نداشته باشد و اگر به آن مشغول شد در چـنین جائی هم تکلیف و بعث مولا لغو است مثل جائی که تکوینا غیر مـقدور است چون وقتی مشغول انجام اهم است چرا او را به ضد واجب دیگر منصرف نماید، زیرا اگر برای جمع میان هر دو است که مقدور نیست و اگر برای منصرف کردن

از اهم به مهم است که قبیح است و ملاک بیشتری از دست می‌رود واگر به مساوی است باز هم لغو است.

پس هم عجز تکوینی رافع تکلیف است و هم عجزی که از اشتغال به اهم یا مساوی نشأت گرفته باشد بله، عجز نشأت گرفته از اشتغال به مهم یا غیر واجب، رافع امر نیست و لذا در جایی که مشغول باشد به ضد مرجوح یا غیر واجب امر به واجب اهم فعلی است و اطلاق دارد، پس مدعا این است که قدرت شرط است مقصود آن است که هم جامع مقدور باشد و هم مکلف مشغول به ضدی که اهم یا مساوی است نباشد و الّا در آنجا هم امر و بعث فعلی نیست.

بنابراین قید قدرت را توسعه می‌دهیم که اگر مقید لبّی مقدوریت را اینگونه تصویر کردیم و گفتیم آنچه که شرط است این است که فعل فی نفسه مقدور باشد و به ضد واجب اهم یا مساوی آن هم مشغول نباشد، مبنای سوم صحیح می‌شود.

و در نتیجه به طور کلی تزاحم از باب تعارض خارج می‌شود چون یا هر دو با هم مساوی هستند که دو وجوب مشروط ثابت می‌شود و یا یکی اهم است و یکی مرجوح که وجوب اهم مطلق و وجوب مرجوح مشروط خواهد بود و هیچ گاه دو جعلی که مقید به قید لبّی قدرت به این معنا هستند به دو وجوب مطلق منتهی نمی‌شود و همیشه یکی از دو وجوب و یا هر دو مشروط خواهد بود، و هیچ گاه این دو جعل به دو مجعول و دو وجوب تعیینی مطلق فعلی مبدّل نمی‌شوند تا تعارض شکل گیرد لذا باب تزاحم مطلقاً خارج از باب تعارض شده و ترتب نیز علی القاعده می‌شود چون مقتضای مقید لبّی مذکور ترتب و وجوب مشروط در یک طرف و یا هر دو طرف خواهد بود بلکه در فصل دوم

خواهد آمد که ما کلیهٔ مرجحات باب تزاحم را از این قید لبّی به این معنی که گفتیم استخراج می‌کنیم و مرجحات را از خود دلیل امر، شرعا استفاده خواهیم کرد نه اینکه از باب حکم عقل عملی باشد و اما طبق مبنای اول اگر چه تزاحم خارج از باب تعارض است ولی نمی‌توانیم مرجحات را از باب دلیل شرعی استفاده کنیم چون به حسب دلیل شرعی هر دو تکلیف مطلق و تعیینی و فعلی می‌باشند و لیکن از باب حکم عقل عملی گفته می‌شود که اگر یکی از آن دو تکلیف اهم باشد عقل به لزوم امتثال آن حکم می‌کند و لذا مرجحات، باب تزاحم طبق مبنای اول عقلی می‌باشند و طبق مبنای سوم شرعی خواهند بود، که تفصیل این احکام خواهد آمد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۵ / سه شنبه / ۲۲ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### طرح دو اشکال و پاسخ آن:

بحث در فصل اول از تزاحم بود و عرض شد طبق مبنای امکان ترتب و این که در تکالیف قدرت، شرط و قید لبّی است، اگر این گونه معنا شود که هم قادر تکوینی بر واجب باشد و هم مشغول به واجب اهم یا مساوی دیگری نشود در این صورت باب تزاحم از باب تعارض به کلّی خارج می‌شود و تعارض جزئی هم میان اطلاق دلیل دو امر نخواهد بود.

و دلیل این که چرا می‌گوییم قدرت به معنای فوق در اوامر شرط است نیز گذشت و در نتیجه دو امر متزاحم هیچ گاه به دو امر مطلق تعیینی به ضدین منتهی نمی‌شوند بلکه یا هر دو، مقید و مشروط به ترک دیگری هستند و یا یکی مطلق است و دیگری مشروط است لذا هیچ گاه به تنافی و تعارض بین جعلین نمی‌رسیم و این از برکات قول به امکان ترتب و تفسیر و تحلیل قدرت به آن معناست و این تحلیل فنی، هم باب تزاحم را از باب تعارض به کلی بیرون می‌کشد و هم در فصل دوم خواهیم دید که کلیه احکام و مرجحات باب تزاحم را از اطلاق دلیل دو تکلیف متزاحم استفاده می‌کنیم که در این صورت

ترجیحات باب تزاحم هم شرعی می‌شوند.

ممکن است تصور شود که بر این تقریب دو اشکال وارد است.

**اشکال اوّل**: لازم نیست در تکالیف و اوامر شرعی قید عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم اخذ شود چون ممکن است ملاک تکلیفی که مولا کرده است اهم از همه ملاکات اوامر دیگر باشد و همان طور که اصل ملاکات، مربوط به مولا و شارع است، و او مطلع بر آنها است درجات ملاک و اهمیت آنها هم ـ مثل خود ملاک ـ مربوط به شارع است و او از آن خبر دارد بنابراین مولا امرش را مطلق قرار می‌دهد و مقید نمی‌کند چون می‌داند ملاکش اهم از کلیهٔ واجبات دیگر است و همان گونه که اطلاق خطاب، کاشف از اصل ملاک می‌باشد همچنین اطلاق خطاب، اهمیت ملاک را هم می‌رساند بنابراین، اطلاق دلیل امر اقتضاء دارد که ملاک این خطاب اهم است و آن امر دیگر هم چنین اطلاقی را داراست و لذا میان اطلاق دو امر در موارد تزاحم، تعارض شده و هر کدام می‌گوید من اهم و مطلق هستم و چون نمی‌شود هر دو از یکدیگر اهم باشند لذا میان این دو اطلاق تعارض و تکاذب شکل می‌گیرد و نتیجه آن مبنای چهارم خواهد بود.

**پاسخ اشکال اوّل**: پاسخ این بیان روشن است زیرا:

**اولاً**: خطابات به نحو قضایای حقیقیه هستند نه خارجیه و باید قضایای حقیقیه این قید را داشته باشند چون در قضایای خارجیه می‌شود گفت نظر شارع به اوامر خارجی ـ که جعل کرده است ـ می‌باشد و نگاه می‌کند که مثلاً ملاک این امر از همه آن‌ها اهم است یا نه لذا این را مطلق قرار می‌دهد ولی در قضایای حقیقه ناظر به آنچه در خارج واقع شده یا می‌شود نیست بلکه ناظر به آنچه وقوعش ممکن است می‌باشد و موضوعاتش مقدر الوجود لحاظ

می‌شوند و روشن است که ممکن است فرض شود یک واجب اهم از این واجب یا مساوی آن وجود داشته باشد، بنابراین بایستی این مقید لبّی در اوامر مجعول به نحو قضایای حقیقیه در خطابات فرض و اخذ شود، پس باید این قید در قضایای حقیقیه شرط باشد و آن را مقیّد کند به جایی که مکلف به واجب اهم یا مساوی مشغول نباشد.

**ثانیاً**: در قضایای خارجیه نیز چون مکلفین می‌دانند همه ملاکات تکالیف با هم مساوی نبوده و اهم و مهم دارند، این علم اجمالی روشن و ارتکازی ـ به این که بعضی از واجبات اهم و ارجح و بعضی مرجوح هستند ـ موجب می‌شود که در قضایای خارجیه هم اطلاق به لحاظ همه واجبات دیگر منعقد نشود و این علم اجمالی ارتکازی قرینهٔ متصله است و موجب تقیید اوامر مجعوله به نحو قضایای خارجیه به همین معنا از قدرت می‌شود و لا اقل موجب اجمال از این ناحیه است.

پس در اوامر و واجبات خارجیه هم، چنین اطلاقی که وجود ملاک اهمی از این واجب را نفی کند نیست بلکه مقید لبّی مذکور در آن‌ها نیز اخذ شده است و مانند قضایای حقیقیه می‌باشند و یا لااقل از این ناحیه اجمال دارند و در نتیجه اطلاق مذکور که موجب تعارض دلیل دو امر در مورد تزاحم می‌شود وجود نداشته و باب تزاحم در آنها خارج از باب تعارض است.

**اشکال دوّم**: درست است که قید قدرت را توسعه دادید و گفتید قدرت اعم است از تکوینی و عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی ولی معلوم نیست این قید در مورد تزاحم بر ضد واجب ـ مثلاً نماز یا ازاله ـ صادق باشد زیرا امر به ازاله به قید عدم اشتغال به نماز به این عنوان مقید نشده است و از این جهت مطلق است پس به این اطلاق اخذ می‌کنیم و می‌گوییم اهم یا مساوی نیست و چون این

اطلاق در طرفین است در این صورت تعارض شکل می‌گیرد.

حاصل این که دلیل هر یک از دو امر در موارد تزاحم، نسبت به عنوان واجب دیگر، به عدم اشتغال به آن، مقید نشده است پس از این ناحیه اطلاق دارد و وجوب تعیینی مطلق را حتی در فرض اشتغال به دیگری ثابت می‌کند و این اطلاق در دو طرف موجود است و با یکدیگر تعارض خواهند کرد و نتیجه همان مبنای چهارم خواهد شد.

**پاسخ اشکال دوّم**: درست است که عنوان عدم اشتغال به نماز در امر به ازاله و همچنین عنوان عدم اشتغال به ازاله در امر به صلاة اخذ نشده است ولی فرض بر این است که در هر دو دلیل، عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی به این عنوان اخذ شده است و به لحاظ این قید اخذ شده تمسک به اطلاق مذکور تمسک به إطلاق در شبهه مصداقیه مقید دلیل می‌شود که صحیح نیست حتی اگر از ناحیه عنوان دیگری قیدی اخذ نشده باشد و در شبهه مصداقیه مقید یا مخصص نمی‌توان به اطلاق دلیل اخذ کرد چون محتمل است نماز یا ازاله که مزاحم است مصداق عنوان مقید یعنی واجب اهم یا مساوی باشد و اخذ نکردن عنوان عدم اشتغال به نماز یا ازاله بالخصوص کاشف از اهم یا مساوی بودن آن نمی‌باشد و مولا نیز به همان اخذ قید لبّی ذکر شده اکتفا می‌کند، البته تمسک به عام در شبهات مصداقیه مخصص، برخی تفصیل داده‌اند مثل کسانی که گفته‌اند: در مخصصات لبّی عام می‌شود به عموم عام تمسک کرد ـ مبنای میرزای نائینی ﵀ ـ یا کسانی که می‌گویند: اگر شبهه مصداقیه عام، شبهه حکمیه باشد می‌توان به عموم عام تمسک کرد ـ مبنای شهید صدر ﵀ ـ مثل این که یک دلیل می‌گوید (**هر آبی مطهر است**) و دلیل دیگر می‌گوید (**آب نجس مطهر نیست**) اگر شک کردیم مثلاً آیا آب‌های معدنی نجس هستند پس مطهر

نیستند یا پاکند پس مطهر هستند، هر چند که این شبهه مصداقیه دلیل مطهریت است ولی چون که فی نفسه شبهه حکمیه است نسبت به نجاست و طهارت آب معدنی که حکم شرعی دیگری است شهید صدر ﷺ می‌گوید: در چنین شبهه مصداقیه‌ای می‌توان به عموم (**کل ماء مطهر**) تمسک کرد چون که شاید مولا که حکمش را می‌داند مطهریت را عام و شامل آن هم قرار داده است.

**اشکال**: حال ممکن است کسی بگوید این جا هم می‌شود به اطلاق دلیل امر در شبهه مصداقیه این مقید ـ اهم یا مساوی بودن ضد واجب ـ تمسک کرد بر اساس یکی از آن دو مبنا؛ مثل میرزا ﷺ که در شبهه مصداقیه مخصص لبّی تمسک به عام را جائز می‌داند این جا هم مقید لبّی است نه لفظی بنابراین می‌تواند به اطلاق امر تمسک کند و همچنین کسی که در شبهه مصداقیه‌ای که فی نفسه شبهه حکمیه دیگری است اصالة العموم را جاری می‌کند چون مربوط به خود شارع است و او می‌داند حکمش چیست، این نکته در ما نحن فیه نیز جاری است، پس طبق این دو مبنا باز هم تزاحم داخل در باب تعارض می‌شود.

**پاسخ**: این اشکال هم وارد نیست چون کسی که قائل به تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است، در مقیدات لبّی و شبهات حکمیهٔ منفصل قائل به آن است اما اگر مقید لبّی، متصل یا کالمتصل باشد چون مقید متصل رافع اصل انعقاد عموم یا اطلاق است دیگر شبهه مصداقیه خود عام می‌شود زیرا که مقید و مخصص متصل مانع انعقاد اصل ظهور می‌شود و لذا اصل ظهور مشکوک می‌شود و احدی در شبهه مصداقیه عام قائل به تمسک به آن نیست و وقتی ما قید قدرت را این گونه تفسیر کردیم ـ بر اساس نکته عقلی یا استظهاری میرزا ﷺ ـ این مطلب به مثابه قید متصل خواهد بود و خطابات را ذاتاً و ظهوراً

مقید می‌کند به جایی که فعل، مقدور باشد و اشتغال به واجب اهم یا مساوی در کار نباشد و این شبهه مصداقیه خود عام می‌شود و دیگر جایی برای آن دو مبنا و مبانی مشابه دیگر در تمسک به عام یا مطلق در شبهه مصداقیه مخصص یا مقید نخواهد بود.

بله! اگر این مقید مانند اجماع بود و حکم عقلی بدیهی و یا استظهار عرفی در دلیل بعث و تحریک نبود تطبیق این دو مبنا ممکن بود ولی تقیید اوامر به قید مقدوریت به مثابه مقیدات متصله است مانند جایی که شارع بگوید (**اکرم العالم الا الفاسق**) و یا (**اکرم العالم غیر الفاسق**) و شک شود فلان عالم، فاسق است یا عادل است که احدی در این جا تمسک به عموم عام را نمی‌کند زیرا شبهه مصداقیه خود عام است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۶ / شنبه / ۲۶ / ۱۲ / ۱۳۹۱

بسم الله الرحمن الرحیم

### حکم تزاحم بنابر امتناع ترتب:

بحث در فصل اول از سه فصل بحث تزاحم بود و عرض شد در این فصل بحث از این است که آیا باب تزاحم از باب تعارض خارج است یا خیر؟ که گفتیم این بحث مبتنی بر آن مبانی چهارگانه است که طبق دو مبنا باب تزاحم خارج از باب تعارض و طبق دو مبنای دیگر داخل در باب تعارض کلی یا جزئی بود.

طبق مبنای صاحب کفایه ﷺ که قائل به امتناع ترتب بود عرض شد در مورد تزاحم، هر دو امر تعارض کرده و ساقط می‌شوند و حتی امر ترتبی مشروط به ترک دیگری هم ثابت نمی‌شود.

و لیکن طبق این مبنا ـ که قائل به امتناع ترتب است ـ در برخی از بیانات اصولی سعی شده است که وجوبِ فی الجمله و عدم جواز ترک هر دو واجب در مورد تزاحم اثبات شود زیرا بسیار بعید یا مستهجن است که بگویند در مورد تزاحم وجوب برای هیچ کدام ثابت نمی‌شود و در این رابطه دو تقریب را می‌توان بیان کرد.

**تقریب اوّل (از محقق عراقی رحمه‌الله):**

تقریب اوّل، عبارتی است که آقا ضیاء رحمه‌الله دارد که امر به ازاله یا صلاة برگشتش به این است که مکلف ابواب عدم مامور به را سد کند و اسباب ترک آن را رفع نماید و آنچه سبب ترک ازاله است انجام ندهد بلکه ابواب عدم ازاله را منسد کند و در امر به صلات هم همین گونه است که امر به سد ابواب عدم آن است و یکی از ابواب عدم ماموربه، فعل ضد آن می‌باشد که قهراً اطلاق هر امری اقتضای سد تمام ابواب عدم ماموربه را دارد حتی از جهت فعل ضدش و این اطلاق در دو امر به سد عدم با هم تعارض دارد در خصوص فعل ضد واجب و نه بیشتر از آن ـ یعنی سد باب عدم فعل ازاله از ناحیه فعل صلاة با سد باب عدم صلاة از ناحیه فعل ازاله با هم تعارض می‌کنند ـ و این دو اطلاق امر هستند که در مورد تزاحم با هم تعارض دارند و جمع نمی‌شوند.

پس این دو اطلاق را ساقط می‌کنیم اما سد باب عدم از غیر ناحیه فعل ضد و جهات دیگر چون تنافی و تعارضی در آن نیست بر حجیت باقی می‌ماند و در نتیجه سد باب ترک هر یک، مقرون به فعل دیگری واجب نیست ولی سد ترک مقرون به ترک دیگری واجب است، پس ترک هر دو سد باب عدمش واجب است و این به معنای دو امر ناقص است به هر یک از دو ضد در موارد تزاحم که سد باب عدمش را که مقرون با فعل دیگری نیست لازم و واجب می‌کند و در نتیجه مکلف نمی‌تواند هر دو را ترک کند و این را امر ناقص می‌گویند که در هر دو واجب در موارد تزاحم باقی می‌ماند و تعارض مطلق دو امر را ساقط نمی‌کند.

و محقق عراقی رحمه‌الله می‌گوید: اگر ترتب هم ممکن باشد ـ که ایشان آن را بر

خلاف استادش صاحب کفایه ﷺ ممکن می‌داند ـ بازهم از نظر مقام اثبات صحیح نیست که اطلاق امر را مشروط به ترک دیگری به نحو ترتب کنیم بلکه به اطلاق هر دو امر بایستی اخذ نمود و امر ناقص به هر یک از دو ضد به نحوی که بیان شد ثابت می‌شود، و این مقتضای قاعده است نه امر ترتبی.

**پاسخ تقریب محقق عراقی ﷺ:**

اگر مقصود از امر ناقص امر و الزام به ایجاد فعل ازاله نماز باشد از آن‌جا که امر به ایجاد دو فعل متضاد طلب جمع بین ضدین است باید ترک احد الضدین را در امر به دیگری بنابر امکان ترتب، قید و شرط کرد و این رجوع به همان امر ترتبی و مبنای سوم یا چهارم است.

و اگر مقصود از امر ناقص امر به مقدمات فعل واجب است که مثلاً یکی از آنها ترک ضد دیگر است و این مقدمات و سد ابواب عدم متعدد می‌باشند و در امر تام سدّ باب عدم همه آنها واجب است اما در امر ناقص مجموع مقدمات از غیر ناحیه ترک ضد دیگر واجب می‌شود این مطلب:

**اوّلاً**: خلاف ظاهر امر است که متعلق به فعل واجب است نه به اجزاء علت و یا مقدمات آن فعل.

**ثانیاً**: لازمه این بیان وجوب انجام سایر مقدمات، مثلاً ازاله است حتی اگر نماز را مکلف ترک نکند ـ که این مطلب محتمل نیست مگر این که امر به آنها را نیز مشروط به ترک ضد دیگر کنیم ـ که بازهم رجوع به امر ترتبی است.

و اگر مقصود از امر ناقص منع از ترک است یعنی تحریم ترک مقرون به ترک ضد دیگر، که می‌تواند مطلق باشد و ترک ضد دیگر قید حرام باشد نه شرط

حرمت به همان گونه که در حرمت مقدمه گفتیم که حصه غیر موصله مطلقاً حرام باقی می‌ماند و لازم نیست عدم ایصال را شرط حرمت قرار دهیم.

جواب این است که این بیان امر به فعل را به نهی از ترک برمی‌گرداند با این که چنین نیست زیرا که امر به فعل، طلب ایجاد فعل است یعنی این تأویل هم خلاف مدلول هیئت امر است ـ که بعث و ایجاب است نه منع و تحریم ـ و هم خلاف مدلول متعلق امر است ـ که فعل است نه ترک فعل ـ بدین ترتیب این بیانات بسیار ضعیف است و در مقابل قول به ترتب و ثبوت دو امر مشروط در مورد تزاحم ـ که از تنقیحات نفیس میرزا ﷺ است و علی القاعده نیز می‌باشد به همان نحوی که در مبنای سوم گذشت ـ قابل قبول نیست. و چگونه می‌توان گفت که تأویل امر و ارجاع آن به نهی از ترک اولی از امر ترتبی و مشروط به قدرت است؟ و کدام ذوق عرفی وعقلائی آن را قبول می‌کند؟

**تقریب دوّم:**

در موارد تزاحم درست است که بنابر امتناع ترتب نه وجوب تعیینی مطلق هر یک و نه وجوب مشروط به ترک دیگری ـ که ترتب است ـ ثابت نمی‌شود و اطلاق هر دو امر در مورد تزاحمشان ساقط می‌شوند ولی در این تقریب گفته می‌شود این تعارض چون به لحاظ منتهاست نه به لحاظ مبادی بنابراین در مبادی ازاله و صلاة تنافی نیست پس می‌شود در عالم ثبوت برای مولا، هم ازاله مصلحت تامه داشته باشد و محبوب او باشد و هم نماز و مثل صلاة و غصب نیست که در یک فعل است و مصلحت تامه و مفسده، کسر و انکسار کرده و محبوبیت و یا مبغوضیت و یا هیچ کدام باقی نمی‌ماند بلکه در این‌جا چون مبادی در دو فعل است هر دو بر تمامیت خود باقی است و لذا مولا

می‌تواند هر دو را دوست داشته باشد چون که حب و شوق به غیر مقدور هم تعلق می‌گیرد و در عالم مبادی امرین -که مصلحت تامه و مفسده تامه و محبوبیت و مبغوضیت تامه است ـ تنافی نیست و می‌تواند هر دو ملاک فعلی باشند ولی امر و بعث مولوی که فعل اختیاری مولا است چون که باید به لحاظ منتهابه مقدور تعلق گرفته باشد و الا لغو است با هم، تنافی و تعارض پیدا می‌کنند، بنابراین فقط وجوب و امر ساقط می‌شود و اما مبادی دو امر، فعلی خواهند بود یعنی در این‌جا تعارض مطلق نیست بلکه دلالت دو امر بر وجوبین و تحریکین مولویین محال است و لغو است و به یکی دون دیگری هم ترجیح بلا مرجح است و احدهما هم عنوان ثالثی است که امر به آن نخورده است.

پس دو امر ساقط می‌شوند که مدلول مطابقی هستند ولی مدلول التزامی آنها که وجود هر دو ملاک و مصلحت تامه است و متعلق شوق تام مولا هم می‌باشد باقی می‌ماند و ساقط نمی‌شود و در نتیجه عقل حکم می‌کند که نباید هر دو را ترک کند چون محبوبیت و ملاک تام هم عقلاً منجز است و وجوب تخییری و یا ترجیح ملاک اهم عقلاً ثابت می‌شود.

بلکه ممکن است بتوانیم تخییر شرعی را هم استفاده کنیم چون آنچه محال است بنابر امتناع ترتب، امر تعیینی به ضدین است ولی امر به جامع آنها معقول است و اگر هر دو ملاک تام و محبوب شد کشف می‌کنیم که تخییر شرعی هم ثابت است چون ملاک و محبوبیت تام علت جعل امر و بعث و تحریک مولوی است که بالملازمه ثابت می‌شود زیرا در این‌جا مولا تحریک را هم طبق آن دو ملاک داشته است و تنها به جهت عدم امکان امتثال و عدم قدرت امر تعیینی ساقط شده است و لیکن امر به احدهما به نحو تخییر شرعی، این محذورات را ندارد.

پس با ملازمه عقلی، تخییر شرعی را هم کشف می‌کنیم، بنابراین می‌شود ثابت کرد که وجوب تخییری شرعی هم در موارد تزاحم داریم و این مدلول التزامی دوم است که از خود مدلول التزامی اول به دست می‌آید.

**بررسی تقریب دوّم:**

این بیان متوقف بر آن مبناست که حجیت مدلول التزامی تابع حجیت مدلول مطابقی نباشد اما اگر قائل به تبعیت شدیم و این که اگر مدلول مطابقی تعارض کرد و ساقط شد مدلول التزامی هم ساقط می‌شود دیگر ملاک و محبوبیت هم ثابت نخواهد شد.

البته در آن مسأله صحیح این است که تبعیت، ثابت است یعنی طبق مبنای قائلین به عدم تبعیت، این تقریب تمام است چون در مورد تزاحم، دو دلیل متصل به هم نیستند بلکه منفصل از هم هستند و در دلیل منفصل ظهورات منعقد است ولی مدلول مطابقی اطلاق هریک در مورد تزاحم از حجیت می‌افتد و مدلول التزامی آن طبق مبنای عدم تبعیت بر حجیت باقی می‌ماند و بنابر مبنای تبعیت نیز در مورد تزاحم برخی از تکالیف که ملاکشان عرفی است ـ مثل حفظ نفس محترمه که معلوم است در موارد عجز و عدم قدرت ملاک آن منتفی نمی‌شود ـ بازهم تمام است زیرا دلالت التزامی بر وجود ملاک دیگر تابع اطلاق و مدلول مطابقی آن در مورد تزاحم نیست بلکه تابع دلالت اصل آن واجب ولو در غیر مورد تزاحم است که ساقط نیست و حجت است.

پس در این گونه ملاکات ـ که عجز رافع آنها نیست چون مدلول التزامی، تابع اطلاق نیست بنابراین ساقط نیست و حجت می‌باشد و ـ تخییر عقلی بلکه

شرعی در این موارد از تزاحم ثابت می‌شود حتی طبق مبنای صاحب کفایه ﷺ و تعارض، مطلق نخواهد بود.

اما این مدلول التزامی عرفی در همه جا ـ مخصوصاً در باب عبادات ـ نیست بنابراین طبق مبنای دوم از چهار مبنای ذکر شده ـ مبنای صاحب کفایه ﷺ ـ و مبنای تبعیت حجیت مدلول التزامی از مطابقی در موارد تزاحم حتی وجوب تخییری و عدم جواز ترک هر دو هم ثابت نمی‌شود و این همان تعارض مطلق دو اطلاق در دو دلیل در مورد تزاحم است.

البته قبلاً عرض شد که این تعارض چون به لحاظ تنافی در منتهاست، مخصوص به موارد وصول هر دو امر است اما اگر یکی غیر واصل و غیر منجز بود اطلاق دیگری حجت است و محذوری ندارد بر خلاف تنافی و تعارض میان دو تکلیف به لحاظ مبادی مثل اجتماع امر و نهی بنابر امتناع که موجب تعارض واقعی بین دو تکلیف می‌شود هر چند مکلف به یکی از آن دو جاهل باشد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۷ / شنبه / ۱۷ / ۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث ما قبل از تعطیلات در تزاحم بود ـ تزاحم در امتثال ـ که عرض شد باب تزاحم باب مستقلی از باب تعارض است البته تزاحم امتثالی نه تزاحم ملاکی و تزاحم امتثالی باب جدیدی است که علمای اصول آن را منقح کرده‌اند و تفاوت آن با باب تعارض گذشت.

## فصل دوّم: مرجحات باب تزاحم

فصل دوّم: در مرجحات باب تزاحم است زیرا همچنانکه در متعارضین مرجحاتی وجود دارد ـ مثل ترجیح به موافقت کتاب یا مخالفت عامه ـ در باب تزاحم هم که دو تکلیف، در مقام امتثال قابل جمع نیستند ـ مثل صلاة و ازاله یا حج بر کسی که مستطیع شده و نذر زیارت عرفه در کربلا هم کرده است مرجّحات و احکامی وجود دارد در این موارد هم بحث است که چه احکامی وجود دارد و در دو تکلیف متزاحم وظیفه مکلف چیست آیا مرجحاتی هست یا نیست و مکلف مخیر است یا مرجحاتی در کار است و آن مرجحات چیست؟

این جا نیز گفته شده است احکام و مرجحاتی هست ـ که فصل دوم در بیان آن است ـ و این مرجحات ربطی به تقدیم اقوی الدلیلین و مرجحات باب

تعارض ندارد ـ چه ترجیحاتی که به جمع عرفی برمی‌گردد و چه آنها که به ترجیح احد السندین برمی‌گردد ـ زیرا آن‌ها مربوط به عالم دلالت لفظ است و در باب تزاحم بین دلالت ها تعارضی نیست و آن احکام جاری نمی‌شود و اگر مرجحی هست مربوط به قوت دلالت و قرینیت و امثال آن نبوده و فقط مربوط به حکم شرعی فی نفسه است و در این جا برخی از اصولیون گفته‌اند: چون باب تزاحم مربوط به عالم امتثال است نه عالم جعل.

در این جا مرجحات از باب حکم عقل است چون بعد از مرحله جعل شارع است و جعل تمام شده است و بین دو جعل تنافی و تعارضی نیست پس مربوط به شارع نمی‌شود و مربوط به حکم عقل در امتثال احکام شارع است و عقل است که می‌گوید اگر مثلاً تکلیف اهم بر مکلف منجز است باید آن را در مورد تزاحم امتثال کند بنابراین، مرجحات و احکام باب تزاحم ربطی به شارع و دلیل حکم ندارد.

ولی این مطلب در صورتی صحیح است که در باب تزاحم قائل شویم قدرت، در تکالیف شرط نمی‌باشد که اگر قدرت، شرط در تکلیف نبود جا داشت کسی بگوید چون که هر دو تکلیف مطلق هستند و شارع هر دو را مطلق جعل کرده است پس اگر ترجیحی باشد ربطی به دلیل شرعی ندارد و مثلاً مربوط به حکم عقل است، بنابراین می‌شود بنابر آن مبنا این مطلب را قبول کرد که باب امتثال خارج از مرحله جعل و اطلاقات ادله و جعل شارع است و مربوط به حکم عقل است.

ولی اگر قدرت را شرط در تکلیف دانستیم نه شرط در تنجیز ـ که تنجیز، حکم عقل است ـ و قدرت را در فعلیت تکلیف اخذ کردیم و گفتیم تکلیف مقید به آن است مسأله مرجحات باب تزاحم و احکام باب تزاحم برگشت می‌کند به

اطلاق و تقیید دلیل جعل، یعنی در حقیقت همان مقید لبّی و قید قدرتی که بر اثر آن، باب تزاحم را از تعارض بیرون کردیم و گفتیم چون قدرت در تکالیف اخذ شده است و قید قدرت به معنای اعم از عدم عجز تکوینی و عدم اشتغال به واجب اهم و مساوی است، بنابراین با امتثال واجب مساوی یا اهم، موضوع تکلیف دیگر مرتفع می‌شود و از باب ورود احد التکلیفین و یا هر دو بر دیگری بالامتثال است و همین نکته اقتضای مرجحات باب تزاحم را دارد و ثابت خواهد کرد که مثلاً اگر یکی اهم باشد اطلاق آن فعلی می‌شود یعنی وجوبش مطلق خواهد بود و وجوب دیگری ترتبی و مشروط به ترک اهم می‌شود که اگر اشتغال به واجب غیر اهم کند وجوب اهم ساقط نمی‌شود به خلاف عکس چون وجوب غیر اهم مشروط و ترتبی است.

پس قید قدرت به معنای مذکور مرجحات را ثابت می‌کند و تکلیف ارجح را مطلق و غیر مشروط نسبت به امتثال تکلیف غیر اهم می‌کند و غیر اهم را مشروط به عدم امتثال اهم می‌کند که همان ورود یکی از دو تکلیف به وسیله امتثال بر دیگری است، و اگر مساوی با هم باشند هر دو مشروط می‌شوند به این نحو که هر دو با امتثالشان موضوع قدرت را در دیگری مرتفع می‌کنند و وارد بر آن می‌شوند و بدین ترتیب مرجحات باب تزاحم برگشت به اطلاق دلیل تکلیف می‌کند.

و معنای ترجیح داشتن این است که تکلیف به آن مطلق است و امتثال و یا فعلیت آن رافع فعلیت دیگری است بر خلاف عکس آن که اگر به مرجوح اشتغال پیدا کرد تکلیف به راجح هنوز هم فعلی است چون تکلیفش مطلق است.

به عبارت مختصرتر مرجحات باب تزاحم مربوط به ورود یکی از دو دلیل

بر دلیل دیگر است یعنی می‌گوییم اطلاق این دلیل که مرجح دارد بـا امـتثالش وارد است و اطلاق دیگری را رفع می‌کند ولی اطلاق مرجوح رافع اطلاق دلیل راجح نیست. و در موارد تخییر. هر دو تکلیف مشروط بوده و بـه ایـن گـونه هستند که هر کدام را انجام دهیم وارد بـر دیگـری است و تـوارد امـتثالین بـر یکدیگر است.

و سابقاً گفتیم که ورود یا رفع موضوع، یک وقت با امتثال تکلیفی دیگـر است و یک وقت با اصل جعل تکلیف موضوع دیگری رفع می‌شود و یک وقت با فعلیت تکلیفی، تکلیف دیگری رفع می‌شود و یک وقت با وصول یا تـنجیز تکلیفی، تکلیف دیگر رفع می‌شود که این اقسام خمسه ورود سابقاً مشـروحاً گذشت.

پس مرجحات باب تزاحم بـه اطـلاق دلیـل شـرعی بـرمی‌گردد و اثـبات وجوب مطلق آن در مقابل وجوب مشروط دیگری است و ربطی به حکم عقل ندارد.

و این که گفته شده است در موارد تزاحم عقل به ترجیح، حکم می‌کند طبق مبنای اخذ قید قدرت در تکالیف صحیح نیست و صحیح در روش و منهج بحث آن است که گفته شود مرجحات باب تزاحم به معنای مطلق بودن واجب ارجح نسبت به واجب مرجوح و مشروط بودن واجب مـرجـوح بـر حسب اطـلاق دلیلش می‌باشد که تفصیل آن در تبیین هریک از مرجحات اثبات می‌شود.

### توضیح اجمالی مرجحات باب تراحم:

قبل از ورود در توضیح هر یک از مرجحات بـاب تـزاحـم مـناسب است اجمالاً گفته شود که عمدتاً **چـهار** مرجح از برای تزاحم ذکر شده است و بـدین

معناست که هر کدام از این چهار مرجح در یک طرف باشد وجوب آن مطلق می‌شود و وجوب دیگری مشروط می‌شود، و این مرجحات عبارتند از:

۱) ترجیح تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی ـ که معنای آن خواهد آمد ـ.

۲) ترجیح ما لیس له البدل بر ما له البدل مثل تکلیف وضو که بدل دارد و آن تیمم است که اگر در جایی یک آب بیشتر نباشد و نجات دادن حیوانی که تشنه است واجب باشد در این جا گفته‌اند چون وضو بدل دارد و حفظ جان حیوان بدل ندارد، این مرجح می‌شود و لازم است مکلف آب را به حیوان بدهد و تیمم کند.

۳) ترجیح به اهمیت است یعنی تکلیفی که ملاکش اهم یا محتمل الاهمیّه از دیگری است مقدم و ارجح است یعنی وجوب آن مطلق است بر خلاف تکلیف غیر اهم که وجوبش ترتبی و مشروط است.

٤) ترجیح به اسبقیت زمانی است که گفته‌اند اگر زمان احد الواجبین قبل از دیگری باشد به گونه‌ای که نشود هر دو تکلیف را امتثال کرد اسبق زمانی مقدم است و مکلف نمی‌تواند اسبق را ترک کرده و واجب متأخر را انجام دهد.

ولی بعداً خواهد آمد که از این چهار مرجح فقط اولی و سومی صحیح است و دو تای دیگر تمام نیست مگر این که به دو مرجح دیگر برگشت کند همچنین ثابت خواهیم کرد که مرجح اول ـ یعنی ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی ـ رتبةً اسبق بر مرجح سوم ـ یعنی ترجیح به اهمیت ـ است و این نظیر آن است که در باب تعارض گفته می‌شود که مثلاً ترجیح به موافقت کتاب در رتبه اسبق از ترجیح به مخالفت عامه است. با این توضیحات وارد بحث از مرجحات باب تزاحم می‌شویم.

**مرجح اوّل ترجیح قدرت عقلی بر شرعی:**

۱ ـ اولین مرجح، ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی است. میرزا ﷺ مقصود از قدرت شرعی و عقلی را بیان و منقح کرده و می‌گوید: اگر در دو واجب متزاحم ـ مثل تطهیر مسجد و صلاة ـ ثابت شود که شرطیت قدرت در یکی از آن دو عقلی باشد بدان معنا که قدرت دخیل در اتصاف واجب به ملاک نباشد بلکه در صورت عجز مکلف نیز آن فعل دارای ملاک است مانند حفظ نفس محترمه که ملاکش با عجز هم باقی است و قدرت در آن دخیل نیست ولی به جهت این که تکلیف باید مقدور باشد قدرت در آن اخذ شده است این واجب نسبت به واجب دیگری که قدرت دخیل در اتصاف آن به ملاک ـ یعنی دارا بودن ملاک ـ است و با عجز ملاکش مرتفع می‌شود مقدم و ارجح است ـ مانند وجوب وفای به نذر و یا برخی از عباداتی که در فرض عجز بلکه مشقت هم ملاکشان مرتفع می‌شود ـ میرزا ﷺ این قدرت را قدرت شرعی می‌نامد و می‌گوید آن‌ها مشروط به قدرت شرعی هستند چون قدرت، در اتصاف آن‌ها به ملاک دخیل است، پس هرگاه دو تکلیف متزاحم یکی از قبیل اولی باشد و دیگری از قبیل دومی، تکلیفی که قدرت، در آن عقلی است و تنها دخیل در تکلیف است نه ملاک مقدم بر تکلیفی است که قدرت در آن شرعی است، زیرا اگر آن را انجام دهد هم ملاک آن را برای مولا تحصیل کرده و هم ملاک تکلیف دوم تفویت نشده است چون با انجام اولی قادر بر دومی نبوده است و دومی دیگر ملاکی نداشته است تا بر مولا تفویت شود.

به تعبیر و بیان فنی ـ که بعداً خواهیم گفت ـ وجوب اولی مطلق و وجوب دومی مشروط و ترتبی خواهد شد، و مقتضای مقید لبّی قدرت ـ که در تکالیف

اخذ شده ـ این است که این مطلب فی الجمله صحیح باشد لیکن به این سادگی که در تقریرات ایشان آمده است، نیست چون در حقیقت، قدرت شرعی یک معنا ندارد بلکه معانی متعددی دارد که باید آنها را ذکر کرد و در این رابطه شهید صدر ﷺ سه معنا برای دخالت قدرت در ملاک تصویر می‌کند.

**معانی قدرت شرعی:**

۱ ـ معنای اول قدرت شرعی این است که تنها قدرت تکوینی محض در ملاک دخیل باشد که قبلاً از آن به قدرت حدوثی بر جامع احد الضدین نام بردیم و گفتیم شرط عقلی اولی در تکالیف بیش از این نیست ـ با قطع نظر از معنای تکمیلی که در بحث گذشته برای قدرت ذکر شد ـ حال اگر مقصودمان این باشد که این قدرت در ملاک دخیل است این معنی نسبت به هر دو ضد، علی السویه موجود است و موجب ترجیح نمی‌شود زیرا مکلف حدوثاً بر هر دو تکلیف متزاحم قادر است و مضطر به ترک هیچ کدام بخصوصه نیست و هر کدام را می‌تواند انجام دهد و دیگری را ترک کند و حدوثاً قدرت بر جامع هر دو تکلیف را داراست پس ملاکهای هر دو، فعلی می‌شوند و این معنا، اقتضای ترجیح هیچ کدام را بر دیگری از این جهت ندارد و این که مکلف اشتغال به یکی پیدا کرده و دیگری را ترک می‌کند در واقع خود را تعجیز کرده است نه این که حدوثاً بر آن دیگری قدرت نداشته است ولذا اگر آن ضد اصلاً واجب نبود معصیت کرده است بنابراین دخالت قدرت تکوینی به این معنا در اتصاف به ملاک موجب ترجیح نیست.

۲ ـ معنای دوم این است که قید قدرت را به معنای توسعه یافته گرفته و بگوییم قدرت، به معنای اعم از قدرت تکوینی و عدم اشتغال به واجب مساوی

یا اهم دخیل در ملاک است که اگر قدرت را به این معنای تکمیل شده ـ که قبلا گذشت ـ قید تکالیف دانسته و آن دخیل در ملاک تکلیف هم باشد قدرت شرعی خواهد بود و این ترجیح، صحیح می‌شود چنانچه توضیح آن خواهد آمد که به احتمال قوی مقصود میرزا ﷺ این معنا یا معنای سوم است.

۳ ـ معنای سوم این است که منظور از قدرت شرعی اعم از قدرت تکوینی به معنای گذشته و عدم مانع شرعی باشد چون فقها تعبیری دارند که (الممنوع شرعاً کالممنوع عقلاً) یعنی جایی که شارع کاری را حرام می‌کند یا ضدش را واجب می‌کند هر چند مکلف تکویناً قادر است آن را انجام ندهد ولی شارع دستش را بسته و مانع شرعی دارد.

حال اگر عدم مانع شرعی در فعلیت تکلیفی اخذ گردد گفته می‌شود آن تکلیف مشروط به قدرت شرعی است مانند وجوب حج بر مستطیع که گفته شده قدرت و استطاعت در وجوب حج قدرت شرعی است بنابراین کسی که دین حالّ دارد یا نفقه واجبی دارد در این صورت شرعاً مستطیع نیست و قدرت شرعی بر حج ندارد هر چند تکویناً قادر به حج رفتن می‌باشد.

این معنای سوم از قدرت شرعی نیز مانند معنای دوم موجب ترجیح است البته به تفصیلی که خواهد آمد زیرا کیفیت اثبات ترجیح تکلیف مشروط به قدرت عقلی، بر مشروط به قدرت شرعی، به هریک از دو معنای دوم و سوم طبق روش بحثی که برای معنای ترجیح در باب تزاحم گفته شد نیاز به بحث جداگانه دارد که بحث آینده ما است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۸ / یکشنبه / ۱۸ / ۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مرور جلسهٔ گذشته:**

بحث در مرجحات باب تزاحم بود و عرض شد مرجح اول ترجیح یکی از دو تکلیف متزاحم بر دیگری از باب عقلی بودن قدرت در آن تکلیف و شرعی بودن قدرت در دیگری است.

و در بیان قدرت عقلی و شرعی گفته شد آن قدرتی که در ملاک دخیل نبوده و فقط شرط در تکلیف است و در صورت عجز نیز ملاک آن فعلی می‌باشد، این را **قدرت عقلی** می‌گوییم و جایی **قدرت شرعی** می‌شود که قدرت در اتصاف فعل به ملاک دخیل باشد یعنی در موارد عجز ملاک هم نباشد، بعد عرض شد می‌توان برای دخالت قدرت در اتصاف به ملاک، سه معنا را تصور کرد.

معنای اوّل در حکم همان قدرت عقلی بود یعنی قدرت بر جامع و احد الضدین داشته باشد و مضطر به ترک نباشد که این در هر دو تکلیف در موارد تزاحم موجود است زیرا با انتخاب احدالضدین نمی‌گویند به ترک دیگری حدوثاً مضطر بوده است و اگر این معنا دخیل در ملاک باشد هر دو ملاک فعلی شده است و مورد تزاحم از قبیل مواردی که اضطرار بر ترک یک واجب باشد نیست.

پس این نوع قدرت شرعی از این حیث که هر دو ملاک در مورد آن فعلی خواهند بود به قدرت عقلی ملحق می‌شود و ما این را قدرت شرعی نمی‌گوییم و برای سهولت بحث می‌گوییم قدرت شرعی دو معنی دارد که همان معنای دوم و سوم است.

بنابراین از این به بعد در تعبیرات می‌گوییم قدرت شرعی دو تاست:

۱) این که اشتغال به واجب مساوی یا اهم، رافع ملاک دیگری باشد.

۲) به معنای عدم مانع شرعی است یعنی این که امر شرعی بر خلاف آن تکلیف نباشد و این دو نحو قدرت شرعی است که ممکن است شرط در تکالیف باشند. حال دو واجب متزاحم که در آنها قدرت، عقلی یا شرعی است صوری دارد که باید بحث شود که در کجا ترجیح ثابت می‌شود و کجا ثابت نمی‌شود که می‌شود آنها را در شش صورت ذکر کرد.

## شش صورت اشتراط قدرت در متزاحمین و محل ترجیح در آن‌ها:

۱ ـ **صورت اول** این که قدرت در هر دو تکلیف، عقلی یا شرعی که در حکم عقلی است باشد مثل تزاحم میان حفظ یکی از دو نفس محترمه که قدرت در ملاک آن دخیل نیست بدون شک این جا حکم تخییر است چون در این فرض هر کدام از این دو تکلیف به نحو ترتب مشروط به عدم اشتغال به دیگری که مساوی با آن است می‌باشد و وجوب هیچ کدام مطلق نیست ـ طبق آن مقید لبّی که سابقاً تعریف شد ـ یعنی امتثال هریک از دو تکلیف و اشتغال به آن، وارد و رافع موضوع فعلیت تکلیف دیگری می‌شود که مطلبی روشن و خارج از صور ترجیح است.

۲ ـ **صورت دوم** این که قدرت در یکی، عقلی باشد و در دیگری، شرعی به

معنای اول باشد مانند وجوب انفاق بر غیر زوجه که مشروط به استطاعت مالی و عدم فقر است و این شرط در روایات آن اخذ شده است که انفاق بر غیر زوجه مثل فرزندان، مشروط به عدم فقر است حال اگر کسی از این استفاده کند که در صورت فقر ملاک هم نیست و اگر مالی دارد که آن را می‌تواند بر فرزندان انفاق کند و در عین حال حفظ نفس محترمه نیز بر او واجب شده است که در صورت صرف مال برای حفظ نفس محترمه و اشتغال به آن دیگر قدرت بر انفاق بر فرزندان ندارد چون مال دیگری ندارد، در این جا حفظ نفس محترمه مقدم است زیرا قدرت در آن عقلی بوده و در ملاک دخیل نیست و در صورت صرف آن مال در حفظ نفس دیگر غنی نیست و قدرت بر انفاق ندارد و وجوب آن رفع و ملاک آن نیز مرتفع می‌شود در چنین فرضی گفته می‌شود وجوب حفظ نفس مطلق و وجوب انفاق مشروط است چون آن مقید لبّی که مأخوذ در هر تکلیف است این بود که منظور از قدرت، اعم از عدم اشتغال به ضد مساوی یا اهم باشد.

البته در این جا لازم است قیدی به آن اضافه کرده و توضیح دهیم که منظور عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهمی است که قدرت، در ملاک آن دخیل نباشد و الا باید این وجوب، مطلق باشد چون این اطلاق وجوب هر دو ملاک را برای مولا حفظ می‌کند یکی را امتثال می‌کند و دیگری را هم موضوعاً رفع می‌کند. پس در این فرض اطلاق آن وجوب لغو نیست و باید وجوب مطلق باشد و این بدان معناست که آن مقید لبّی این جا را نمی‌گیرد چون ملاک مقید لبّی لغویت بود بدین معنا که چرا مولا، با اطلاق وجوب، مکلف را از واجب اهم یا مساوی دیگر به واجب دیگری که ملاکش به همان اندازه یا کمتر است است بکشد، ولی این معنا در جایی است که آن ملاک دیگر فعلی باشد و از

دست می‌رود، اما اگر آن ملاک از دست نرود و با اشتغال به این واجب موضوعاً مرتفع شود ـ مثل جائی که قدرت، در آن شرعی است، نه عقلی ـ مولا باید امر خود را نسبت به آنچه که ملاک در آن عقلی است مطلق نگهدارد تا هر دو ملاک برای مولا محفوظ بماند زیرا که در این صورت مکلف بر حفظ هر دو ملاک قادر است یکی را با امتثال و دیگری را با رفع موضوع.

بنابراین باید تکلیف مشروط به قدرت عقلی، نسبت به تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای اول، مطلق باشد و مقید لبّی را باید این گونه تفسیر کنیم که (عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی که قدرت در آن شرعی نباشد) و اخذ مقید لبّی در تکالیف بدین صورت موجب می‌شود که وجوب مشروط به قدرت عقلی، مطلق باشد و وجوب مشروط به قدرت شرعی به معنای اول، مشروط به ترک یا عصیان واجب مشروط به قدرت عقلی باشد.

بیان فنّی فوق، دلیل و برهان مرجحیت واجب مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی به معنای اول است که به همان مطلق بودن احدالتکلیفین و مشروط بودن دیگری برگشت می‌کند که با امتثال تکلیف مطلق، تکلیف مشروط مرتفع می‌شود و مورود آن است بر خلاف عکس و این ترجیح را از همان مقید لبّی عقلی با تفسیر مذکور استفاده کردیم و دلیل خاصی لازم نداریم.

**۳ـ صورت سوم** آن که قدرت در هر دو تکلیف متزاحم، شرعی باشد مثل انفاق بر پدر یا فرزند که مکلف بیش از یک طعام ندارد و فقط قدرت بر یک انفاق دارد در این جا روشن است که ترجیحی در کار نیست و تخییر است زیرا هر دو تکلیف، مشروط به قدرت شرعی به معنای اول است ولی ذکر آن برای این نکته است که بگوییم آن مقید لبّی تنها به گونه‌ای نیست که گفته شود (عدم

اشتغال به واجب مساوی که قدرت در آن عقلی باشد ) زیرا اگر مقید را فقط به این عنوان بگیریم لازمه‌اش این است که در جایی که قدرت در هر دو تکلیف متزاحم عقلی نباشد هر دو تکلیف مطلق باشند زیرا اشتغال به هیچ کدام اشتغال به واجبی که قدرت در آن عقلی است نمی‌باشد پس در چنین موردی هر دو وجوب ، مطلق خواهند بود و این طلب جمع بین ضدین است و باز تعارض می‌شود ، در حالی که ما گفتیم باب تزاحم خارج از باب تعارض است پس مقید لبّی ، عدم اشتغال به واجب اهم دیگری که قدرت در آن فقط عقلی باشد ، نیست بلکه مقید لبّی عدم اشتغال به واجب دیگری است که قدرت در آن عقلی باشد و یا اگر شرعی باشد قدرت در واجب اول هم شرعی باشد تا در جایی که هر دو شرعی هستند نیز هر دو وجوب مشروط باشند و فقط جایی که یکی عقلی است و یکی شرعی ، وجوب مشروط به قدرت عقلی ـ بنابر مقید لبّی مذکور ـ مطلق باشد . و به عبارت دیگر قید لزوم لغویت و صرف از ملاک مساوی یا اهم است .

٤ ـ **صورت چهارم** این که یکی مشروط به قدرت عقلی باشد و دیگری مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ یعنی عدم مانع شرعی ـ باشد مانند این که مالی دارد که یا باید به مصرف اداء دین مطالب و یا حفظ نفس محترمه برساند و یا باید با آن به حج برود ولی استطاعت در حج به معنای عدم المانع است ـ قدرت شرعی به معنای دوم ـ و کسی که تکلیف دیگری دارد حتی اگر آن را امتثال نکند حج بر او واجب نیست چون مانع شرعی دارد .

لهذا گفته می‌شود اگر حج رفت مجزی از حجة الاسلام نیست چون عدم مانع شرعی شرط وجوب حجّة الإسلام بوده است و وجوب اداء دین مطالب یا حفظ نفس محترمه ـ چه آن را انجام بدهد یا ندهد ـ وجود مانع شرعی است ، پس اصلاً وجوب حج بر او فعلی نمی‌شود تا حجة الاسلام امتثال شود و این

فرق میان قدرت شرعی، به معنای دوم با قدرت شرعی به معنای اول است که در معنای اول، تکلیف مشروط به قدرت عقلی با امتثالش وارد و رافع وجوب و ملاک است، اما در معنای دوم تکلیف مشروط به قدرت عقلی با نفس فعلیتش مانع شرعی از وجوب حج است و وارد بر آن است ولذا در این‌جا اصلاً نیازی به بحث ترتب نداریم و از باب تزاحم هم به یک معنا بیرون است چون تزاحم جایی است که دیگری وجوبی فعلی ولو مشروط و ترتبی داشته باشد ولی در این معنا از قدرت شرعی، یک تکلیف بیشتر فعلی نمی‌شود و یک واجب بیشتر نداریم و حج اصلاً واجب نیست و اگر انجام دهد حجّة الإسلام نیست.

بنابراین فرق قدرت شرعی به معنای اول و دوم این است که در معنای اول تا واجب دیگر را امتثال نکند موضوع واجب مشروط به قدرت شرعی رفع نمی‌شود و واجب دیگر با امتثالش وارد بر آن است ولی در قدرت شرعی به معنای دوم واجب دیگر با فعلیتش وارد بر آن است و امتثال هم نکند، موضوع مشروط به قدرت شرعی رفع شده است، ولذا گفته شده است که اگر دین را هم اداء نکرد و به حج رفت حجة الاسلام محسوب نمی‌شود زیرا وجوب حج فعلی نشده است.

**۵ـ صورت پنجم** که همان صورت چهارم است ولی با این فرق که یکی مشروط به قدرت شرعی به معنای اول است ـ مثل وجوب انفاق بر اولاد که قدرت در آن شرعی است ولی نه به معنای عدم المانع شرعی بلکه به معنای اوّل ـ و واجب دیگر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ عدم المانع شرعی ـ است مثل وجوب حج و به عبارت دیگر در هر دو قدرت شرعی است ولی در یکی به معنای اول و در دیگری به معنای دوم قدرت شرعی شرط شده است.

در این جا نیز مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ یعنی عدم المانع الشرعی مثل وجوب حج ـ فعلی نمی‌شود و مشروط به قدرت شرعی به معنای اوّل مقدم است، چون فعلی شدن وجوب انفاق باعث می‌شود موضوع وجوب حج رفع شود هر چند انفاق هم نکند و وجوب انفاق مطلق می‌شود و این صورت هم به صورت چهارم ملحق است و ترجیح به همان نکته گذشته است.

**٦ ـ صورت ششم** آن که هر دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ یعنی عدم المانع الشرعی ـ باشند یعنی هر دو واجب مثل وجوب حج باشد و مثال معروف آن، تزاحم وجوب حج با وجوب وفای به نذر است مثلاً اگر کسی نذر کرده بود روز عرفه به زیارت کربلا برود و سپس استطاعت مالی پیدا کرده است حال هر دو تکلیف در مقام امتثال قابل جمع نیستند و هر دو هم مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم هستند ـ یعنی مشروط به این هستند که واجب دیگری فعلی نباشد ـ حال بحث در این است که آیا در این فرض ترجیح معقول است یا حکم آن تخییر است.

مانحن فیه مثل مشروط بودن هر دو تکلیف متزاحم به قدرت شرعی به معنای اول نیست چون مشروط بودن دو تکلیف متزاحم به قدرت شرعی به معنای اول، معنایش آن است که هریک مشروط به عدم اشتغال به دیگری باشد و دو تکلیف ترتبی مشروط داشته باشیم که هریک با امتثالش وارد و رافع موضوع دیگری می‌شود و این معقول است و اشکالی ندارد ولی دو تکلیفی که هر یک مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد بدین معناست که هر یک از دو تکلیف، مشروط به عدم فعلیت دیگری باشد و شرط فعلیت و وجود هر کدام از این دو تکلیف، مانع و رافع دیگری باشد و این دور و محال است، چون فعلیت وجوب نذر متوقف بر عدم فعلیت وجوب حج می‌شود و عدم وجوب

حج هم متوقف بر وجوب نذر می‌شود زیرا مانع از آن است پس فعلیت وجوب حج متوقف بر فعلیت خودش می‌شود و بالعکس.

حاصل این که لازمه چنین فرضی مانعیت هریک از دو وجوب از دیگری است که دور و محال است ـ همان گونه که در مباحث ضد گفته شد توقف احد الضدین بر دیگری دور و محال است ـ و چون ممتنع است میان دو دلیل آنها تعارض می‌شود یعنی جعل چنین دو تکلیفی محال می‌شود و بازگشت به تعارض دو دلیل می‌کند و از باب تزاحم خارج شده و هیچ یک ثابت نمی‌شوند.

ولی صحیح آن است که اشتراط به عدم مانع شرعی دو معنا دارد که اگر در یکی به شکل اول باشد و در دیگری به شکل دوم هم دور رفع می‌شود و هم ترجیح درست می‌شود که بحث آینده است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۵۹ / دوشنبه / ۱۹ / ۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مرور بحث گذشته:**

بحث در ترجیح اول بود؛ ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی و گفتیم قدرت شرعی دو معنا دارد:

۱) اشتغال به یک واجب که مساوی یا اهم است باعث رفع ملاک تکلیف دیگر می‌شود در نتیجه نه فقط تکلیف نیست بلکه ملاک هم نیست.

۲) قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی باشد بدین معنا که وجوب دیگری مانع نباشد و نفس وجوب در رفع آن تکلیف کافی است.

عرض شد اشتراط قدرت در متزاحمین شش صورت دارد و به صورت ششم رسیدیم که هر دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد مثل وجوب حج و وجوب وفای به نذر، بنابراین که در هر دو قدرت شرعی به معنای عدم المانع شرط شده باشد، حال چنانچه این دو تکلیف در یک جا با هم قابل جمع نباشند، مثلاً نذر کرد روز عرفه کربلا باشد و مستطیع هم شده است، این دو تکلیف نمی‌توانند هر دو مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم نسبت به یکدیگر باشند چون لازمه‌اش این است که هر کدام از این دو وجوب مشروط به

عدم وجوب دیگر باشد ـ وجوب حج مشروط به عدم وجوب نذر می‌شود و وجوب نذر هم مشروط به عدم وجوب حج می‌شود که این دور و توقف احدهما بر دیگری است که جعل چنین دو حکمی ممتنع است و در نتیجه موجب تعارض دو دلیل می‌گردد و هر دو اطلاق ساقط شده و از باب تزاحم بیرون می‌رود.

**دفع شبههٔ دور از صورت ششم:**

پاسخ این شبهه این است که در باب عدم المانع شرعی ـ قدرت شرعی به معنای دوم ـ دو معنا داریم که به یک معنا این اشکال درست است و نمی‌شود هر دو تکلیف مشروط به عدم دیگری باشد اما بنابر معنای دیگر می‌تواند مشروط باشد.

**معنای اوّل**: یک معنای از عدم المانع شرعی، عدم مانع شرعی بالفعل است و این معنا در دو طرف، مستلزم آن است که مجعول فعلی در هر طرف، مشروط به عدم وجود فعلیِ دیگری باشد و این دور و محال است.

**معنای دوّم**: معنای دیگر اوسع از قبلی است و آن عدم مانع لولائی است یعنی مثلاً وجوب وفای به نذر مشروط باشد به عدم وجوب حج فی نفسه ـ حتی اگر نذر هم نبود ـ که اگر چنین بود آن وقت وجوب وفای به نذر فعلی می‌شود که این معنا اوسع از عدم مانع شرعی بالفعل است و عدم المانع لولائی در حقیقت صدق این قضیه شرطیه است که لولا نذر هم وجوب حج نباشد و صدق شرطیه مستلزم صدق طرفینش نیست تا دور لازم بیاید و در نتیجه جایی وجوب وفای به نذر فعلی می‌شود که اگر وجوب وفای به نذر هم نبود باز هم حج واجب نبود یعنی نسبت به کسی که اصلاً مستطیع نباشد.

پس اگر احدالتکلیفین مشروط به عدم المانع لولائی نسبت به تکلیف دیگر بود و دیگری مشروط به عدم المانع فعلی نسبت به اولی بود این جا هم دور رفع می‌شود و هم ترجیح ثابت می‌شود و آن تکلیف ـ که متوقف بر عدم فعلی دیگری است ـ فعلی می‌شود زیرا تکلیف دیگر مشروط به عدم لولائی است که عدم لولائی ـ بحسب فرض ـ منتفی است و استطاعت موجود است چون اگر وجوب وفای به نذر هم نبود مکلف مستطیع شده بود و عدم وجوب حج ـ عدم لولائی ـ منتفی بود بنابراین اگر در یکی عدم المانع لولائی باشد نه دور است و نه تخییر بلکه تکلیف مشروط به عدم فعلی، ثابت است و دیگری مرتفع می‌شود و اگر هر دو مشروط به عدم لولائی باشد در این صورت نیز دور نیست چون فعلیت هریک متوقف بر صدق یک قضیه شرطیه در طرف دیگر است که می‌تواند هر دو صادق باشند یا نباشند و صدق هیچ یک منوط به صدق دیگری بالفعل نیست ولی لازمه‌اش این است که اگر هر کدام لولا دیگری ثابت باشد هیچ کدام فعلی نباشد و وجوب هر دو مخصوص می‌شود به جایی که موضوع دیگری محقق نباشد یعنی نذر غیر مستطیع و مستطیع غیر ناذر.

پس دو معنا برای عدم مانع شرعی درست شد که در یک معنا هم دور هست و هم ترجیح، معقول نیست و اگر هر کدام به یک معنا باشد دور رفع می‌شود و ترجیح هم هست و اگر هر دو مشروط به عدم المانع لولائی باشد هیچ کدام فعلی نمی‌شود مثلاً اگر کسی نذر کرده و بعد هم مستطیع شده است در این جا بعضی گفته‌اند نذر مقدم است و بعضی گفته‌اند حج مقدم است و اقوال مختلفی هست و یکی از وجوهی که بر اساس آن گفته‌اند وجوب حج مقدم است همین بیان است و گفته‌اند از دلیل وجوب حج بیش از این استفاده نمی‌شود که مانع شرعی بالفعل نباشد و لذا جایی که دین مطالب نباشد و وجوب اداء بالفعل نباشد حجة

الاسلام بر او واجب است، و آنچه از ادلهٔ استطاعت در حج استفاده می‌شود بیش از عدم المانع شرعی بالفعل نیست بدین معنا که مکلف بالفعل تکلیف دیگری نداشته باشد و اگر تکلیف دیگری بالفعل بود تکلیف به وجوب حج ندارد ولی در وجوب وفای به نذر و عهد و شرط، عدم المانع لولائی لازم است نه فقط عدم المانع بالفعل چون در باب وجوب وفای به نذر آمده است که فی نفسه تکلیف الهی دیگری بر خلاف نباشد و الا نذر باطل است و در دلیلش گفته‌اند «**لأنّ شرط الله قبل شرطکم**» و این قبلیّت زمانی نیست زیرا فرض بر این است که هر دو با هم در یک زمان هستند بلکه منظور این است که رتبه شرط و واجب یا حرام الهی قبل از نذر است یعنی باید با قطع نظر از نذر مانع شرعی نباشد و نذر رافع حکم شارع نباشد حتی حکمی که لولا النذر ثابت می‌شود، و این همان عدم المانع لولائی است.

پس وجوب وفای به نذر جایی است که اگر التزام نذری نبود با قطع نظر از آن و فی نفسه مانع شرعی نباشد و در این جا مانع موجود هست، چون اگر نذر نباشد مکلف مستطیع شده است، پس عدم مانع لولائی که قدرت شرعی در وجوب وفای به نذر است منتفی است و در نتیجه قدرت شرعی ـ که عدم وجود واجب بالفعل دیگری است ـ محفوظ است و وجوب حج فعلی و مقدم می‌شود.

### نتیجه بحث در شش صورت گذشته:

بنابراین مشخص شد که از این شش صورت، ترجیح در صورت دوم و چهارم ثابت است که تقدیم مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی به معنای اول و دوم است و همچنین در صورت پنجم ثابت است که تقدیم

مشروط به قدرت شرعی به معنای اول بر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم است.

ودر صورت ششم هم ثابت است اگر یکی مشروط به عدم المانع بالفعل باشد و دیگری مشروط به عدم مانع لولائی باشد و مشروط به عدم مانع بالفعل مقدم است.

و در صورت اول و سوم از شش صورت ترجیح نبود چون یا هر دو مشروط به قدرت عقلی و یا هر دو مشروط به قدرت شرعی بودند.

پس مبنای این ترجیح که ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی است معلوم شد ولی نه به آن سادگی که در بیان میرزا ﷺ بود بلکه با تفصیلاتی که بیان شد و در نتیجه هم ملاک ترجیح و تقدیم روشن شد و هم مشخص شد که مشروط به قدرت شرعی معانی مختلفی دارد و مشروط به قدرت شرعی به معنای اول ـ با این که قدرت در آن عقلی نیست ـ بر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ که عدم المانع است ـ مقدم است و همچنین مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم در صورتی که عدم المانع بالفعل باشد بر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ عدم المانع لولائی ـ مقدم است و این نوع ترجیح ـ نیازمند امکان ترتب نیست زیرا امر مشروط به این معنا از قدرت شرعی در مورد تزاحم با تکلیف دیگر فعلی نمی‌شود حتی به نحو ترتب چون واجب غیر مشروط به این معنا از قدرت ـ چه مکلف آن را امتثال کند یا خیر ـ با فعلیتش وارد و رافع آن خواهد بود.

همچنین ثابت می‌شود که این مرجح ـ ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر شرعی ـ نیاز به حکم عقل ندارد چون همیشه یکی از این دو تکلیف مشروط خواهد بود و دو تکلیف مطلق هیچ وقت نخواهیم داشت حتی اگر قدرت شرط

تکالیف نباشد و شرط عقلی تنجز تکالیف باشد، و فرقی نمی‌کند که قدرت شرعی به معنای اول باشد یا به معنای دوم، چون یکی از دو تکلیف مشروط می‌شود یا مشروط به عدم فعلیت دیگری و یا مشروط به عدم اشتغال به دیگری که در هر صورت یک تکلیف مطلق بیشتر نخواهیم داشت و برای ترجیح آن نیاز به حکم عقل نداریم بر خلاف ترجیح به اهمیت که بعداً خواهد آمد.

به عبارت دیگر این ترجیح همیشه بر اساس مطلق بودن یکی از دو تکلیف متزاحم و مشروط بودن دیگری خواهد بود که ترجیحی شرعی است و نه عقلی.

قبل از این که وارد مرجح دوم شویم چند بحث باقی می‌ماند و آقایان هم این بحث ها را به این تفصیل مطرح نکرده‌اند و چون باب تزاحم باب جدیدی است این ابحاث منقح نشده است، ولی شهید صدر ﷺ به تفصیل آنها را مطرح کرده است و می‌فرماید: چهار بحث باقی می‌ماند:

**بحث اوّل**: در اثبات صغرای این مرجح است که چگونه آن را ثابت کنیم یعنی چگونه ثابت کنیم قدرت در این تکلیف، عقلی است یا شرعی و یا شرعی به معنای اول است یا دوم؟

**بحث دوّم**: اگر شک کردیم و ثابت نشد که قدرت عقلی است یا شرعی یا به معنای اول است یا دوم، مقتضای اصل عملی در موارد شک چیست؟

**بحث سوّم**: مقتضای اطلاق دلیل واجب و اصل لفظی چیست؟

**بحث چهارم**: نسبت این مرجح ـ که این جا ثابت شد ـ با ترجیح به اهمیت ـ که بعداً ثابت می‌شود ـ چیست؟ یعنی اگر ملاک مشروط به قدرت شرعی اهم باشد آیا باز هم مرجوح خواهد بود یا نه؟

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۰ / سه شنبه / ۲۰ / ۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

مرجح اول از مرجحات باب تزاحم (**ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر شرع**) بررسی و اقسام آن بیان و گفته شد چهار بحث باقی می‌ماند که از این قرارند:

**بحث اوّل: اثبات صغرای قدرت عقلی:**

**بحث اوّل**: چگونگی اثبات صغرای این مرجح است و این که ضابطه‌ای برای شرعی یا عقلی بودن قدرت داریم یا خیر. این بحث را ذیل بحث سوم ذکر خواهیم کرد چرا که با آن بحث تناسب دارد.

**بحث دوّم: مقتضای اصل عملی در موراد شک:**

**بحث دوّم**: بررسی مقتضای اصل عملی در موارد شک است که اگر شک کردیم قدرت در کدام یک از این دو واجب، متزاحم عقلی است و در کدام یک شرعی است و در بحث اصل لفظی از ظواهر ادلّه به نتیجه نرسیدیم، مقتضای اصل عملی چیست؟

این بحث دوم را باید در دو مقام ایراد کرد چون که قدرت شرعی به دو معنا بود؛ **یکی** به معنای این که اشتغال به واجب اهم یا مساوی، رافع ملاک باشد،

**و دیگری** به معنای عدم وجود مانع شرعی که طبق آن نفس فعلیت و وجود مانع شرعی، رافع تکلیف دیگر می‌شود. و از برای هر کدام از این دو معنی صوری تصور می‌شود که با یکدیگر تفاوت می‌کنند. و در مقام اول بحث، در دوران بین قدرت عقلی و شرعی به معنای اول و در مقام دوم دوران بین قدرت عقلی و شرعی به معنای دوم و یا شرعی به معنای اول و شرعی به معنای دوم است.

اکنون به بررسی این دو مقام می‌پردازیم:

**مقام اوّل**: دوران بین قدرت عقلی و شرعی به معنای اول است که از برای آن چهار صورت از شک و دوران تصویر می‌شود و هر صورت حکم خود را دارد زیرا گاهی قدرت در هر دو تکلیف مشکوک است و احتمال می‌دهیم در هر دو عقلی یا شرعی باشد و گاهی به طور مشخص می‌دانیم یکی عقلی است یا شرعی و در دیگری شک داریم. که مجموع این صور چهار صورت است و شهید صدر ﷺ در سه صورت از آنها بحث کرده‌اند ولی یک صورت دیگر نیز هست که نکته و خصوصیتی دارد که ما آن را اضافه می‌کنیم.

**صورت اوّل**: آن که نه اجمالاً و نه تفصیلاً نمی‌دانیم قدرت در کدام یک شرط عقلی است یا شرعی است. حکم این صورت به مقتضای اصل عملی، تخییر است چون وجوب هر کدام در فرض ترک دیگری فعلی است؛ چه قدرت در هر دو عقلی باشد و چه شرعی و چه متفاوت. تنها در صورتی که قدرت در یکی از آن دو واجب، عقلی باشد و در دیگری شرعی، وجوب اولی مطلق خواهد بود و این امر چون که در هر دو طرف محتمل و مشکوک است قهراً شک در اطلاق و سعهٔ تکلیف در هر طرف است که مجرای اصل برائت می‌باشد زیرا شک در اطلاق تکلیف، مانند شک در اصل تکلیف از موارد شبههٔ بدوی است که مجرای اصل برائت است و در نتیجه بیش از وجوب مشروط در

هر طرف ثابت نمی‌شود یعنی تنها دو وجوب مشروط در طرفین معلوم و منجز می‌شود و اطلاق وجوب در هر دو طرف مجرای برائت است که مستلزم تخییر است.

**صورت دوّم**: مشخصاً بدانیم، قدرت در یکی از دو تکلیف شرعی است یعنی در فرض عجز و اشتغال به ضد، ملاک واجب رفع می‌شود و مشروط به قدرت شرعی است، مثلا اگر فرض کنیم در باب نماز، وجوب صلاة که قضا هم دارد مشروط به قدرت شرعی است و ملاکش نیز در جایی که مکلف اشتغال به واجب اهم یا مساوی پیدا می‌کند، مرتفع می‌شود ولی در وجوب تطهیر نجاست از مسجد نمی‌دانیم قدرت، عقلی است یا آن هم شرعی است که اگر قدرت در آن هم شرعی باشد، پس هر دو وجوب مشروط است و اگر قدرت در وجوب تطهیر، عقلی باشد، وجوب آن مطلق است، و در این صورت نیز نتیجه تخییر است چون شک در سعه وجوب ازاله است زیرا می‌دانیم قدرت نسبت به وجوب صلاة شرعی است و وجوبش در هر حال مشروط است و شک داریم وجوب ازاله مطلق است یا مشروط و این شک در سعه وضیق تکلیف در یک طرف است که مجرای اصل برائت است؛ همان گونه که در صورت قبلی گفتیم.

**صورت سوّم**: این صورت عکس صورت دوم است یعنی معیناً می‌دانیم قدرت در احدالتکلیفین عقلی است، مثلا می‌دانیم قدرت در وجوب تطهیر مسجد عقلی است و اگر مقدور هم نباشد، بازهم ملاک را داراست و ملاکش محفوظ است ولی در وجوب صلاة شک داریم که قدرت در آن شرعی و رافع ملاک است یا فقط رافع وجوب است و قدرت آن نیز عقلی است که در این صورت، وجوب هر دو مشروط می‌شود ولی اگر قدرت در وجوب نماز شرعی باشد، وجوب ازاله مطلق خواهد بود.

شهید صدر ﷺ در این صورت اخیر می‌فرمایند: نتیجه، احتیاط و ترجیح وجوب ازاله است یعنی مقتضای اصل عملی لزوم امتثال تکلیفی است که احراز شده قدرت در آن عقلی است و این جا دیگر مقتضای اصل عملی، برائت و تخییر نیست بلکه احتیاط است چون می‌دانیم ملاک تکلیف به ازاله، فعلی و مطلق است هر چند احتمال می‌دهیم وجوبش مشروط باشد، از این باب که ملاک دیگری هم فعلی و مطلق است. پس به لحاظ ملاک علم به اطلاق آن داریم و در این شک داریم که وقتی به ضد واجب دیگر ـ یعنی نماز ـ مشغول می‌شویم، آیا ملاک ازاله که علی کل حال فعلی است تفویت می‌شود یا به جهت تحصیل مساوی آن، نتیجه تفویت نشده است؟

به عبارت دیگر اگر قدرت در نماز هم عقلی باشد، آن مقدار ملاک در طرفین فعلی خواهد بود و هر دو قابل تحصیل نیستند و یکی از آنها باید تفویت شود، و اگر شرعی باشد، آن ملاک معلوم الاطلاق و الفعلیه قابل تحصیل بدون تفویت ملاک دیگری است، و این از قبیل موارد شک در قدرت بر تحصیل ملاکی است که می‌دانیم مولا آن را می‌خواهد.

به بیان دیگر در این جا می‌دانیم مولا دو ملاک دارد و نمی‌دانیم یکی از دو ملاک در هر حال بر مولا تفویت می‌شود یا می‌توانیم هر دو را برای مولا به دست بیاوریم؛ یکی را به امتثال و یکی را به رفع موضوع و این مانند شک در قدرت بر امتثال تکلیف است که حتی کسانی هم که قدرت را شرط در تکالیف می‌دانند، در شک در قدرت بر تحصیل و امتثال می‌گویند برائت از تکلیفی که شک در قدرت بر امتثال و تحصیلش داریم جاری نیست بلکه مانند شک در اصل امتثال، احتیاط جاری است و به شک در امتثال ملحق است که اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است و مانحن فیه از همین قبیل است و عقلاً آن ملاک

مطلق معلوم، و منجز است.

**اشکال**: ممکن است بر این بیان اشکال شود که اگر ما یک تکـلیف مـعین داشتیم و شک داشتیم بر امتثال آن قادر هستیم یا خیر، شک ما در قدرت بـر امتثال بود و منجز بود ولی در این جا شک در تکلیف داریم یعنی به لحاظ اصل تکلیف و وجوب، در اطلاق وجوب ازاله یا مشروط بودن آن شک داریم و در قدرت بر تحصیل ملاک آن شک داریم ولی ملاک، مستقلاً و به تنهایی منجز نیست و آن چه عقلاً منجز است تکلیف و وجوب است که به لحاظ تکلیف، این صورت مثل صورت دوم است چون می‌دانیم وجـوب نـماز مشـروط است و مطلق نیست ـ چه قدرت در آن عقلی باشد و چه شرعی ـ چون اگر عقلی هم باشد، وجوبش مشروط خواهد بود زیرا قدرت در دیگری نـیز عـقلی است و مانند صورت قبل شک در سعه و ضیق یک طرف ـ یعنی وجوب ازاله ـ داریم که امرش یا مطلق است یا مشروط زیرا اگر قدرت در وجوب نماز، شرعی باشد، وجوب ازاله مطلق خواهد بود و الا آن هم مشروط خواهد بود و ایـن شک در سعه و ضیق تکلیف به ازاله است که مجرای اصل برائت است، پس چرا شما به وجوب احتیاط حکم می‌کنید، با این که ملاک‌ها به تنهایی موضوع حکم عقل به وجوب امتثال و اطاعت و منجزیت نیستند و باید در طول خطاب باشند تـا منجز باشند.

**جواب اشکال**: پاسخ این اشکال آن است که ملاک نیز در جایی که معلوم باشد مولا آن ملاک را در هر حال خواسته است موضوع حکم عقل به تـنجیز است، مگر مکلف از تحصیل آن عاجز باشد و اگر امر آن را مشروط کرده است چون قابل تحصیل نیست مشروط کرده است، و در این جا نیز این گونه است و ما می‌دانیم مولا مطلقاً ملاک ازاله را در صورت مقدوریت تحصیل می‌خواهد،

پس منجز است و آن ملاکی منجز نیست که نمی‌دانیم مولا اصلاً آن را می‌خواهد یا خیر. اما ملاک معلوم در این جا مثل خطاب معلوم است که منجز بوده و از حیث وجوب امتثال در حکم وجوب معلوم است و در قدرت بر امتثال آن در صورت اشتغال به دیگری شک داریم و این همانند شک در امتثال تکلیف است و همچنان که شک در قدرت بر امتثال تکلیف، عقلا منجز است این نیز منجز است.

به بیان بهتر، مولا در این جا نیز آن ملاک مطلق را ـ که در امر به ازاله است ـ طلب کرده است، حال یا از طریق امر مطلق به آن ـ اگر قدرت در وجوب نماز شرعی باشد ـ یا از طریق تحصیل ملاک دیگر فعلی به همان اندازه در نماز ـ اگر قدرت بر وجوب نماز عقلی باشد ـ و این علم به وجوب ملاک مطلقی در احد الطرفین است که می‌دانیم مولا آن را (**بنفسه**) یا (**بنفسه أو بدله**) طلب کرده است که علم اجمالی به ملاک مطلوب است، پس منجز است زیرا تحصیل فراغ یقینی از آن از طریق امتثال وجوب ازاله ممکن است و در این بیان دوم دیگر نیازی به مسأله شک در قدرت و منجزیت آن نیز نداریم بلکه منجزیت از باب شک در امتثال یا منجزیت علم اجمالی به وجوب تحصیل آن ملاک است و شاید این بیان، بهتر از بیان اول باشد.

**صورت چهارم**: این صورت را ما اضافه کرده‌ایم و عبارت از این است که علم داشته باشیم در یکی از دو تکلیف غیر معین، قدرت عقلی است و در دیگری شرعی. در این صورت چهارم باز گفته می‌شود مقتضای قاعده تخییر است نه ترجیح چون این علم اجمالی به مطلق بودن یکی از دو وجوب و مشروط بودن دیگری است و همچنین است اگر بدانیم ملاک یکی اجمالاً مطلق است و در ملاک دومی شک کنیم مطلق است یامشروط به قدرت که همان

صورت سوم درگذشته است که عقل به منجزیت ملاک مطلق حکم می‌کند. اما در این جا آن ملاک مطلق، معین نیست و معلوم بالاجمال است بر خلاف صورت سوم چون مکلف هر کدام را انجام دهد، ممکن است غیر از آن چیزی باشد که ملاک یا وجوبش مطلق است به همین جهت باز هم نتیجه تخییر است. اما شاید بتوان گفت در این جا هر چند موافقت قطعی ممکن نیست ولی ممکن است درجه‌ای از احتیاط واجب باشد و آن در صورتی است که احتمال آن تکلیف مطلق یا ملاک مطلق در احدالطرفین نسبت به طرف دیگر بیشتر باشد که در این صورت هر چند احتیاط تام به معنای موافقت قطعیه ممکن نیست ولی احتیاط ناقص به معنای کم کردن نسبت احتمال مخالفت ممکن است، به طوری که مثلاً هفتاد درصد احتمال موافقت و سی درصد احتمال مخالفت می‌دهد و عقل می‌گوید این صورت نیز در موارد عدم امکان موافقت قطعی منجز است، مانند موارد دوران امر بین محذورین که گفته‌اند عقلاً تخیر ثابت است مگر این که احد الطرفین امتیازی داشته باشد یعنی مثلاً اگر احتمال وجوب، بیشتر از احتمال حرمت باشد و مظنون باشد، این ظن به وجوب منجز می‌شود و باید آن را انجام دهد. و در ما نحن فیه نیز هم ممکن است کسی بگوید از همان باب خواهد بود زیرا عدم امکان موافقت قطعی به جهت محذور عدم امکان جمع بین ضدین، مانند نقیضین است که ملاک مطلق معلوم است ولی، دایر بین ضدین است که موافقت قطعی و انجام هر دو ممکن نیست.

البته این در صورتی است که در آن بحث این مطلب را قبول داشته باشیم که اصل برائت شرعی از طرفی که احتمالش بیشتر است، جاری نمی‌باشد که تفصیل آن در مبحث اصالةالتخییر در موارد دوران بین محذورین خواهد آمد و در آینده هم به آن اشاره خواهیم کرد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۱ / دوشنبه / ۲۶ / ۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرور مقام اوّل در مقتضای اصل عملی در موارد شک در نوع قدرت:

بحث در مقتضای اصل عملی در موارد شک در نوع قدرت اخذ شده در واجبین متزاحمین بود که گفته شد در دو مقام باید این بحث منقح شود:

**مقام اوّل**: وقتی دوران بین قدرت عقلی و شرعی به معنای اول باشد. توضیح این مقام گذشت که چهار صورت داشت و حکم هر صورت بیان شد که در یک صورت از چهار صورت ـ صورت سوّم ـ قائل به احتیاط و تعیین شدیم و آن جایی بود که معیناً محرز باشد قدرت در احد التکلیفین عقلی است و ملاکش مطلق است، هر چند نمی‌دانیم خطابش مطلق است یا مشروط چون احتمال می‌دهیم قدرت در دیگری نیز عقلی باشد که در این صورت خطابش مشروط می‌شود نه مطلق.

در این صورت احتیاط واجب است و باید واجبی را که محرز است ملاکش عقلی است انجام دهد. دو بیان نیز برای توجیه آن ذکر کردیم:

**یکی** این که این شک در قدرت بر امتثال ملاکی است که محرز است مولا آن را می‌خواهد و شک در قدرت، مجرای اشتغال است.

**و دیگری** این که شک در امتثال ملاکی است که می‌دانیم مولا عین یا مساوی آن را در واجب دیگر می‌خواهد و این شک در امتثال تکلیف، معلوم و منجز است. در باقی صور نیز تخییر بود.

**مقام دوّم**: بررسی دوران بین عدم المانع شرعی با قدرت عقلی و یا با قدرت شرعی به معنای اوّل.

این مقام مفصل‌تر از مقام اول است و وقتی است که دوران امر بین قدرت شرعی به معنای دوم یعنی عدم المانع شرعی با قدرت عقلی و یا قدرت شرعی به معنای اول باشد. در این جا نیز صوری است که شهید صدر ﷺ آن‌ها را در سه صورت خلاصه کرده‌اند ولی صور بیش از این است و لازم است به تفصیل آن‌ها را بیان کنیم:

**صورت اوّل**: این که احتمال دهد قدرت در هر دو تکلیف، شرعی به معنای دوم باشد و در هر دو این احتمال را بدهد و احتمال هم دارد که در یکی یا هر دو، قدرت شرعی نباشد، مثل وجوب نذر و وجوب حج که ممکن است از لسان ادلهٔ هر دو استفاده شود که قدرت در آن‌ها شرعی به معنای (**عدم المانع الشرعی**) باشد. حال اگر در این مطلب شک شود، و در هر دو این احتمال را می‌دهیم معنایش آن است که ممکن است فعلیت هر دو مشروط به عدم مانع لولایی نسبت به دیگری باشد (**چون عدم مانع بالفعل در هر دو طرف ممکن نیست**).

حکم این صورت، اجرای برائت از هر دو وجوب است زیرا عدم مانع لولایی در هر دو طرف محتمل است، پس محتمل است هیچیک فعلی نباشند و شک در وجوب هر دو است و اصل برائت از هر دو جاری است، مگر این که از خارج احراز شود یکی از آن دو فعلی می‌باشند.

**صورت دوّم**: این که در یکی از دو واجب، معیناً شرطیت قدرت به معنای دوم و عدم مانع شرعی لولایی محرز است و در دیگری شک باشد که آیا آن هم مشروط به عدم مانع لولایی است و یا عدم فعلی و یا اصلاً قدرت در آن عقلی است.

این صورت نیز ملحق به صورت اول است زیرا در فعلیت هر دو شک می‌کنیم، البته تکلیفی که محرز است قدرتش لولایی است، یقیناً فعلی نیست، مثلاً می‌دانیم نذر فعلی نیست ولی در وجوب حج شک داریم که فعلی است یا نه، چون احتمال می‌دهیم آن هم مشروط به عدم مانع لولایی باشد و این دو صورت، هر دو دارای یک حکم هستند و این همان دو صورت اول و دوم مذکور در تقریرات است.

**صورت سوّم**: مثل صورت اول است یعنی در هر دو، احتمال قدرت شرعی را به معنای دوم یعنی عدم المانع الشرعی بدهیم ولی احتمال نمی‌دهیم عدم المانع الشرعی در هر دو از یک سنخ باشد و اگر شرط قدرت در یکی عدم مانع لولایی باشد، در دیگری عدم مانع فعلی است و یا اصلاً قدرت در آن، عقلی یا شرعی به معنای اول است و از آن جا که عدم مانع لولایی هر دو را در این جا احتمال نمی‌دهیم علم اجمالی شکل می‌گیرد به این که حتماً یکی از این دو تکلیف فعلی شده است و لذا نمی‌شود از هر دو برائت جاری کرد.

پس به فعلیت یکی از این دو تکلیف علم پیدا می‌کنیم ولی چون این احتمال در هر دو طرف است و معین نیست، موافقت قطعی تکلیف معلوم بالاجمال ممکن نیست اما مخالفت قطعی آن ممکن است یعنی می‌تواند هر دو را ترک کند ولی اجازه ندارد، چون فعلیت احدالتکلیفین معلوم و منجز است و ترک هر دو مخالفت قطعی است ولی برائت از وجوب مطلق هر کدام جاری است و باید

یکی از آن دو را انجام دهد و نتیجه تخییر است.

**صورت چهارم**: این که عدم المانع الشرعی در یکی از دو تکلیف معیناً به معنای عدم المانع فعلی است ـ مثل وجوب حج ـ ولی نوع عدم المانع در دیگری ـ مثلاً وجوب وفا به نذر ـ مشکوک است. حال باید دید که در این صورت قدرت در آن یا به معنای عدم مانع لولایی است و یا قدرت در آن عقلی یا شرعی به معنای اول است ـ زیرا احتمال عدم المانع فعلی در هر دو ممکن نیست ـ.

در این صورت نیز علم اجمالی داریم که وجوب یکی از این دو واجب، فعلی است زیرا اگر وجوب نذر مشروط به عدم مانع شرعی لولایی باشد، وجوب حج فعلی خواهد بود و اگر قدرت در آن، عقلی یا شرعی به معنای اول باشد، وجوب نذر فعلی می‌باشد و وجوب حج فعلی نخواهد بود، و این همان علم اجمالی سابق می‌شود که موافقت قطعیه آن ممکن نیست ولی مخالفت قطعیهٔ آن ممکن است، در نتیجه این جا نیز تخییر ثابت می‌شود.

**صورت پنجم**: عکس صورت چهارم است یعنی می‌دانیم قدرت در یکی از این دو تکلیف معیناً عقلی است و در دیگری شک داریم که قدرت، عقلی یا شرعی به معنای اول است یا شرعی به معنای دوم است ولو عدم المانع، بالفعل باشد که در این صورت معقول است، مانند تزاحم بین وجوب حج یا وجوب وفا به نذر با تکلیفی که قدرت در آن عقلی است مثل ادای دین و احتمال بدهیم در وجوب وفا به نذر یا حج نیز قدرت، عقلی یا شرعی به معنای اول باشد و دلیلی نداشته باشیم که وجوب آن‌ها مشروط به عدم المانع شرعی است و نتوانیم استظهار کنیم که واقعاً وجوب حج مشروط به قدرت شرعی است یا مثل

باقی واجبات، مشروط به قدرت عقلی یا عدم اشتغال به واجب مساوی دیگری است.

حکم این صورت، وجوب احتیاط است یعنی واجب است تکلیفی را که عقلی بودن قدرت در آن محرز است، امتثال کند و نمی‌تواند بگوید احتمال دارد قدرت در وجوب حج هم عقلی باشد و در این صورت هر دو واجب مشروط می‌شود، پس شک داریم وجوب ادای دین، مطلق است یا مشروط به ترک حج است و از وجوب مطلق، آن برائت جاری می‌کنیم.

رد این اصل برائت همان گونه است که در مقام اول و در صورت سوم آن گذشت و گفتیم که چون اطلاق ملاک در ادای دین، محرز است زیرا قدرت در آن عقلی است و در اطلاق ملاک دیگری شک داریم که آیا با امتثال آن جبران ملاک مطلق می‌شود یا نه، پس شک داریم می‌توانیم ملاک مطلق را در هر حال تحصیل کنیم یا نه و این شک در قدرت بر تحصیل ملاک است که احتیاط در آن واجب است و یا شک در امتثال ملاکی است که می‌دانیم مولا این ملاک را می‌خواهد ـ چه خودش را چه مساوی آن را ـ و این شک در امتثال است و احتیاط در آن واجب است، به همان دو بیانی که در صورت سوم از مقام اول گذشت.

**صورت ششم**: این که علم داشته باشیم قدرت در یکی از دو واجب، شرعی به معنای اول است و در دومی شک داریم که شرعی به معنای دوم است یا شرعی به معنای اول یا عقلی است، مثلاً می‌دانیم قدرت در وجوب حج، شرعی به معنای اول است ولی شک داریم قدرت در وجوب وفای به نذر شرعی به معنای دوم یعنی عدم المانع است یا عقلی یا شرعی به معنای اول است.

در این صورت وجوب اول (**وجوب حج در مثال**) در فرض ترک نذر قطعاً فعلی است بنابراین ترک هر دو، مخالفت قطعی است و جایز نیست ولی اطلاقش مشکوک است زیرا شاید در وجوب نذر قدرت شرعی به معنای دوم اخذ نشده باشد و همانند وجوب حج عقلی یا شرعی به معنای اول باشد و چون علم به اطلاق ملاک هیچ یک را نداریم.

بنابراین اصل برائت از اطلاق هر یک از آن دو تکلیف جاری است و نتیجه تخییر است، هر چند احتمال می‌دهیم وجوب نذر اصلاً فعلی نباشد ولی ترک هر دو نیز جایز نیست زیرا مخالفت قطعی با وجوب حج خواهد بود که در این صورت یقیناً فعلی شده است.

اما انجام وجوب حج، بالخصوص و تعییناً واجب نیست زیرا ملاک یا وجوب مطلق آن نسبت به کسی که نذر را انجام داده است محرز نیست، به همین جهت از اطلاق وجوب و ملاک آن، هر دو برائت جاری است و ترک آن در صورت اشتغال به نذر تجویز می‌شود.

حاصل این که مکلف در این صورت نیز نمی‌تواند هر دو را ترک کند چون یقین می‌کند تکلیفی متیقن (**مثلاً وجوب حج**) را ترک کرده است ولی به هر کدام می‌تواند اکتفا کند و بیش از تخییر ثابت نمی شود.

**صورت هفتم**: این که علم اجمالی داریم یکی از دو واجب، اجمالاً مشروط به قدرت شرعی به معنای اول است و احتمال می‌دهیم دیگری مشروط به قدرت شرعی به معنای اول یا به معنای دوم است.

این جا نیز علم اجمالی به فعلیت یکی از دو تکلیف در صورت ترک هر دو خواهیم داشت و مقتضای قاعده در آن (مثل صورت قبلی) تخییر است، با این تفاوت که در صورت قبلی در فرض ترک هر دو، خصوص وجوب حج، معلوم

المخالفة بود و این مخالفت قطعی، تفصیلی است و در این‌جا در صورت ترک هر دو، مخالفت قطعی، اجمالی است که از نظر منجزیت نسبت به عدم مخالفت قطعی فرقی نمی‌کند.

**صورت هشتم**: این که قدرت در یکی از دو واجب اجمالاً عقلی باشد و ملاکش مطلق و فعلی باشد و در دیگری مشکوک باشد که قدرت در آن به معنای دوم است یا نه.

این صورت نیز مثل صورت چهارمی است که در مقام اول اضافه کردیم که علم اجمالی به یک تکلیف مطلق از نظر ملاک داشته و شک در اطلاق وجوب آن داریم که بازهم از نظر نتیجه حکم تخییر است چون موافقت قطعی ممکن نیست ولی چون با ترک هر دو، مخالفت قطعی تکلیف معلوم بالاجمال می‌شود، اصول شرعی در طرفین تعارض و تساقط می‌کنند و عقل حکم به تخییر می‌کند زیرا موافقت قطعی ممکن نیست.

اما اگر احتمال ملاک مطلق در یک طرف بیشتر باشد، مثلاً هفتاد درصد احتمال دهیم وجوب حج، قدرت در آن شرط عقلی است و بگوییم قوت احتمال هم بعد از تعارض و تساقط اصل شرعی در طرفین، عقلاً منجز است، احتیاط نسبی و موافقت اقرب به واقع در این صورت واجب می‌شود یعنی عقلاً واجب است طرفی را که هفتاد درصد احتمال می‌دهد ملاکش مطلق است، انجام دهد و این قوت احتمال منجز خواهد شد.

البته در صورت چهارم در مقام اول گفتیم برائت شرعی از آن طرف جاری است زیرا اطلاق هر کدام در فرض ترک دیگری معلوم است و شک در اطلاق هریک در فرض فعل دیگری است که از جریان برائت از آن مخالفت قطعی لازم نمی‌آید تا این برائت در طرفین تعارض و تساقط کند، بر خلاف این

صورت که برائت از اصل وجوب در هر طرف جاری است که مستلزم مخالفت قطعی و تساقط است، چنانچه توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

**جمع بندی صور مذکور در مقام دوم و بیان حکم آن‌ها:**

حاصل صورت‌های ذکر شده آن است که هر جا احتمال عدم مانع لولایی در هر دو طرف بدهیم، برائت از هر دو وجوب جاری می‌شود و این حکم در دو صورت اول و دوم است.

اگر بدانیم در یکی از دو واجب معیناً قدرت، عقلی است و در دیگری شک باشد، این صورت مجرای احتیاط است و این حکم صورت پنجم است که همانند صورت سوم در مقام اول است.

اگر در هیچ کدام محرز نباشد که قدرت عقلی است یا شرعی، تخییر ثابت می‌شود و این حکم صورت‌های دیگر به جز صورت هشتم است.

اگر علم اجمالی داشته باشیم قدرت در یکی عقلی و در دیگری شک باشد (**صورت هشتم**) باز هم حکم تخییر است، مگر این‌که احتمال آن در یک طرف بیشتر باشد و کسی قائل باشد قوت احتمال در این موارد نیز منجز است و باید متعیناً آنچه قوت احتمال دارد را انجام دهد زیرا هم اصول مؤمّنه شرعیه تعارض کرده و جاری نیست و هم قاعده برائت عقلی در اطراف علم اجمالی فی نفسه جاری نیست و عقل می‌گوید احتمال واقع منجز است و قوت احتمال نیز به معنای احتمال بیشتر واقع است که منجز می‌شود.

به علاوه آنچه در صورت چهارم از مقام اول گفتیم نیز در این‌جا جاری نیست زیرا در این‌جا احتمال عدم وجود بیش از یک تکلیف را می‌دهیم یعنی اگر قدرت شرعی در تکلیف دیگر به معنای دوم باشد، اصل وجوب، فعلی

نخواهد بود، پس به بیش از فعلی شدن یک تکلیف در صورت ترک هر دو علم نداریم یعنی علم نداریم اگر هر دو را ترک کنیم، دو تکلیف مشروط را ترک کرده‌ایم و این بدان معناست که برائت شرعی در هر طرف از علم اجمالی نسبت به اصل وجوب آن جاری است نه اطلاقش و پس از تعارض و تساقط، برائت شرعی دیگری نداریم تا از وجوبی که احتمال اطلاقش اقوی است جاری شود.

در نتیجه احتمال بیشتر تکلیف در یک طرف عقلاً منجز می‌شود، بر خلاف صورت چهارم از مقام اوّل.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۲ / سه شنبه / ۲۷ / ۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مرجح اول باب تزاحم بود بحث اول، اثبات صغرای این مرجح و بحث دوم، مقتضای اصل عملی در موارد شک بود که بیان گردید. اکنون به بحث سوم که مقتضای اصل لفظی است می‌پردازیم:

بحث سوم: مقتضای اصل لفظی و سه حالت در آن.

### بحث سوّم: مقتضای اصل لفظی (اطلاق دلیل واجب):

**بحث سوّم**: بررسی مقتضای اطلاق دلیل دو واجب در مواردی که شک کنیم و ندانیم قدرت، شرعی است یا عقلی. البته مرادمان این است که مقتضای اطلاق لفظی امر به هر یک از متزاحمین چیست و آیا اطلاق‌های این ادله، قدرت عقلی را اثبات می‌کنند یا خیر. برای این منظور باید حالات اطلاق متصور در این دو دلیل را بسنجیم و ببینیم چند حالت در آن‌ها متصور است. در این جا سه حالت اساسی ذکر می‌شود که ممکن است بعضی از آن‌ها شقوقی نیز داشته باشد ولی چون حکمشان یکسان است می‌توان کل صورت‌ها را به سه حالت تقسیم نمود:

**حالت اوّل**: این که فرض شود دلیل یکی از این دو واجب، مشروط باشد به

قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی، مثل دلیل وجوب وفای به نـذر کـه مقید به این است که مخالف با شرط خدا نباشد، نه این که تنها متعلق نذر حرام نباشد بلکه اعم از آن و یا این که امر شرعی به کاری که مستلزم ترک فعل منذور است هم نباشد چون «**شرط الله قبل شرطکم**» این جا را نیز در بر می‌گیرد و این هم مانع شرعی است.

پس اگر در این حالت اول دلیل یک امر به هر صورت عدم مانع شرعی را شرط کند ولی امر دیگر این شرط را نداشته باشد، حکم این حالت روشن است زیرا اطلاق دلیل واجب دیگری که این قید در آن نـیامده است حـجت است و وجوبش اثبات می‌شود و رافع موضوع حکم اول می‌شود، مثل وجوب حج که در آن عدم المانع شرط نشده و فقط قید استطاعت تکوینی و مالی در آن آمده است که یا قدرت عقلی است یا فقط صورت اشتغال بـه ضـد واجب را در بـر می‌گیرد که در این صورت، اطلاق این دلیل اقتضا می‌کند وجوبش فعلی باشد و با فعلیتش رافع موضوع وجوب وفای به نذر خواهد شد و تعیین و ترجیح ثابت می‌شود، به شکلی که امر به وفای به نذر که مشروط به قدرت شـرعی است، اصلاً فعلی نخواهد بود و دیگر نیازی به امکان ترتب نیز نیست. و ملحق به این حالت جایی است که در هر دو دلیل، عدم المانع اخذ شده باشد منتها در یکی عدم المانع بالفعل اخذ شده باشد و در دیگری عدم المانع لولایی اخذ شده باشد ـ زیرا عدم المانع فعلی در هر دو ممتنع است ـ و در نتیجه واجبی که عدم المانع بالفعل در آن شرط است، فعلی می‌شود و مشروط به عدم المانع لولایی، مرتفع می‌شود به همین بیان ذکر شده.

و در فرعی نیز که معرکه آراء است که اگر کسی نذر کرده روز عرفه کـربلا برود و بعد مستطیع شده، آیا نذر مقدم است یا حج، مشهور گفته‌اند وجوب حج

مقدم است و وفا به نذر واجب نیست و برخی نیز مخالفت کرده‌اند. از این نکته‌ای که در این حالت ذکر شد دو بیان برای تقدیم وجوب حج بر وجوب وفای به نذر استفاده می‌شود چون در ادلهٔ وفای به نذر، عدم مانع شرعی اخذ شده است و از «**شرط الله قبل شرطکم**» عدم المانع استفاده می‌شود، بر خلاف وجوب حج که در آن فقط استطاعت تکوینی و مالی اخذ شده است که مانند قدرت عقلی است و اگر کسی از اخذ استطاعت در آیه شریفه، استطاعت شرعی را نیز استفاده بکند یعنی مانع شرعی هم نباید باشد و استطاعت اخذ شده به استطاعت شرعی توسعه داده شود، باز هم گفته می‌شود منظور عدم المانع بالفعل است نه فی نفسه و لولا وجوب الحج، بر خلاف دلیل وجوب وفای به نذر که در آن تعبیری آمده است که «**شرط الله قبل شرطکم**» و از آن استفاده می‌شود با قطع نظر از نذر، نباید مانعی شرعی وجود داشته باشد.

پس عدم المانع در وجوب وفای به نذر عدم مانع فی نفسه و لولایی است ولی در دلیل وجوب حج قدرت عقلی، و یا عدم المانع بالفعل است که اضیق است و این دو وجه فنّی و صناعی برای تقدیم وجوب حج بر وجوب نذر است.

خلاصه این که اگر در لسان یکی از دو دلیل، عدم المانع شرعی اخذ شود و در دیگری عدم المانع اخذ نشود، دومی مقدم است و اگر در هر دو اخذ شد ولی در یکی عدم المانع لولایی باشد و در دیگری عدم المانع بالفعل باشد، مشروط به عدم المانع بالفعل، مقدم است و اطلاقش تمام می‌شود.

و این دو حالت از بحث ترتب نیز خارج است، زیرا نیازی به امکان ترتب ندارد.

**حالت دوّم**: این که لسان هر دو دلیل یکسان باشد یا در هیچ کدام قدرت

اخذ نشده باشد یا اگر اخذ شده است در هر دو به یک نحو اخذ شـده بـاشد و خلاصه هر دو دلیل از نظر شرط قدرت یک سنخ باشند یعنی یا هر دو دلیـل، مطلق باشند و تنها لبّاً مقید به قدرت باشند یا اگر قدرت در لسان آن اخذ شده باشد، در هر دو به یک معنا آمده باشد.

در این حالت هیچ ترجیحی ثابت نمی‌شود و هیچ اطلاقی در دو دلیل برای اثبات وجوب نسبت به فرض فعل دیگری نخواهیم داشت زیرا در این جا شبهه مصداقی مقید هر دو دلیل است چون هر دو واجب ثبوتاً مقید به عدم اشتغال به واجب دیگری است که آن واجب ملاک فعلی داشته باشد یـا مـلاک هـر دو مشروط به قدرت باشد و این در هر دو مشکوک است و در اطلاق هر دو دلیل نسبت به هر طرف شک داریم که قدرت در آن عقلی است یا شرعی که شـبهه مصداقی مقید لبّی متصل می‌شود، پس باز هم ترجیح ثابت نمی‌شود.

بنابراین در حالت دوم که دو دلیل، یا هر دو مطلق باشند یا هر دو به حسب لسانشان مشروط به قدرت به یک معنا باشند ـ که این سه صورت در بر دارد یا هر دو مطلق باشند یا هر دو مشروط به قدرت شرعی به معنای اول یـا هـر دو مشروط به عدم المانع لولایی باشند ـ اطلاق احد الوجوبین ثابت نمی‌شود بلکه در دو صورت اوّل و دوّم، وجوب مشروط در هر طرف ثابت می‌شود نه بیشتر و در صورت سوم نیز هیچ کدام فعلی نمی‌شوند.

**حالت سوّم**: این که قید قدرت در لسان احد الدلیلین اخذ شود و در دیگری قید قدرت اخذ نشود، مثل دلیل وجوب حج که در لسان آیه حج گفته شـده: ﴿ **من استطاع إليه سبيلا** ﴾ و قدرت در آن شرط شده است ولی مثلاً در وجوب حفظ نفس محترمه قید استطاعت اخذ نشده است، هر چند لبّاً در هر تکـلیفی قید قدرت لازم است.

مشهور سعی کرده‌اند بگویند ظاهر اخذ قدرت در دلیلی که در لسان آن قید استطاعت اخذ شده باشد قدرت شرعی به معنای اول یا حتی به معنای دوم است و در دیگری قدرت عقلی است یعنی در این جا به اطلاق دلیلی که قید استطاعت در آن اخذ نشده است تمسک کرده و می‌گوییم وجوب آن مطلق است و دیگری که قدرت در آن شرعی است، یا اصلاً فعلی نیست یا فعلی است ولی وجوبش مشروط است به ترک واجب دیگر و این از حالات اثبات صغرای مرجح اول با اطلاق دلیل احد الواجبین متزاحمین است.

بنابراین در بحث آینده به این بحث که بحثی صغروی است خواهیم پرداخت.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۳ / شنبه / ۳۱ / ۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بیان شد جایی که قید قدرت در لسان احد الدلیلین اخذ شده باشد و در لسان دلیل دیگر اخذ نشده باشد، اگر چه عقلاً قدرت در همهٔ ادله شرط است، گفته شده است که چون قید در لسان دلیل آمده قدرت در آن شرعی است و در ملاک حکم دخیل است و حکمی که قدرت در لسان دلیل آن نیامده است گرچه لبّاً در وجوب اخذ شده است، قدرت در آن عقلی است.

بنابراین گفته‌اند هر جا قدرت در یکی از دو دلیل متزاحم اخذ نشده بود و در دیگری اخذ شده بود، مثل وجوب حج که گفته است: ﴿ **من استطاع إليه سبيلا** ﴾ بر خلاف وجوب دین که گفته است: « **يجب أداء الدين** »، فهمیده می‌شود که قدرت در وجوب دین عقلی است و در وجوب حج شرعی است و مرجح اول هم این بود که مشروطِ به قدرت عقلی، بر مشروطِ به قدرت شرعی مقدم است. این را در تقریرات و کتاب های فقهی گفته‌اند و در باب وجوب حج نیز گفته‌اند که وجوب حج در فرض وجوب صرف مال در ادای دین مطالب، فعلی نیست چون قدرت در آن شرعی است ولی در وجوب وفای به دین یا نفقه چون قید قدرت اخذ نشده است، قدرت در آن عقلی است.

اما این بحث نیاز به تنقیح دارد که چگونه از مجرد عدم اخذ قدرت در لسان

دلیل کشف می‌کنیم قدرت در آن عقلی است با این که لبّاً قدرت و عدم عجز، قید در هر خطابی است و در موارد عجز، تکلیف ثابت نیست و اطلاق ندارد. همچنین چگونه از مجرد اخذ قدرت در لسان دلیل کشف کنیم قدرت در آن شرعی است و هر دو مدّعی از برای اثبات صغرای این مرجح محل اشکال می‌باشد.

**وجوه استفاده قدرت عقلی از اطلاق دلیل:**

اما نسبت به مستند مدّعای اول که گفته‌اند اگر قدرت در لسان دلیل اخذ نشود، کشف می‌شود قدرت عقلی است، وجوهی از این قرار ذکر شده است که هیچ کدام تمام نیست:

**وجه اول**: تمسک به اطلاق مدلول التزامی دلیل امر به لحاظ ملاک است که گفته می‌شود اگر قدرت در لسان دلیل شرط نشده باشد و دلیل خطاب مطلق باشد، به اطلاق دلیل امر برای اثبات ملاک ـ حتی در موارد عجز و سقوط تکلیف ـ تمسک می‌کنیم و فعلیت ملاک ـ که همان معنای عقلی بودن قدرت است ـ را اثبات می‌کنیم زیرا می‌دانیم در موارد عجز فقط تکلیف ساقط است، اما ممکن است ملاک تکلیف موجود باشد هرچند کسی که عاجز است به او تکلیف نمی‌شود پس به اطلاق مدلول التزامی دلیل امر حتی در موارد عجز و عدم قدرت تمسک می‌کنیم و قدرت عقلی اثبات می‌شود.

البته اگر قدرت را تنها شرط تنجز بدانیم، مدلول مطابقی خطاب یعنی تکلیف هم مطلق است ولی کسی که قدرت را شرط تکلیف نیز می‌داند، مدلول مطابقی را قید می‌زند، اما مدلول التزامی امر که عبارت از فعلیت ملاک است حتی در موارد عجز بر حال خود باقی می‌ماند.

**اشکال**: این بیان درست نیست زیرا:

**اوّلاً**: سقوط مدلول مطابقی ـ بنابر تبعیت میان دو دلالت مطابقی و التزامی در حجیت ـ موجب سقوط مدلول التزامی است.

**ثانیاً**: قائلین به عدم تبعیت دو دلالت نیز در این جا چنین سخنی را نمی‌گویند و تنها در باب سقوط از حجیت، این دیدگاه را دارند یعنی جایی که مدلول مطابقی ذاتاً منعقد شده باشد ولی حجت نباشد ـ یعنی به جهت تعارض یا دلیل اقوای منفصل، از حجیت ساقط شده باشد ـ که در چنین موردی می‌گویند مدلول التزامی بر حجیت باقی می‌ماند، اما جایی که مقید متصل باشد، مانع از انعقاد اطلاق می‌شود و در نتیجه همچنان که اطلاق مدلول مطابقی منعقد نمی‌شود، اطلاق مدلول التزامی نیز منعقد نمی‌شود چون در انعقاد، مدلول التزامی تابع دلالت مطابقی است و الا دلالت، مطابقی خواهد بود و دیگر دلالت التزامی نیست.

پس آنچه مورد بحث است جایی است که مدلول مطابقی منعقد شده باشد و مدلول التزامی نیز منعقد شده باشد و بعد با مخصّص یا مقید منفصلی مدلول مطابقی از حجیت ساقط شود، و در اینجاست که بعضی قائل به تفکیک و عدم تبعیت شده‌اند.

اما کسی تبعیت در تولد دو دلالت و این که ذاتاً دلالت التزامی فرع تولد دلالت مطابقی است را منکر نشده است و در این‌جا کسانی که قائلند قید قدرت، قید در تکلیف است اگر این مقید را کالمتصل حساب کنند یعنی یا بر اساس نکته میرزا ﷺ آن را استظهار عرفی حساب کنند و یا حکم عقل به قبح تکلیف به غیر مقدور را روشن و بدیهی بدانند به گونه‌ای که مانند مقید متصل باشد، دیگر اطلاق مدلول مطابقی و التزامی تکالیف نسبت به موارد عجز و عدم

قدرت منعقد نمی‌شود تا کسی قائل شود می‌توان به اطلاق مدلول التزامی تمسک کرد.

**وجه دوّم**: این وجه مبنای بحث میرزا ﷺ است. ایشان می‌فرمایند مادهٔ امر و کلّاً متعلقات خطابات شرعی مثل موضوع است که دو محمول دارد یعنی از نظر معنا مثل جمله خبریه است که موضوع و محمول دارد، مثلاً (**صلّ**) یعنی صلاة ـ که ماده است ـ واجب است و ایشان می‌فرمایند که این مادهٔ امر، موضوع دو محمول است؛ محمول اول همان وجوب است (**الصلاة واجبة**) و محمول دوم آن است که مولا ملاک و غرضی در آن ماده دارد و این دو محمول در عرض هم هستند و ماده به لحاظ هر کدام از این دو محمول، اطلاقی مستقل از دیگری دارد.

همچنین می‌فرمایند اگر قید قدرت را نیز در تکلیف شرط بدانیم این قید تنها در محمول اول است و مربوط به وجوب است و محمول دوم که ملاک است را نه عقل حکم می‌کند که در مورد عجز نیست و نه استظهار عرفي آن را نفی می‌کند.

پس دلیل مقیدیت قید قدرت و شرطیتش در تکالیف بیش از این اقتضا ندارد که اطلاق محمول اول مقید شود نه بیشتر؛ چه نکته شرطیت قدرت، استظهاری باشد و چه به لحاظ قبح عقلی باشد. از این مطلب ایشان به مسلک اطلاق ماده تعبیر می‌شود.

**اشکال**: این مسلک نیز تمام نیست و در جای خود آن را پاسخ داده‌ایم و گفته‌ایم که دلالت امر بر ملاک، طولی و التزامی است و به این ترتیب ثابت می‌شود، بنابراین به مجرد عدم اخذ قید قدرت در لسان دلیل، کشف نمی‌شود که قدرت در این تکلیف عقلی است بلکه در آن شک می‌شود چون مدلول

هیئت ـ یعنی تکلیف ـ مشروط به قدرت است و مدلول التزامی بر ملاک در مورد عجز منعقد نمی‌شود، پس ملاک ممکن است مطلق یا مقید باشد و دلیلی بر آن نخواهیم داشت.

بنابراین از اطلاق لسان دلیل اثبات نمی‌شود قدرت عقلی است.

**وجه استفاده قدرت شرعی از ذکر قدرت در لسان دلیل:**

اما استظهار دوم که گفته‌اند اگر قدرت در لسان دلیلی اخذ شود، کشف می‌شود قدرت در آن شرعی است و در ملاک دخیل است. این مطلب نیز تقریباتی دارد:

**تقریب اوّل**: وقتی در لسان دلیل قید قدرت آمد و مثلاً گفت: ﴿**من استطاع إليه سبيلاً**﴾، پس گویا گفته است: (**حج المستطيع واجب**) و ماده را به مقدور بودن مقید کرده است چون قید در لسان دلیل و با ماده اخذ شده است و مقتضای تقیید این است که ماده به لحاظ مدلول التزامی و محمول دوم نیز مقید است، پس مدلول التزامی و مطابقی؛ هر دو به فرض مقدوریت و استطاعت مقید شده‌اند، پس از این مطلب، نداشتن ملاک را نیز کشف می‌کنیم.

**نقد تقریب اوّل**: پاسخ این تقریب روشن است زیرا اگر منظور این است که در ماده، اطلاق منعقد نمی‌شود، صحیح است و قدرت، به لحاظ هر دو مدلول قید است ولی این به معنای عدم ملاک در مورد عجز نیست بلکه به معنای عدم احراز آن و عدم دلالت بر ملاک در مورد عجز است، اما ثبوتاً ممکن است قدرت در ملاک شرط نباشد.

**تقریب دوّم**: مقتضای ظهور خطاب در مولویت، آن است که قدرت، شرعی باشد چون اگر فقط در تکلیف دخیل باشد، بدون آوردن قید قدرت نیز

این مقدار از تقیید به حکم عقل یا استظهار عرفی ثابت بود و اخذ قید قدرت در لسان دلیل، ارشاد به حکم عقل خواهد بود، که خلاف ظاهر است. اما اگر به جهت دخل در ملاک باشد، تقییدی بیش از حکم عقل خواهد بود که مولوی می‌باشد. پس از ظهور خطاب شارع در مولویت استفاده می‌کنیم که قید قدرت در ملاک حکم دخیل است، که همان معنای قدرت شرعی است.

**نقد تقریب دوّم**: پاسخ این بیان نیز روشن است که به این نحو تمام نیست زیرا مولویت به هر حال ثابت است چون مولویت یعنی قیدی که در خطاب اخذ شده و مولا آن را اخذ کرده است و این مقدار مولویت نسبت به قید قدرت به هر صورت ثابت است یعنی مولا قید قدرت را در جعل و وجوب اخذ کرده و قید شرعی است. مراد از عقلی بودن قید قدرت نیز آن است که کاشفش عقل است نه این که حکم به آن، مانند وجوب اطاعت اوامر شارع که صرفاً حکم عقل است، عقلی باشد.

پس اگر قدرت تنها شرط و قید در وجوب باشد و در ملاک دخیل نباشد، ظهور در مولویت به هم نمی‌خورد.

**تقریب سوّم**: مقتضای ظهور امر در تأسیسیت این است که قدرت، در ملاک آن حکم دخیل است زیرا اگر مقصود از اخذ قدرت در لسان امر، تنها دخالت آن در وجوب باشد، این مقدار بدون آن هم ثابت و روشن بود و نیاز به ذکر قدرت در لسان دلیل نبود و نوعی لغویت لازم می‌آمد. پس ظهور اخذ قید در تأسیسیت، کشف از مطلب بیشتری می‌کند که همان تقیید ملاک به قدرت است.

**نقد تقریب سوّم**: این بیان گرچه بهتر از دو تقریب گذشته است ولی:

**اولاً**: در همه جا قابل قبول نیست زیرا ممکن است در بعضی موارد ذکر قید

قدرت در لسان دلیل، علت دیگری داشته باشد، مثل این که مولا می‌خواهد بر استطاعت تأکید کند یا آن را توسعه دهد و اعم از قدرت و مشقت بداند که در این صورت احتمالش نیز کافی است تا نتوان کشف از تقیید ملاک نمود. بنابراین این وجه مختص به جایی است که وجه دیگری برای تأسیسیت نباشد.

**ثانیاً**: این تقریب دخالت قدرت شرعی به آن معنا که ما می‌خواهیم را ثابت نمی‌کند چون قدرت و استطاعت به معنای همان قدرت تکوینی است، و این قدرت و عدم عجز مطلق به معنای اول را در ملاک دخیل می‌کند که قبلاً گفتیم ملحق به قدرت عقلی است و در موارد تزاحم در طرفین محفوظ است و باز آن قدرت شرعی که مطلوب ما می‌باشد نیست زیرا قدرت شرعی مفید به معنای عدم مانع شرعی و یا لا أقل دخل عدم اشتغال به واجب دیگری در ملاک است که این معنا از اخذ عنوان استطاعت یا قدرت در لسان دلیل استفاده نمی‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۴ / یکشنبه / ۱ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در این بود که ادعا شده است اگر استطاعت و قدرت در لسان احد الدلیلین دو واجب متزاحم اخذ شده باشد و در لسان دلیل دیگری اخذ نشده باشد یا هر تکلیفی که در لسان دلیلش قدرت و استطاعت اخذ شود و در دیگری اخذ نشود، قدرت در اولی شرعی است و در دیگری عقلی است، پس باید طبق مرجح اول به آن تکلیفی که در دلیلش قدرت اخذ نشده است عمل کنیم.

و همان طور که گفتیم از نظر ما هر دو نکته محل اشکال است زیرا در لسان هر دلیل، لبّاً قید قدرت مأخوذ است و مدلول التزامی، تابع مدلول مطابقی است و اطلاق ماده نیز درست نیست، پس اگر قید قدرت در لسان دلیل هم نیامد، احراز نمی‌شود که قدرت در آن عقلی است.

در دلیلی هم که قید قدرت آمده است نیز بیان شد جایی که نکته‌ای برای ذکر قید قدرت در لسان دلیل نباشد شاید کسی استظهار تأسیسیّت کند و این که قدرت در ملاک دخیل است چون که وجوب در هر حال قید قدرت را داشت، پس از برای دفع لغویت و حفظ ظهور در تأسیسی بودن ذکر قید، باید دخل آن در ملاک استفاده شود ولی گفته شد که در عین حال این مقدار کافی نیست، زیرا

تنها قدرت به معنای عدم عجز تکوینی را در ملاک دخیل می‌کند که مانند قدرت عقلی است، و این قدرت در هر دو واجب متزاحم، محفوظ و فعلی است و تفویت می‌شود و در حکم قدرت عقلی است.

**چهار صورت اختلاف لسان دو دلیل:**

ما در این جا برای جمع تمام صور اختلاف در لسان دو دلیل، چهار صورت را ذکر می‌کنیم که حکم هر صورت با دیگری تفاوت دارد.

و این صور عبارتند از:

**صورت اوّل**: همین فرضی است که تا کنون بحث می‌کردیم یعنی فقط قید استطاعت و قدرت تکوینی در لسان احد الدلیلین آمده باشد و در دیگری نیامده باشد.

در این جا اگر این استظهار را قبول نکردیم که آمدن قید قدرت در لسان دلیل به جهت دخالت در ملاک است که بحثی نیست ولی اگر این نکته را قبول کردیم، باز هم مفید فایده نیست و صغرای ترجیح را درست نمی‌کند چون اگر هم استظهار شود: که لسان تقیید می‌خواهد یک چیز زاید را بیان کند و تأسیسی است و نکته دیگری نیز غیر از دخالت استطاعت در ملاک محتمل نباشد، این مطلب بیش از این را نمی‌رساند که قدرت تکوینی دخیل در ملاک است یعنی قدرت در مقابل عجز و اضطرار، نه قدرت در مقابل اشتغال به واجب دیگر و این معنای اول از سه معنای قدرت شرعی بود که گفتیم ملحق به قدرت عقلی است و این چنین قدرتی در متزاحمین، هر دو محفوظ و فعلی است، پس ملاک هر دو فعلی خواهد بود و یکی از آنها علی کل حال تفویت می‌شود، و امتثال هیچ یک ملاک دیگری را رفع نمی‌کند و نتیجه تخییر است.

**صورت دوّم**: فرض شود آنچه در لسان احد الدلیلین اخذ شده است، قدرت شرعی به معنای عدم مانع یعنی قدرت شرعی به معنای دوم است، مثلاً از استطاعت در آیهٔ حج استفاده شود که نباید مانع شرعی نیز موجود باشد، چنان که برخی این را گفته‌اند.

حکم این صورت روشن است زیرا دلیل دیگر که چنین قیدی را ندارد بر دلیل مشروط مقدم می‌شود چون این تقیید، تقیید اضافی بر شرط قدرت و بر آن مقید لبّی است، پس دلیل دیگر که این شرط را ندارد مطلق است و مانع شرعی را اثبات می‌کند که وارد بر دلیل مشروط به عدم المانع خواهد بود و حکم دلیل مشروط اصلاً فعلی نخواهد شد و حتی وجوب مشروط به ترک یا عصیان واجب مطلق نیز وجود نخواهد داشت، همان گونه که قبلاً، به طور مشروح بیان شد که با فعلیت تکلیف غیر مشروط، تکلیف مشروط مرتفع است و به ترتب نیز نیاز ندارد.

**صورت سوّم**: قید (عدم اشتغال به واجب دیگر) در لسان احد الدلیلین شرط شده باشد و بگوید اگر به واجب دیگری مشغول نبودی، آن گاه مثلاً وفای به شرط یا نذر کن. که شاید بتوان این فرض را از برخی ادلهٔ وجوب وفای به نذر و عهد استفاده کرد و در واجب دیگر چنین شرطی نیامده و مطلق باشد، در این صورت گفته شده واجبی که این قید در لسان دلیلش اخذ نشده است مقدم می‌شود و قدرت در واجبی که مشروط است شرعی خواهد شد و وجوبش همیشه مشروط به ترک امتثال دیگری است و وجوب آن دیگری مطلق و بر آن مقدم است یعنی در این صورت هر واجب دیگری که در لسان دلیلش چنین قیدی نیامده باشد بر این مقدم است و چنین حکمی نسبت به احکام دیگر مشروط است.

**اشکال**: در این ادعا اشکال می‌شود که شاید دیگری نیز که این قید در آن نیامده با توجه به این که لبّاً مقید به عدم اشتغال است مثل همین تکلیف باشد، زیرا که قبلاً گفتیم که عدم اخذ قید قدرت در لسان دلیل ثابت نمی‌کند قدرت در آن عقلی باشد و شاید قدرت در آن نیز شرعی به این معنا باشد که در فرض اشتغال به واجب دیگر ملاک هم نباشد، چون که قید عدم اشتغال لبّاً در هر خطابی اخذ شده است، پس چگونه می‌گویید قدرت در آن نسبت به واجب مشروط عقلی است؟

**پاسخ اشکال** مذکور را به وجوهی می‌توان تقریب کرد:

**تقریب اوّل**: این تقریب یک بیان عرفی است که گفته می‌شود عرف از این تعبیر چنین می‌فهمد که هر واجبی بر این چنین واجبی مقدم است و این واجب مزاحم با هیچ واجب دیگری نمی‌تواند باشد، مثل «**شرط الله قبل شرطکم**» که گفتیم می‌خواهد بگوید شرط و الزام شارع مقدم بر التزامهای شما است.

و این استظهار عرفی بعید نیست.

**تقریب دوّم**: این بیان دو مقدمه دارد:

**مقدمه اوّل**: تقیید «**ان لم تشتغل بواجب آخر**» بیش از مقید لبّی است چون مقید لبّی مخصوص به، عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است و لیکن قید مذکور مطلق است و شامل هر واجبی می‌شود، حتی اگر مساوی یا اهم نباشد.

پس این تقیید معقول نیست مگر این که هر واجبی ـ ولو اقلّ ملاکاً از این هم باشد ـ رافع ملاک این واجب باشد.

و معنای این مطلب آن است که قدرت در این واجب شرعی به معنای اول است یعنی از اطلاق این قید استفاده می‌شود هر واجب دیگری حتی اگر ملاکش

اقل باشد، رافع ملاک این واجب می‌باشد و این نشان می‌دهد که قدرت در چنین تکلیفی شرعی است و الا ممکن نبود نسبت به واجب دارای ملاک اقل، هم مشروط به عدم اشتغال به آن باشد.

**اشکال**: ممکن است در این جا اشکال شود که لازم نیست این قدرت شرعی باشد بلکه ممکن است قدرت در این واجب نیز عقلی باشد ولی چون ملاکش از تمام واجبات دیگر کمتر یا مساوی است و بیشتر نمی‌باشد، وجوبش مشروط شده است یعنی مولا چون حساب کرده و دیده است ملاک این واجب مشروط از همه واجبات دیگر کمتر یا مساوی با آنها است و واجبات دیگر در ملاک یا با این مساوی هستند یا بیشترند و هیچ گاه کمتر نمی‌باشند لذا این واجب را بالخصوص به عدم اشتغال به هر واجب دیگری قید زده است، هر چند قدرت در این واجب هم عقلی باشد زیرا در این صورت باز این قید و اشتراط درست است یعنی هیچ گاه مزاحم با واجبی که اقل ملاکاً از این باشد نمی‌شود، پس نمی‌توان این گونه استظهار نمود که باید قدرت در این واجب، شرعی باشد.

**پاسخ اشکال**: جواب این اشکال آن است که این مطلب در جایی صحیح است که قضیه خارجیه باشد نه حقیقیه و این خلاف ظاهر خطاب‌های شرعی است یعنی ظاهر دلیل تقیید به عدم اشتغال به هر واجب دیگر، به نحو قضیه حقیقیه است و ناظر به تکالیف خارجی جعل شده نیست بلکه به هر واجبی که ممکن است فرض شود نظر دارد و یقیناً می‌توان واجب دیگری که ملاکش اقل باشد را فرض کرد، پس باید این گونه شرط از باب قدرت شرعی باشد.

بنابراین مقدمه اول که قدرت در واجب مشروط به چنین شرطی شرعی است، تمام می‌باشد ولی عدم ورود قید در دلیل دیگر باعث نمی‌شود که قدرت

در آن عقلی باشد ـ همان گونه که بیان آن قبلاً گذشت ـ و به همین جهت نیاز به مقدمه دوم داریم و مقدمه دوم می‌خواهد این مطلب را اثبات کند.

**مقدمه دوّم**: این مقدمه می‌گوید قدرت در دلیلی که لسانش مطلق است عقلی است و یا به عبارت دیگر وجوب و ملاکش، هر دو مطلق است زیرا هر چند ثبوتاً مقید لبّی را دارد ولی این قید در جایی است که قدرت در واجب مزاحم، عقلی باشد.

اما اگر قدرت در آن شرعی باشد، مقید لبّی، اطلاق خطاب را به عدم اشتغال به آن قید نمی‌زند زیرا ایرادی ندارد وجوب نسبت به آن مطلق باشد یعنی آن مقید لبّی قیدی دارد و آن این است که قدرت در خطاب مزاحم، شرعی نباشد و مقید لبی مخصوص است به عدم اشتغال به واجب دیگر مساوی یا اهم که قدرت در آن عقلی باشد، اما اگر شرعی باشد این مقید صادق نیست و این بدان جهت است که قبلاً گفتیم مقید لبّی قدرت، اطلاق تکالیف را به مقدار ضرورت قید می‌زند نه بیش از آن.

پس در هر جا اطلاق تکلیف لغو نباشد، ثابت و حجت است و در جایی که قدرت در واجب متزاحم شرعی باشد، اطلاق واجب دیگر لغو نیست زیرا شاید اطلاق مذکور به جهت اطلاق ملاکش باشد که موجب اطلاق وجوبش شده است.

پس آن مقید لبّی جایی را که ثابت شود اطلاق در واجب متزاحم، شرعی است نمی‌گیرد. بنابراین اطلاق در واجب غیر مشروط نسبت به واجبی که قدرت در آن شرعی است حجت می‌شود و ترجیح آن ثابت می‌شود زیرا گفته بودیم ترجیح، به معنای مطلق بودن احد الوجوبین نسبت به دیگری است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۵ / دوشنبه / ۲ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در این بود که اگر در لسان دلیل یک واجب، قدرت به این نحو شرط شده باشد که مثلاً: (**إن لم تشتغل بواجب آخر يجب عليك الوفاء بنذرك**) از آن شرعی بودن قدرت استفاده می‌شود، و اگر چنین واجبی با واجب دیگری که این قید در لسانش نیامده تزاحم پیدا کرد، مشهور گفته‌اند مصداق و صغرای مرجح اول از مرجحات باب تزاحم می‌باشد و آن واجب دیگر مقدم بر این واجب است زیرا قدرت شرعی به معنای اول در این واجب اخذ شده است و قدرت در واجب دیگر که این قید را ندارد عقلی است، پس وجوبش مطلق می‌شود و وجوب چنین واجبی مشروط است و این همان ترجیح قدرت عقلی بر شرعی در باب تزاحم است.

همچنین گفتیم که چگونه به صرف آمدن قید مذکور در یک واجب، ثابت می‌شود که قدرت در آن شرعی است و در دیگری عقلی است با این که آن هم لبّاً مقید به عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم است، و بیاناتی ذکر شد؛ یک بیان ساده عرفی بود که گفته شد.

دو بیان فنی نیز شهید صدر ﷺ اضافه نموده‌اند که بیان اول را دیروز ذکر کردیم و گفتیم این بیان دو مقدمه دارد:

**مقدمه اوّل**: واجبی که در لسان دلیلش عدم اشتغال به واجب دیگری آمده است چون این قید بیش از مقید لبّی عقلی است و شامل واجب دیگری ـ که ملاک و مصلحتش اقل هم باشد ـ می‌شود، پس باید قدرت در آن شرعی باشد چون اگر قدرت در آن عقلی باشد و ملاکش فعلی باشد، باید نسبت به اقل ملاکاً مطلق باشد نه مشروط به عدم اشتغال به آن و این اثبات می‌کند قدرت در این واجب مشروط، شرعی است.

اگر کسی بگوید شاید قدرت عقلی باشد ولی چون هیچ واجبی نیست که ملاکش از این واجب مشروط، اقل باشد و ملاک این واجب از همهٔ آن‌ها یا اقل است یا مساوی به همین جهت مولا آن را مشروط کرده، پاسخ دادیم این مطلب ثبوتاً معقول است ولی خلاف ظاهر خطاب‌های شرعی است که به نحو قضایای حقیقیه جعل شده است و نه خارجیه که اگر خارجیه باشد باید ناظر به سایر واجبات باشد و همهٔ ملاک‌های آن‌ها را لحاظ کرده باشد تا ببیند ملاک این واجب یا اقل از همه یا مساوی با آن‌ها است و اهم از هیچ کدام نیست، و این خلاف ظاهر خطابات است که قضیه حقیقیه هستند و ناظر به هر واجب دیگری است که ممکن است فرض شود و از جمله واجبی که ملاکش اقل باشد.

پس ظهور خطاب‌های شرعی در قضیه حقیقیه اقتضا دارد که قدرت در چنین واجب مشروطی، قدرت شرعی باشد و الا باید مقید به این باشد که ملاک دیگری اقل از آن نباشد و همچنین باید مقید باشد که قدرت در واجب مزاحم دیگر، شرعی نباشد و چون این دو قید در آن نیامده است پس قدرت در آن شرعی است، مگر این که تقیید به نحو قضیهٔ خارجیه باشد بلکه قبلاً گفتیم که در قضایای خارجیه شرعیه نیز صحیح نیست، زیرا یقیناً برخی واجبات هستند که قدرت در آن‌ها شرعی است، پس قطعاً باید قدرت نسبت به آنها شرعی باشد و

این مقدمه اول ثابت می‌کند حتماً قدرت در واجبی که در لسان دلیلش این قید آمده است ـ که بیش از مقید لبّی است ـ شرعی است و الا تقیید به عدم اشتغال به مطلق واجب دیگری درست نیست.

**مقدمه دوّم**: قدرت در واجبی که در لسان دلیلش این قید نیامده است و مطلق است، عقلی است؛ و وجهش صحّت تمسک به اطلاق دلیلش بود حتی در حالت اشتغال به آن واجب مشروط به قدرت شرعی، زیرا هر چند مقید لبّی در همه خطاب‌ها اخذ شده است ولی مقید لبّی مخصوص است به عدم اشتغال به واجب دیگری که قدرت در آن شرعی نباشد و عقلی باشد چون اگر شرعی باشد، ملاکش با انجام این واجب تفویت نمی‌شود، پس وجهی برای تقیید بیشتر در مقید لبّی نیست و اطلاق خطاب نسبت به واجبی که مشروط به قدرت شرعی است لغو نمی‌باشد و باید مقید لبّی به اندازه ضرورت و دفع لغویت باشد نه بیشتر از آن.

بنابراین ثابت می‌شود اطلاق واجب غیر مشروط، ملاکاً و خطاباً نسبت به واجب مشروط به قدرت شرعی و بدین ترتیب ترجیح اثبات می‌شود.

**اشکال**: ممکن است گفته شود این که گفته شد مقید لبّی، عدم اشتغال به واجب دیگری است که قدرت در آن عقلی باشد نه شرعی صحیح است و لیکن این مطلب، در جایی مفید است که قدرت در واجب مشروط نسبت به همه واجبات یکسان باشد اما ممکن است این گونه نباشد و واجب مشروط نسبت به همه واجباتی که قدرت در آن‌ها شرعی است، شرعی باشد و نسبت به واجباتی که قدرت در آن‌ها عقلی است، عقلی باشد ولی ملاکش مساوی یا مرجوح است و به همین جهت مشروط شده و در نتیجه ممکن است این مقید لبّی در ما نحن فیه از مصادیق شبهۀ مصداقیه مقید دلیل مطلق شود که تمسک به اطلاق و

عموم در شبهه مصداقیه مقیّد خصوصاً اگر کالمتصل باشد جایز نیست، پس تمسک به اطلاق دلیل غیر مشروط به حسب لسان دلیلش جایز نیست و وجوب مطلق آن ثابت نمی‌شود.

**پاسخ اشکال**: هر چند این‌مطلب ثبوتاً ممکن است ولی اثباتاً خلاف ظاهر است و قضیه را خارجیه می‌کند نه حقیقیه زیرا بدان معناست که قیدی که در لسان دلیل آمده است بر حسب اختلاف واجبات فرق می‌کند و نسبت به بعضی از واجبات اشتغال به آن‌ها ملاک را رفع می‌کند و نسبت به بعض دیگر ملاک فعلی است ولی چون مرجوح یا مساوی است، مشروط به عدم اشتغال به آن‌ها شده است.

و این برداشت نیاز به نگاه به خارج و ملاک‌های احکام جعل شده دارد، و قضیه را خارجیه می‌کند، مخصوصاً نسبت به مشروط به قدرت عقلی که باید نگاه کند و ببیند ملاک همهٔ آن‌ها از واجب مشروط اقوی یا مساوی است و هیچ کدام از آن‌ها کمتر نیست و این‌ها خلاف قضیهٔ حقیقیه بودن تقیید در خطاب مشروط است، همان گونه که قبلاً اشاره کردیم.

در نتیجه ظهور قضیه در حقیقیه بودن نافی این اشکال است. علاوه بر این که این مطلب عرفی یا عقلایی نیز نیست که قدرت اخذ شده یعنی عدم اشتغال، نسبت به بعضی از واجبات دیگر شرعی باشد و نسبت به بعضی عقلی یعنی از یک سنخ نباشند و این نکته عرفی باعث می‌شود دلیل تقیید در این ظهور پیدا کند که قدرت اخذ شده نسبت به همه واجبات به صورت یکسان شرعی است و برای همه واجبات این گونه است.

**تقریب سوّم**: شهید صدر ﷺ برای اثبات ترجیح بیان دیگری نیز دارند که بیانی بسیار فنی و خوب است و در آن از مقدمه دوم تقریب قبل استفاده

می‌شود. ایشان می‌فرمایند: قدرت در دلیلی که به حسب لسان دلیلش مشروط است، شرعی یا عقلی است؛ اگر شرعی باشد یعنی هر واجب دیگر رافع ملاک آن می‌باشد، و ترجیح به همان مرجح اول ثابت می‌شود زیرا مقدمه دوم را می‌آوریم و اطلاق واجب غیر مشروط ثابت می‌شود. حال اگر قدرت در واجب مشروط عقلی باشد یعنی مقدمه اول را در بیان دوم قبول نکنیم و مثلاً بگوییم ممکن است تقیید به نحو قضیه خارجیه باشد، باز هم دلیل واجب غیر مشروط نسبت به واجب مشروط از باب مرجح سوم (ترجیح اهم بر مهم که خواهد آمد) مطلق خواهد بود زیرا بعداً در ترجیح به اهمیت خواهیم گفت اگر به طور مشخص احتمال اهمیت در یک طرف باشد، باز هم موجب ترجیح است بلکه قوّت احتمال اهمیت به طور معینی در یک طرف نیز موجب ترجیح است یعنی اطلاق دلیلی که مقطوع الاهمیة یا محتمل الاهمیة تعییناً یا مظنون الاهمیة است حجت بوده و ترجیح را اثبات می‌کند.

پس در این بحث نیز اگر قدرت در واجب مشروط عقلی باشد چون مشروط به عدم اشتغال به هر واجب دیگری است، ملاکش نمی‌تواند اهم از واجب مزاحمش باشد بلکه باید مساوی یا اقل باشد، پس احتمال اهمیت در واجب مشروط علی تقدیر عقلی بودن قدرت نیست ولی در خطاب غیر مشروط، اهمیت محتمل است، که باز هم وجوبش مطلق خواهد بود و ترجیح ثابت می‌شود.

بنابراین طبق هر دو تقدیر؛ چه قدرت در واجب مشروط شرعی باشد و چه عقلی، اطلاق دلیل واجب غیر مشروط حجت است یا به جهت شرعی بودن قدرت در واجب مشروط نسبت به واجب غیر مشروط (مرجح اول) و یا به جهت عدم احتمال اهمیت در آن و احتمال اهمیت در واجب غیر مشروط

(مرجح سوم) و این به معنای ترجیح و اطلاق دلیل هـر واجب غـیر مشـروط نسبت به چنین واجب مشروطی است.

به عبارت دیگر قید لبّی در مقابل چنین واجب مشروطی صادق نـیست و شبهه مصداقیه برای آن نیست و تمسک به اطلاق آن دلیل، تمام است چون در مقید لبّی دو شرط اخذ شده است: **یکی** این که قدرت در واجب مزاحم عـقلی باشد، **و دیگر** این که معلوم نباشد که ملاکش اهم نـیست و دیگـری مـحتمل الاهمیة است.

و در ما نحن فیه می‌دانیم یکی از این دو شرط منتفی است یعنی قدرت در واجب مشروط یا عقلی نیست و شرعی است و یا اگـر عـقلی است، مـحتمل الاهمیة نیست بلکه دیگری تعییناً مـحتمل الاهـمیة است. پس اطـلاق دلیـل واجب غیر مشروط حتی در فرض اشتغال به واجب مشـروط حـجت است و وجوب مطلق آن را اثبات می‌کند.

بدین ترتیب با این دو بیان فنی و صناعی مدعای مشهور ثابت می‌شود که خطاب مطلق بر حسب لسان دلیلش مقدم بر خطاب مشروط است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۶ / سه شنبه / ۳ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مروری بر سه صورت سابق:

بحث در این بود که مشهور در جایی که قید قدرت در احد الدلیلین وارد شود و در دلیل دیگر وارد نشود، قائل به ترجیح شده اند و گفته‌اند واجبی که قید قدرت در دلیل آن نیامده مرجح است. گفتیم این مطلب را می‌توان به چهار صورت تقسیم کرد، هر چند برخی از آنها بالدقه خارج از باب تزاحم می‌باشد زیرا با فعلیت واجب مطلق، واجب مشروط منتفی می‌شود حتی اگر دیگری امتثال هم نشود.

**صورت اوّل**: تنها قدرت تکوینی در لسان دلیل اخذ شود که گفتیم این نحو تقیید موجب ترجیح نیست.

**صورت دوّم**: قدرت شرعی به معنای دوم ـ یعنی عدم مانع شرعی ـ در لسان دلیل اخذ شود که این موجب ترجیح بوده ولی خارج از باب تزاحم اصطلاحی به معنای تزاحم در امتثال می‌باشد زیرا با فعلیت واجب مطلق، واجب مشروط منتفی می‌شود حتی اگر دیگری هم امتثال نشود.

**صورت سوّم**: قدرت شرعی به معنای اول ـ یعنی عدم اشتغال به واجب

دیگر ـ در احد الدلیلین اخذ شود که گفتیم مقتضای اطلاق این قید یعنی عدم اشتغال به هر واجب دیگری آن است که قدرت در چنین واجبی نسبت به واجبات غیر مشروط شرعی خواهد بود و این موجب ترجیح واجب غیر مشروط بر آن می‌شود.

**صورت چهارم**: در لسان احد الدلیلین همان مقید لبّی و به اندازه مقید لبّی اخذ شده باشد یعنی مثل صورت قبل نباشد که قید عدم اشتغال به واجب دیگر مطلق باشد و همهٔ واجبات را بگیرد بلکه قید (عدم اشتغال به واجبی که اهم یا مساوی است) باشد که همان مقید لبّی است و در همهٔ واجبات ثابت و اخذ شده است. در این صورت آیا باز هم دلیلی که این قید در آن نیامده است مقدم می‌شود یا خیر؟

لازم است در این جا تفصیل داد که اگر از این دلیل که در لسانش قید لبّی ذکر شده است و به آن مقید لبّی تصریح شده است، ظهور در تأسیسیت و در نتیجه شرعی بودن قدرت استفاده نشود، نتیجه تخییر خواهد بود زیرا هر دو تکلیف و دلیل آنها مقید به یک قید و به نحو واحد هستند و قبلاً گفته شد در این صورت نمی‌توان از هیچ یک اثبات کرد که قدرت در آن عقلی یا شرعی است یعنی ملاک‌هایشان مطلق است یا با اشتغال به دیگری مرتفع می‌شود و در نتیجه بیش از دو وجوب مشروط در طرفین ثابت نمی‌شود و ممکن نیست به اطلاق هیچ یک از دو دلیل تمسک کرد زیرا شبهه مصداقیه مقیّد در هر دو است چون قید هر دو عدم اشتغال به ضد واجب مساوی یا اهمی است که قدرت در آن عقلی باشد و این مطلب در هر دو طرف مشکوک است، پس اطلاق تمام نیست، نه این که دو اطلاق وجود دارد و با هم تعارض می‌کنند چون در موارد شبهه مصداقیه، مقید چه لفظی باشد و چه لبّی، تمسک به اطلاق جایز نیست.

اما اگر استظهار در تأسیسیت را قبول کردیم و از ذکر قید مذکور در لسان دلیل استفاده کردیم که قدرت در ملاک دخالت دارد، و با اشتغال به واجب مساوی یا اهم، ملاک این تکلیف نیز مرتفع می‌شود آیا ترجیح ثابت می‌شود یا نه.

پاسخ مثبت است زیرا که طبق مقدمهٔ دوم در بیان دوم ـ که در صورت سوم گذشت ـ ثابت شد هر کجا ثابت شود قدرت در یکی از دو طرف متزاحم نسبت به دیگری شرعی است، می‌توان به اطلاق دلیل واجب دیگر ـ که محرز نیست قدرت در آن شرعی یا عقلی است ـ تمسک کرد و اطلاق وجوب و ملاکش را اثبات نمود و در نتیجه عقلی بودن قدرت در آن واجب نسبت به آن واجب مشروط به قدرت شرعی، ثابت می‌شود و این بیان در این جا نیز جاری است زیرا در این جا هم چون مقید در لفظ و لسان احد الدلیلین آمده است و از آن استفاده شد که قدرت در آن شرعی شده است یعنی اشتغال به واجب دیگری که مساوی یا اهم باشد رافع ملاکش می‌باشد، اطلاق خطاب دیگر که لسانش مطلق است نسبت به آن ثابت است زیرا مقید لبّی آن اشتغال به واجب مساوی یا اهمی است که قدرت در آن عقلی باشد نه شرعی که در این‌جا به حسب فرض شرعی است.

به تعبیر دیگر عدم شرعی بودن قدرت، قید لبّی خطاب‌ها نیست تا احرازش لازم باشد بلکه نفس خطاب نافی آن است زیرا اطلاق ملاک مثل اطلاق خطاب، مدلول و مفاد خود امر است و مانند عدم اهمیت قید لبّی نمی‌باشد زیرا معنایش آن می‌شود که ثبوت امر و ملاک، شرط ثبوت امر و ملاک باشد که این معنی ندارد.

بنابراین اطلاق دلیلی که لفظاً مقید نیست و مساوی یا اهم است و مرجوح

نیست حجت می‌باشد و عقلی بودن قدرت را همانند صورت سوم اثبات می‌کند، فقط فرقش با آن صورت در این است که در صورت سوم، قید عدم اشتغال به هر واجبی بود و از این رو ترجیح و اطلاق در همه واجبات دیگر تمام بود، اما این جا شرط عدم اشتغال به هر واجبی نیست بلکه عدم اشتغال به خصوص واجبی است که مساوی یا اهم باشد یعنی اشتغال به واجب دیگر، مساوی یا اهم رافع ملاک است، بنابراین باید محرز باشد واجب دیگر، مساوی یا اهم است که در چنین جایی به اطلاق آن واجب مساوی یا اهم تمسک کرده و اطلاق وجوب و ملاکش را اثبات می‌کنیم.

و همچنین اگر احتمال اهمیت در واجب مطلق کمتر نباشد و احتمال در هر دو برابر باشد، بنابر اخذ آن ضمن مقید لبّی ـ چنان چه خواهد آمد ـ نتیجه نیز همین گونه خواهد بود.

اما اگر واجب مطلق مساوی یا اهم نبود، بلکه مرجوح باشد، دیگر نمی‌توان به اطلاقش تمسک کرد زیرا قدرت اخذ شده در دلیل مشروط نسبت به چنین واجبی شرعی نیست و بیش از این قدرت شرعی ثابت نمی‌شود که نسبت به واجبی که مساوی یا اهم است شرعی است بلکه به عکس، به اطلاق دلیل مشروط تمسک می‌شود که شرح آن بعداً خواهد آمد.

بنابراین باید در صورت چهارم تفصیل داد که اگر از ذکر مقید لبّی در لسان دلیل، قدرت شرعی استفاده شود و لو نسبت به واجبی که مساوی یا اهم باشد، ترجیح واجبی که دلیلش مشروط نشده و مساوی یا اهم و یا محتمل المساواة و الاهمیه به یک اندازه است ثابت می‌شود.

اما اگر از ذکر مقید لبّی در لسان دلیل، شرعی بودن قدرت استفاده نشود، تخییر ثابت می‌شود.

البته معمولاً این گونه نیست که مقید اخذ شده در لسان دلیل به نحو صورت چهارم باشد بلکه به نحو صورت سوم است.

خلاصه این که در سه صورت از چهار صورت که برای توجیه کلام مشهور ذکر کردیم، ترجیح قابل اثبات است و فقط در صورت اول که عجز تکوینی در ملاک دخیل باشد، ترجیح تمام نبود.

به این ترتیب بحث از مقتضای اصل لفظی در رابطه با مرجح اوّل تمام شد و مقتضای اصل لفظی در سه صورت از چهار صورت حالت سوم، حجیت اطلاق دلیل غیر مشروط است و صغرای این مرجح در آن‌ها اثبات می‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۷ / شنبه / ۷ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

از چهار بحثی که ذیل ترجیح قدرت عقلی بر قدرت شرعی مطرح شده بحث چهارم باقی مانده است که اکنون به آن می‌پردازیم.

### بحث چهارم: تقدم رتبه مرجح اوّل:

بررسی این که آیا این مرجح از ترجیح به اهمیت ارجح و اسبق است یا نه؟ یعنی آیا آنچه مشروط به قدرت شرعی است، چنانچه ملاکش اهم باشد، بر مشروط به قدرت عقلی ـ که ملاکش مرجوح است ـ مقدم می‌گردد یا نه؟

به عبارت دیگر اگر در هر کدام، یکی از دو مرجح باشد، حال این جا حکم چیست و کدام یک مقدم است؛ مرجح اول بر مرجح سوم مقدم است یا بالعکس یا تخییر است؟

در این بحث باید بین دو فرض که در نهایت سه صورت را تشکیل خواهند داد تفصیل قائل شد:

**فرض اوّل**: این که مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم یعنی عدم وجود مانع شرعی باشد که اگر قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی باشد، واجب دیگر بر آن مقدم می‌شود، هر چند ملاک آن واجب مرجوح باشد چون با

فعلیت آن واجب، موضوع واجب مشروط به قدرت شرعی از بین می‌رود و مانع شرعی محقق می‌شود، پس با فعلیت واجب غیر مشروط ولو این که مشغول به آن هم نباشد، موضوع واجب مشروط به قدرت شرعی به این معنا مرتفع می‌شود.

همچنین اگر یکی مشروط به عدم المانع لولائی و دیگری مشروط به عدم المانع فعلی باشد، در این صورت نیز واجب دوم مقدم است. پس همیشه در قدرت شرعی به معنای دوم، واجب غیر مشروط، فعلی بوده و وارد بر واجب مشروط شده و مقدم بر واجب مشروط به قدرت شرعی می‌شود حتی اگر اهم باشد زیرا واجب مشروط اصلاً فعلیت پیدا نمی‌کند و در این فرض، تقدم واجب مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی هر چند دومی ملاکش اهم باشد روشن است.

**فرض دوّم**: این که در لسان دلیل قدرت شرعی به معنای اوّل باشد، یعنی در لسان دلیلش عدم اشتغال به واجب دیگر اخذ شده باشد، به این معنا که اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک آن باشد طبق این مبنا لازم است تفصیل داده شود و بین دو صورت تفاوت قائل شد:

**صورت اوّل**: همان صورت سوم از چهار صورت گذشته است یعنی شرط واجبی که قدرت شرعی در آن اخذ شده است عدم اشتغال به هر واجب دیگری باشد، مثلاً بگوید: (فِ بنذرک إن لم تشتغل بواجب آخر) و این شرط مطلق است و هر واجبی را شامل می‌شود. در این صورت باز هم ترجیح به قدرت عقلی مقدم بر ترجیح به اهمیت است یعنی اگر ملاک واجب مشروط به قدرت شرعی اهم باشد، باز هم واجب دیگر مقدم است چون وقتی یکی از دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی شده باشد نسبت به اشتغال به هر واجب دیگر حتی آن

واجبی که ملاکش اقل باشد، وجوب و ملاک دیگری مطلق می‌شود ـ همان گونه که قبلاً به طور مشروح بیان شد ـ و اشتغال به آن رافع ملاک اهم مشروط خواهد شد.

پس در این جا مرجح اول، اسبق است چون با امتثال واجب مشروط به قدرت عقلی هیچ ملاکی بر مولا تفویت نمی‌شود زیرا یکی از آن دو حاصل شده و موضوع دیگری نیز رفع شده است و این هم تفویت نیست، پس واجب غیر مشروط، مطلق خواهد شد و مکلف نمی‌تواند آن را ترک کند و اهم را که مشروط به قدرت شرعی است امتثال کند زیرا اگر ملاک مشروط را تحصیل کرد، ملاک واجب دیگر تفویت می‌شود، با این که می‌توانست هیچکدام را تفویت نکند.

**صورت دوّم**: همان صورت چهارم از چهار صورت گذشته است یعنی در لسان دلیل واجب مشروط، عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی قید شده باشد نه مطلق عدم اشتغال به واجب دیگر. در این صورت اگر ملاک در واجب دیگر اهم یا مساوی باشد، تنها مرجح اول موجود است و بحثی نیست که وجوب واجب غیر مشروط مطلق و مقدم است. اما اگر ملاکش اقل و مرجوح باشد، آیا می‌توان به اطلاق آن در مقابل واجب مشروط تمسک کرد یا نه؟

صحیح آن است که نمی‌توان به اطلاق واجب مطلق از نظر لفظی تمسک کرد بلکه به عکس؛ اطلاق دلیل واجب مشروط به قدرت شرعی در این جا مقدم است زیرا شرط اخذ شده در آن، عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است نه هر واجب دیگر و فرض بر این است که واجب دیگر مساوی و اهم نیست بلکه مرجوح است. در نتیجه اطلاق دلیل واجب مشروط به قدرت شرعی نسبت به اشتغال به چنین واجب دیگری تمام است و قدرت شرعی را نسبت به آن نفی

می‌کند و چون اهم است، آن مقید لبّی عقلی شامل آن نیست. پس اطلاق در واجب مشروط تمام است و در مقابل، اطلاق در دلیل واجب مرجوح تمام نیست زیرا که:

۱ ـ تمسک به اطلاق آن تمسک به اطلاق در شبهه مصداقی مقید لبّی، مأخوذ در آن خواهد بود چون واجب مشروط اهم است و نفس احتمال مطلق بودن ملاک و عقلی بودن قدرت در آن نسبت به واجب مرجوح، برای عدم تمامیت اطلاق در دلیل واجب غیر مشروط کافی است.

۲ ـ اطلاق واجب مشروط وارد بر اطلاق واجب غیر مشروط می‌شود زیرا به این اطلاق تمسک می‌شود و مشروط به قدرت شرعی بودن نسبت به واجبی که ملاکش مرجوح است نفی می‌شود و چون اهم است، به لحاظ این که مرجح دوم در آن موجود است، واجب دیگر اطلاق نخواهد داشت یعنی اطلاق دلیل مشروط محرز، مقید لبّی در دلیل غیر مشروط می‌شود چون هم نسبت به آن دیگری مشروط به قدرت شرعی نیست و هم اهم از آن است و این اطلاق محرز، مقید لبّی و وارد بر اطلاق واجب غیر مشروط خواهد بود.

پس در این جا ترجیح به اهمیت مقدم می‌شود ولی این در حقیقت ترجیح به اهمیتی نیست که به معنای سبق مرجح اهمیت باشد بلکه بالدقه با اطلاق واجب مشروط احراز می‌شود که قدرت اخذ شده در آن نسبت به واجب مرجوح، قدرت شرعی نیست بلکه عقلی است و قدرت در آن تنها نسبت به واجب مساوی یا اهم شرعی است نه نسبت به واجب مرجوح.

بنابراین هر جا مرجح اول یعنی شرعی بودن قدرت یک واجب نسبت به واجب مزاحم دیگر احراز شود، اطلاق واجب غیر مشروط یعنی مرجح اول، مقدم است حتی اگر ملاک واجب مشروط به قدرت شرعی اهم باشد، یعنی اگر

موضوع مرجح اول احراز شود، همه جا اسبق است. بنابراین می‌توان گفت چنانچه ثابت شود یکی از دو واجب نسبت به دیگری مشروط به قدرت شرعی است؛ چه قدرت شرعی به معنای اول ـ یعنی عدم اشتغال به واجب دیگر ـ باشد و چه به معنای دوم، مرجح اول مقدم است.

به این ترتیب معلوم شد که مرجح اول، مرجحی مهم است و در بسیاری از ابواب فقه نیز از آن استفاده می‌شود، از جمله در نذر، عهد و یمین، شرط، حج و عقودی مثل اجاره بر فعلی که مزاحمت با واجب دیگر می‌کند، مثلاً اجاره حائض برای کنس مسجد که می‌گویند با این که مکث او در مسجد حرام است نه فعل کنس که متعلّق اجاره است ولی چون که این کار با مکث متضاد است و کنس ملازم با مکث است، پس اگر قدرت شرعی به معنای دوم را شرط صحت اجاره بگیریم، فتوا به بطلان اجاره می‌دهیم چنان که مشهور چنین فتوا داده‌اند، اما اگر کسی قدرت به معنای اول را شرط بگیرد، ممکن است بگوید اگر عصیان کرد و کنس نمود، اجاره صحیح است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۸ / یکشنبه / ۸ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرجح دوم: ترجیح ما لیس له البدل:

مرجح دوم ترجیح ما لیس له البدل بر واجبی است که برای آن واجب بدل باشد، مانند تزاحم بین امر به طهارت از حدث و امر به طهارت از خبث که وجوب تطهیر بدن که طهارت از خبث است بدل ندارد، و لیکن وجوب غسل یا وضو که طهارت حدثی است بدل دارد که تیمم است.

حال اگر دو واجب این گونه شدند و یک آب هم بیشتر نبود که شخص تنها می‌تواند برای یکی از آن‌ها به کار ببرد، در این جا تزاحم بین دو واجبی است که یکی بدل دارد و دیگری ندارد که گفته‌اند آنچه بدل ندارد مقدم است، و باید با آب تطهیر از خبث کند یا به تشنه بدهد و به جای وضو یا غسل تیمم کند.

پس دلیلی که دادن آب به تشنه یا تطهیر از خبث را واجب کرده است چون بدل ندارد، مقدم بر دلیل واجب مزاحمی است که بدل دارد.

این مطلب در کلمات میرزا ﷺ و دیگران هم در فقه و هم در اصول آمده است.

**تعبیر تقریرات میرزا رحمه‌الله از این مرجح:**

تعبیری نیز در تقریرات میرزا رحمه‌الله آمده است که با وجود ساده بودن غیر قابل قبول است. در این تعبیر چنین آمده که مقتضای احد الواجبین که بدل دارد تعیینی نیست و آن که بدل ندارد اقتضای تعیینی دارد، پس ما له البدل نمی‌تواند با آنچه که بدل و عدل ندارد مزاحمت کند.

**اشکال**: این بیان در بدل عرضی درست است یعنی جایی که بدل هم عرض باشد و امر به وضو یا تیمم تخییری باشد یعنی حتی کسی که آب دارد هم می‌تواند تیمم کند، در این صورت است که ما له البدل اقتضای تعیین مبدل را ندارد زیرا جامع، واجب است و تزاحمی با ما لیس له البدل ندارد. اما در این جا فرض بر این است که بدل طولی است و امر به مبدل نیز تعیینی است و تخییری نمی‌باشد، پس هر دو امر اقتضای تعیین را دارند.

بنابراین باید برای اثبات ترجیح یک بیان فنی ذکر کرد که می‌توان آن را به دو شکل تقریر نمود:

**طریق اوّل**: این که عنوان ما لیس له البدل را به عنوان مستقل، مرجح قرار دهیم.

**طریق دوّم**: این که آن را به مرجح دیگری برگردانیم.

**توضیح طریق اوّل**: این طریق را می‌توان این گونه تقریب کرد که کسی بگوید همچنان که در گذشته گفتیم مقید لبّی عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم، مخصوص واجبی است که قدرتش شرعی نباشد و عقلی باشد و الا اگر قدرت در واجب دیگر شرعی بود، می‌توانیم به اطلاقش تمسک کنیم، این جا نیز عین آن بیان را بیاوریم یعنی بگوییم مقید لبّی ما مخصوص به اشتغال به

واجب اهم یا مساوی است که بدل نداشته باشد، اما اگر بدل داشت، اطلاق واجب اول که لیس له البدل است لغو نیست زیرا نکته تقیید به این مقید لبّی، لغویت است و اگر واجب دیگری بدل داشته باشد، چرا اشتغال به آن رافع وجوب ما لیس له البدل باشد؛ زیرا شاید مولا دیده است واجبی که دارای بدل است کل ملاک یا اکثر ملاک آن در بدل محفوظ است و از این رو به صورت مطلق به ما لیس له بدل امر می‌کند و تنها امر به واجبی که بدل دارد، مشروط به عدم اشتغال به ما لیس له البدل است.

پس مقید لبّی ما که لغویت است بیش از عدم اشتغال به واجب دیگری که بدل ندارد نیست، و این مقید لبی واجبی که له البدل است را به عدم اشتغال به ما لیس له البدل مشروط می‌کند و واجبی که لیس له البدل است را مطلق می‌کند و این معنای ترجیح ما لیس له البدل است.

**اشکال**: ممکن است کسی بگوید این بیان فرع تمامیت دلیل بدلیت است و شما باید اول بدلیت را ثابت کنید که اگر به دیگری اشتغال پیدا کرد، آن طرف امر به بدل هم دارد زیرا شاید امر به بدل در جایی است که تکویناً قادر نباشد، نه این که به واجب دیگری مشغول باشد.

**پاسخ اشکال**: جواب این اشکال روشن است زیرا که بدلیت در مثل وضو و غسل، مطلق است یعنی اگر عصیاناً هم آب را بریزد و وقت نماز باشد، باز امر به تیمم و بدل را داراست و همچنین اگر وقت مضیق باشد، در آن جا نیز به جهت حفظ مصلحت وقت که اهم است بدلیت ثابت است، پس می‌توان گفت موضوع امر به بدل معذور بودن مکلف است که در صورت اشتغال به واجب دیگر مساوی یا اهم، نیز این معذوریت محفوظ است و امر به بدل را دارد.

**نقد صحیح** این تقریب آن است که این مطلب در صورتی درست است که

بدل، واجد کل ملاک مبدل یا مقداری از ملاک مبدل باشد به طوری که آن مقداری که از ملاک مبدل تفویت می‌شود مساوی یا اهم از ملاک واجبی که بدل ندارد نباشد و الا باز هم اطلاق واجبی که بدل ندارد نسبت به آن که بدل دارد لغو است و ما احتمال می‌دهیم در مبدل، ملاک بیشتری هست که با بدل حفظ نمی‌شود و مقداری که از دست می‌رود اهم یا مساوی با ملاک واجبی که بدل ندارد باشد زیرا نکته مقید لبّی، لغویت است و در این نکته چگونگی اشتغال به واجب دیگر از نظر بدل داشتن یا نداشتن تفاوت نمی‌کند بلکه میزان آن است که اشتغال به ملاک واجبی که مساوی یا اهم باشد، وجود نداشته باشد و الا اطلاق لغو است و این ملاک در ما له البدل مانند ما لیس له البدل؛ هر دو به یک صورت است. پس وجهی برای اختصاص مقید لبّی به خصوص عدم اشتغال به واجبی که بدل ندارد، موجود نمی‌باشد.

**توضیح طریق دوّم**: این که از طریق ترجیح به اهمیت و قوّت ملاک یا ترجیح قدرت عقلی بر قدرت شرعی استفاده کنیم و این مرجح را به یکی از آن دو مرجح برگردانیم که این طریق نیز دو بیان دارد:

**بیان اوّل**: برگرداندن این ترجیح به ترجیح به اهمیت است زیرا در ترجیح به اهمیت خواهد آمد که به سه مرجح برگشت می‌کند؛ ترجیح معلوم الاهمیة و ترجیح محتمل الاهمیة تعییناً در یک طرف و ترجیح به قوّت احتمال اهمیت در یک طرف یعنی مظنون الاهمیة بر موهوم الاهمیة که گفته‌اند در هر سه فرض می‌توان به اطلاق آن واجب تمسک کرد که تفصیل این بحث در مرجح بعدی خواهد آمد.

حال طبق مرجح سوم در ترجیح به اهمیت یعنی ترجیح به قوّت احتمال اهمیت در یک طرف، در ما نحن فیه گفته می‌شود فی نفسه احتمال اهمیت و

اکثر بودن ملاک ما لیس له البدل نسبت به ما له البدل بیشتر و اقوی است ، مگر عکس آن از خارج ثابت شود زیرا مطابق قانون حساب احتمالات ، احتمال اهم بودن در هر دو هست و احتمال مساوی بودن نیز در هر دو موجود است و فرض این است که از خارج هم ظن و اماره بر خلاف نداریم و فقط احتمالات را فی نفسه حساب می‌کنیم و احتمال اهمیت در هر دو طرف یکسان است . که یک احتمال نیز تساوی هر دو است ، و این که ملاک‌های ما له البدل با ما لیس له البدل از نظر اهمیت یا کمیت با هم مساوی باشند ولی معنای این احتمال که به یک صورت در طرفین می‌باشد این است که ملاک ما لیس له البدل اهم یا اکثر باشد از مبدل اگر بدلش را نیز انجام دهد ، چون مقداری از ملاک ما له البدل در انجام بدلش ، با ما لیس له البدل محفوظ می‌شود و این بدان معناست که احتمال تساوی نیز مستلزم اکثر یا اهم بودن مجموع ما لیس له البدل وبدل آن مبدل است .

و به عبارت دیگر احتمالات اولیه اینچنین است ( $\frac{۱}{۳}$ **احتمال اهمیت ما لیس له بدل** ) و ( $\frac{۱}{۳}$ **احتمال عکس** ) و ( $\frac{۱}{۳}$ **احتمال مساوات** ) ، در نتیجه احتمال اهمیت ملاک ما لیس له البدل بر ملاک ما له البدل بیشتر است زیرا احتمال تساوی آن‌ها به معنای اضافه شدن برخی از ملاک ما له البدل از طریق انجام بدل آن بر ملاک ما لیس له البدل است ، که به نفع ما لیس له البدل است و در طرف عکس این مطلب نیست و این در حقیقت ترجیح به قوّت احتمال اهمیت در واجبی است که بدل ندارد .

بنابراین هر جا از خارج قرینه‌ای در کار نباشد مقتضای حساب احتمالات اقوائیت اهمیت ما لیس له البدل است چون در احتمال تساوی ، مقداری از ملاک ما له البدل با بدل جبران می‌شود و در نتیجه احتمال ترجیح ما لیس له

البدل که با بدل جمع می‌گردد بیشتر می‌شود و این جا نیز مرجح سوم شکل می‌گیرد.

این بیان در صورتی تمام است که مرجح سوم را توسعه داده و قوّت احتمال اهمیت را نیز مرجح بدانیم که به طور طبیعی در ما لیس له البدل صادق است، مگر از خارج ثابت شود ملاک در مبدل، بسیار اهم یا زیاد است و با انجام بدل هم آن اهمیت جبران نمی‌شود.

**بیان دوّم**: ارجاع به مرجح اول است چون شارع برای ما له البدل، بدل قرار داده است و این یعنی امر به مبدل مشروط به قدرت شده است و قدرت در آن شرط شده است، مثلاً گفته می‌شود چون برای امر به وضو و غسل، بدل که تیمم است، قرار داده شده است و در امر به آن، عجز یا نداشتن آب یا مریض بودن و عدم امکان استفاده از آب برای غسل یا وضو شرط شده است، پس دلیل امر به مبدل (وضو و غسل) مشروط به قدرت خواهد شد و الا کسی که آب ندارد، باید هم وضو بر او واجب باشد و هم تیمم، در حالی که چنین نیست. به عبارت دیگر دلیل بدلیت تیمم در فرض نداشتن یا عدم امکان استفاده از آب، امر به وضو و غسل را به شرط مقدوریت بر وضو و غسل مقید می‌سازد و در نتیجه وجوب وضو و غسل مشروط به قدرت خواهد شد و وقتی قدرت در موضوع احد الواجبین شرط شد، از آن استفاده قدرت شرعی می‌شود و در تزاحم با واجبی که قید قدرت در آن اخذ نشده است مصداق مرجح اوّل می‌شود.

**نقد بیان دوّم:**

با بیاناتی که در مرجح اول گذشت، این بیان به جهاتی تمام نیست.

**اولاً**: اگر قدرت در ما له البدل هم اخذ شده باشد، قدرت تکوینی است نه

قدرت به معنای عدم اشتغال به واجب دیگر و همان گونه کـه گـذشت، دخـل قدرت تکوینی در ملاک، در حکم قدرت عقلی است یعنی مـوجب تـرجـیح نیست.

**ثانیاً**: اگر از اخذ قدرت در موضوع وجوب وضوء و غسل، قدرت شرعی را نیز استظهار کنیم، این در جایی است که قید قدرت در لسان دلیـل واجب، آمده باشد اما اگر مقید دلیل منفصل باشد، ظهور در دخل قدرت در ملاک که معنای قدرت شرعی است در آن دلیل ایجاد نمی‌شود چون دلیـل مـنفصل نـه ظهورها را تغییر می‌دهد و نه ایجاد ظهور جدید می‌کند بلکه فقط ثبوتاً وجوب وضو یا غسل را به فرض قدرت مقید می‌کند که در این جا این قید قدرت علی کل حال موجود است.

**ثالثاً**: در رابطه با استظهار تأسیسیت از ذکر قدرت در لسان دلیل همان گونه که گذشت چنین استظهاری در جایی قابل قبول است که نکته دیگری از برای ذکر قید نباشد و در این جا حتی اگر امر به بدل، متصل با امر به مبدل هم باشد (**مانند آیهٔ وضو و تیمم**) نکته دیگری برای ذکر عجز و عدم وجدان ماء یا مرض در مقام اثبات وجود دارد و آن بیان موضوع امر به بدل است زیرا باید موضوع آن را بیان می‌کرد.

پس ذکر قید عدم وجدان ماء و مرض به جهت دخل قدرت در ملاک وضو و غسل نیست بلکه به خاطر تمهید برای امر به بدل و تیمّم است.

بله! اگر کسی از قدرت، معنای دوم ـ یعنی عدم المانع شرعی ـ را استظهار کند، در این صورت هر جا که واجب دیگری فعلی شود، دیگر امر به وضو و غسل فعلیت ندارد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۶۹ / دوشنبه / ۹ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرجح سوّم: ترجیح اهم بر مهم:

ترجیح سوم در باب تزاحم، ترجیح به اهمیت است که گفته‌اند اگر ملاک و مصلحت یکی از دو تکلیف متزاحم اهم باشد، واجبی که اهم است مطلق می‌شود و واجبی که مهم است مشروط به عدم اشتغال به اهم می‌شود و معنای ترجیح نیز همین است و اگر هر دو ملاک مساوی باشند، تخییر ثابت می‌شود.

ترجیح به اهمیت را به سه مرجح تقسیم کرده‌اند که پس از ذکر هر یک، به تفصیل درباره آن‌ها سخن خواهیم گفت.

### اقسام ترجیح به اهمیّت:

۱) ترجیح واجبی که معلوم الاهمیه است.

۲) جایی که در یک طرف به طور مشخص احتمال اهمیت بدهیم ولی در طرف دیگر احتمال اهمیت را ندهیم، یعنی جایی که می‌دانیم یکی از دو واجب، مساوی یا مرجوح است و قطعاً اهم نیست که قهراً احتمال اهمیت به دیگری تعلق می‌گیرد و دومی مرجح است و وجوبش مطلق می‌باشد.

۳) جایی که احتمال اهمیت در هر دو طرف هست ولی این احتمال در یکی

اقوی از دیگری است یعنی در یک طرف ظن به اهمیت است و در طرف دیگری احتمال اهمیت، ضعیف و موهوم است.

**قسم اوّل ترجیح معلوم الاهمیه:**

**۱ ـ ترجیح معلوم الاهمیة**: این ترجیح نزد همه مسلم است، مثلاً اگر بین حفظ نفس محترمه با نماز تزاحم شود گفته می‌شود قطعا ترجیح دارد و باید حفظ نفس محترمه را انجام دهد.

دربارهٔ این که چرا این ترجیح در تمام موارد اهمیت ثابت می‌شود، تعبیرات مختلف است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

**وجه اوّل**: برخی گفته‌اند عقل حکم می‌کند حفظ اهم لازم است و مکلف عذر ندارد که اهم را ترک کند تا به مهم مشغول شود ولی در عکس آن معذور است و حفظ ملاک اهم عقلاً ترجیح دارد.

اگر کسی قائل باشد قدرت شرط تکلیف نیست و تنها شرط تنجز است و هر دو تکلیف به ضدین، مطلق هستند و میان آن‌ها تعارضی نیست، این وجه عقلی روشن و صحیح است چون هر دو تکلیف خطاباً و ملاکاً مطلق هستند و عقل می‌گوید یکی بیشتر منجز نیست زیرا قادر بر جمع هر دو نیست حال اگر یکی اهم بود، عقل حکم به تخییر نمی‌کرد بلکه باید معیناً اهم ملاکاً را انجام دهد و طبق این مبنا همیشه ترجیح به اهمیت عقلی است و از باب اطلاق احد الوجوبین و مشروط بودن دیگری نیست.

اما اگر کسی آن مبنا را قائل نشد و گفت تمام احکام و خطاب‌های شارع مقید به قید قدرت هستند، در این جا مکلف یک قدرت بیشتر ندارد و بنابر امکان ترتب، دو وجوب مشروط داریم و یا اگر ترتب را قائل نشدیم، باید یک

وجوب جامع را کشف کنیم و در این جا دیگر حکم عقل مذکور، در صورتی خواهد بود که بتوانیم فعلیت ملاک اهم را مطلقاً اثبات کنیم و ثابت شود که حتی اگر مکلف به دیگری اشتغال پیدا کرد، ملاک اهم فعلی بوده و تفویت می‌شود یعنی باید قدرت عقلی در آن اثبات شود و قدرت شرعی را به هر دو معنا؛ یعنی هم عدم مانع و هم عدم اشتغال به واجب دیگر نفی کنیم که اگر این را احراز کردیم، حکم عقل درست است.

البته می‌توانیم عدم مانع شرعی را با اطلاق ثابت کنیم چون این تقیید زائد بر قید عام و لبّی قدرت است ولی نفی قدرت شرعی به معنای اول یعنی این که اشتغال به دیگری نیز رافع ملاک نیست را نمی‌توانیم از اطلاق دلیل استفاده کنیم، همان گونه که قبلاً گذشت چون هر دلیلی بنابر شرطیت قدرت، لبّاً مقید به قید قدرت است و گفتیم که قدرت نیز اعم از قدرت تکوینی و عدم اشتغال به واجب دیگری است و این مقید لبّی در کلیه خطاب‌ها هست و در این صورت ممکن نیست اطلاق ملاک را اثبات کنیم چون مدلول مطابقی مقید است و مدلول التزامی نیز یا منعقد نیست یا حجت نیست و اطلاق ماده را هم که نپذیرفتیم.

بنابراین کبرای این مطلب که گفته شود عقل حکم می‌کند اهمیت این ملاک بیشتر است و باید این را انجام دهی درست است ولی فرع بر آن است که بتوانیم اطلاق فعلیت ملاک اهم را هم اثبات کنیم.

**وجه دوّم**: گفته شده است که تکلیف به اهم، معجز مولوی از فعل مهم است دون العکس و مهم چون مرجوح است معجز مولوی از اهم نیست. نسبت این‌ها نیز مثل واجب و مستحب یا مباح است چون گفتیم مقدار زیادی ملاک اهم، لزومی است که واجب التحصیل است، مثل واجب که می‌گویند چون ملاک

لزومی دارد، مستحب یا مباح نمی‌تواند با آن تزاحم کند؛ در این جا نیز همین گونه است.

**اشکال**: این تعبیر مبهم و غیر فنی است چون مقصود از این که امر اهم، معجز مولوی از مهم است دون العکس مشخص نیست چیست؛ اگر مقصود از معجز مولوی، مانع شرعی است چون یکی از معانی معجز این است که چون شرعاً مقدور نیست، مثل این است که عقلا مقدور نیست (**الممنوع شرعاً کالممتنع عقلاً**) که این معنای دوم از قدرت شرعی است و باعث می‌شود که مهم اصلاً وجوب و امر نداشته باشد و این خلاف اطلاق امر به مهم است و از باب تزاحم خارج می‌شود، پس شاید این معنا مقصود نباشد و اگر مقصود آن است که امتثال امر به اهم، معجز از امر به مهم است و وقتی امر به اهم مطلق است، امر به مهم لغو است که لازمه این فرض آن است که اثبات شود ملاک اهم با اشتغال به مهم، بازهم فعلی است و قدرت در آن شرعی نیست و چگونه این را احراز کنیم با این که هر دو دلیل به حسب لسانشان مطلق هستند و همچنین هر دو لبّاً نیز قید قدرت را دارا هستند، پس تشبیه به مستحب و واجب قیاس مع الفارق است.

**وجه سوّم**: گفته شده است باید یکی از دو امر اهم و مهم ساقط شود و هر دو نمی‌توانند باشند؛ حال چه اطلاق دو دلیل یا اصل دو دلیل. در این جا عقل حکم می‌کند سقوط امر به اهم را زیرا که باقی ماندن امر به مهم ترجیح مرجوح بر راجح است.

**اشکال**: این بیان نیز غیر فنی است زیرا:

**اولاً**: گفتیم باب تزاحم خارج از باب تعارض است و در این جا سقوط امر در کار نیست چون سقوط امر در فرض تعارض صورت می‌گیرد ولو بین اطلاق

دو امر ولی ما گفتیم مقید لبّی قدرت، سبب می‌شود اصلاً اطلاق معارضی شکل نگیرد و این مبنای خروج باب تزاحم از باب تعارض است.

**ثانیاً**: اگر این گونه فرض کنیم که اطلاق دو امر تعارض دارند، ترجیح مرجوح بر راجح چه نقشی می‌تواند در آن داشته باشد زیرا اگر مرجحی از مرجحات باب تعارض نباشد، دو اطلاق تعارض و تساقط می‌کنند و بعد از تعارض دیگر هیچ کدام ثابت نمی‌شوند و اگر یکی از دو اطلاق اقوی باشد، مقدم می‌شود حتی اگر ملاکش اهم نباشد، و قبح ترجیح مرجوح بر راجح از مرجحات باب تعارض نیست، نه در تعارض بین اطلاقین و نه در تعارض بین متباینین بلکه مربوط به عالم ثبوت است نه عالم دلالت و ظهور، و بنابر تعارض باید اقوائیت ظهورات را دید که مربوط به دلالتین می‌شود. در نتیجه این بیان که از طرفی می‌گویند باب تزاحم از باب تعارض خارج است و بعد می‌گویند یکی از دو اطلاق و یا اصل دو دلیل ساقط است نیز عجیب است.

**وجه صحیح**: تقریب فنی و صحیح رجوع به نکاتی است که در باب تزاحم گفتیم یعنی برگردیم به همان مقید لبّی که باب تزاحم را از باب تعارض جدا کرد و حتی جلوی تعارض بین اطلاقین را نیز گرفت و باید ببینیم که آن مقید لبّی چه اقتضایی دارد.

مقید این بود که قدرت اخذ شده در تکالیف، اوسع از عدم عجز تکوینی است و اشتغال به واجب مساوی یا اهم که قدرت در آن عقلی است نیز عجز محسوب می‌شود و رافع وجوب است و ملاک این تقیید نیز لغویت است و این، هم نکته عقلی داشت و هم نکته استظهاری؛ به واسطه هر نکته‌ای که این قید را بگیریم این لغویت همچنان که در مورد عجز تکوینی و عدم امکان انبعاث هست، در مورد اشتغال به واجب اهم یا مساوی نیز ثابت است، و گفتیم اطلاق

دلیل امر در صدد اثبات اهمیت آن واجب بر همه واجب‌های دیگر نیست زیرا نه در مقام بیان مقایسه با سایر واجبات است و نه مناسب با قضیه حقیقیه بودن جعل خطابات و اوامر است و آن‌ها را قضایای خارجیه می‌کند.

بنابراین قید عدم اشتغال به واجب دیگر اهم یا مساوی در همه خطابات تکلیفیه به نحو قضایای حقیقیه، قید لبّی خواهد بود و این در جایی است که واجب دیگر اهم یا مساوی باشد. اما اگر واجب دیگر نه اهم و نه مساوی بلکه مرجوح باشد، مقید لبّی ما از ابتدا شامل آن نیست و در این جا که می‌دانیم نماز مرجوح است، می‌دانیم مقید لبّی نسبت به این واجب مرجوح، صادق نیست و در نتیجه اطلاق واجب اهم فعلی است چون اشتغال به واجب مرجوح، داخل در اطلاق آن است نه داخل در مقید لبّی، پس به اطلاق امر به اهم تمسک می‌کنیم و می‌گوییم وجوبش مطلق و فعلی است حتی در زمان اشتغال به واجب مرجوح و این همان ترجیح است.

این بیان، یک بیان فنی است و با نکاتی که در باب خروج باب تزاحم از تعارض گفته شد تطابق دارد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۰ / سه شنبه / ۱۰ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرور بحث از مرجح سوّم:

بحث در ترجیح به اهمیت بود؛ مرجح سوم از مرجحات باب تزاحم است. گفتیم این مرجح مشتمل بر سه شق است.

شق اول آن ترجیح معلوم الاهمیة بود یعنی وقتی که می‌دانیم، یقیناً یکی از دو واجب از نظر ملاک اهم از دیگری به درجه‌ای لزومی است.

این جا گفته شده که واجب معلوم الاهمیة ارجح است و باید آن را انجام داد و گفتیم ترجیح نیز به اطلاق وجوب برگشت می‌کند و واجب مرجح، واجبی است که وجوبش نسبت به واجب مزاحم مطلق بوده و واجب دیگر مشروط است.

دلیل فنی این ترجیح تمسک به اطلاق دلیل واجب اهم است زیرا مقید لبّی واجبی که اهمیتش فرض شده و معلوم است، نسبت به آن دیگری صادق نیست چون معلوم است که واجب دیگر مرجوح است، برخلاف دلیل واجب مرجوح که مقید آن نسبت به اشتغال به اهم صادق است. پس اطلاق واجب اهم تمام است و اطلاق واجب مرجوح تمام نیست.

**اشکال بر بیان فنی مرجح سوّم و دو پاسخ آن:**

**اشکال**: اگر ملاک هر دو واجب، فعلی و مطلق باشد این مطلب درست خواهد بود ولی از کجا احراز کنیم قدرت در واجب اهم عقلی است و ملاکش مطلق است زیرا شاید قدرت در آن شرعی باشد و با اشتغال به دیگری که مرجوح است، ملاکش مرتفع می‌شود و در نتیجه آن واجب دیگر مطلق خواهد بود و واجب اهم، مشروط می‌باشد و قبلاً گفتیم نمی‌توانیم از لسان دلیل امر اثبات کنیم که قدرت در آن عقلی است، مگر با دلالت التزامی و اطلاق ماده که در هر دو اشکال کردیم.

پس اگرچه اهمیت محرز است ولی این که قدرت در کدام شرعی است و در کدام عقلی، در هیچ کدام محرز نیست و احتمال بدهیم قدرت در اهم، شرعی باشد، در این صورت اگر قدرت در تکلیف، مهم عقلی باشد، مطلق و مقدم می‌شود و واجب اهم اطلاق نخواهد داشت زیرا همان گونه که گذشت ترجیح قدرت عقلی بر ترجیح به اهمیت مقدم است.

بنابراین تا نتوانیم از خارج دو دلیل، اثبات کنیم که قدرت در معلوم الاهمیه عقلی است و ملاکش نسبت به غیر اهم مطلق است و شرعی نیست، نمی‌توانیم به اطلاق دلیلش تمسک کنیم.

در نتیجه شبهه مصداقیه در هر دو اطلاق است چون احتمال می‌دهیم قدرت در هر دو شرعی باشد و نمی‌توان به هیچ کدام از دو اطلاق تمسک کرد و اگر مثل میرزا ﷺ بگوییم اطلاق فی نفسه در هر دو تمام است و اهمیت را اثبات می‌کند، دو اطلاق تعارض و تساقط می‌کنند زیرا هر چند علم به عدم اهمیت و مرجوح بودن یکی داریم ولی چون احتمال مشروط بودن اهم را به قدرت

شرعی می‌دهیم، علم به سقوط اطلاق غیر اهم نداریم و در نتیجه تخییر ثابت می‌شود، البته از باب اصل عملی و نفی اطلاق هر یک از دو واجب با اصل برائت.

**پاسخ اشکال**: جواب این اشکال نیازمند یک مقدمه است که ابتدا آن را توضیح می‌دهیم و بعد می‌توان اشکال را به دو صورت پاسخ داد.

**مقدمه**: ما که می‌گوییم هر خطاب مقید به عدم اشتغال به واجب دیگر مساوی یا اهم است، در حقیقت این مطلب، توسعهٔ لغویت در موارد عجز است زیرا گفته‌ایم تکلیف در مورد عجز لغو است و جایی که مکلف اشتغال به ضد واجب دیگر که اهم یا مساوی است دارد نیز ملحق به این لغویت است چون بر هر دو که قادر نیست و با دیگری همان مقدار ملاک یا بیشتر از آن را برای مولا به دست می‌آورد.

پس اطلاق اولی در این جا نیز به جهت عجز لغو است و این نکتهٔ توسعه است و این نکته بیش از این اقتضای تقیید را ندارد که مشتغل به واجب دیگری که مساوی یا اهم است باشد. اما عدم اشتغال به واجب دیگر که مساوی نیست و مرجوح است ولی قدرت در آن عقلی است و در اولی شرعی، از باب عجز نیست بلکه عدم اشتغال از باب ضیق وجوب و ضیق ملاک واجب اهم است که بیانش مربوط به مولا می‌باشد و اصلاً مربوط به عجز مکلف نیست و لغویت به جهت آن نمی‌باشد و از این رو در غیر ضدین یا ضد مرجوح نیز جاری می‌شود؛ به این نحو که اگر هر فعلی رافع ملاک یک واجب شود، آن واجب، مشروط به عدم آن فعل خواهد بود؛ چه ضدین باشند و چه نباشند و این بدان معناست که وجوب و ملاک خطابی که قدرت در آن شرعی است، محدود است و این مربوط به قدرت نیست تا به نحو قید در خطاب اخذ شود بلکه به عکس؛ این

اطلاق و سعه یا ضیق وجوب و ملاک آن است که حکم یا روح و مبادی حکم است و خطاب متکفل آن است و قید در خطابات قرار نمی‌گیرد زیرا معقول نیست اطلاق حکم، مشروط به اطلاق خودش باشد، پس قید لبّی در خطابات تنها عدم اشتغال به اهم یا مساوی است که توسعه عجز است و امر تکوینی است که قید در وجوب و ملاکش در قضایای حقیقیه قرار می‌گیرد.

بنابراین آنچه که قید لبّی در خطابات است، عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم است یعنی آنچه که نشأت گرفته از عجز است. پس نباید قید در مقید لبّی را عدم اشتغال به واجب مرجوحی که قدرت در آن عقلی است و در واجب راجح شرعی است، اخذ کرد بلکه باید به هر خطابی که در جایی اطلاق داشت تمسک کرده و اطلاق وجوب و ملاک را اثبات کرد و ارتفاع آن را نفی نمود و اوسع و مطلق بودن خطاب مولا را اثبات کرد؛ هم از نظر وجوب و هم از نظر ملاک.

به عبارت دیگر نفی قدرت شرعی به هر معنایی که باشد ـ چه به معنای عدم مانع و چه به معنای عدم اشتغال ـ در هر جا که محرز نباشد با اطلاق دلیل واجب قابل اثبات است، اگر مقید دیگری مانع از این اطلاق نباشد و به همین جهت در مقدمه دوم در بیان دوم گفتیم تا احراز نشده باشد که قدرت در خطابی که مشروط به قدرت نیست شرعی است، می‌توان به اطلاق آن تمسک کرد و چون قید دیگری غیر از آن مقید لبّی نداریم که همان عدم اشتغال به واجب دیگری است که مساوی یا اهم می‌باشد، پس اگر واجب دیگر مرجوح بود و مشمول آن مقید لبّی نبود، پس واجب اهم نسبت به آن اطلاق دارد و می‌توان به اطلاق دلیل آن تمسک کرد و شرعی بودن آن را نسبت به واجب مرجوح نفی کرد و دیگر نیازی به اطلاق ماده یا عدم تبعیت دلالت التزامی در حجیت نداریم.

و با بیان این مقدمه پاسخ اوّل از اشکال روشن می‌شود:

**پاسخ اوّل**: اطلاق در دلیل واجب غیر اهم حجت نیست چون که شبهه مصداقیه مقید آن است و این احتمال، مانع از امکان تمسک به اطلاق است. بر خلاف اطلاق در طرف واجبی که اهمیت آن معلوم است زیرا محرز است مقید لبّی آن صادق نیست و واجب دیگر نه اهم و نه مساوی است. و تنها احتمال عدم اطلاق از ناحیه احتمال شرعی بودن قدرت در آن است که گفتیم این خصوصیت قید در خطابات نیست و اطلاق خطاب در نفی آن کافی است.

بنابراین اطلاق در خطاب اهم نسبت به اشتغال به غیر اهم حجت است بر خلاف عکس آن.

**پاسخ دوّم**: اطلاق دلیل واجب معلوم الاهمیه وارد بر اطلاق واجب مرجوح است، چون اطلاق دلیل امر به اهم اثبات می‌کند ملاک آن نسبت به واجب مرجوح، مطلق و فعلی است یعنی قدرت در آن عقلی است و در نتیجه قید آن واجب مرجوح احراز می‌شود و موضوع اطلاق و وجوب مهم را رفع می‌کند ولی اطلاق امر به مهم قیدی را نسبت به واجب اهم ثابت نمی‌کند بلکه با آن منافات و تعارض دارد چون ـ همان گونه که گفته شد ـ شرعی نبودن قدرت در واجب اهم قید نیست بلکه منافی با اطلاق اهم است. پس اطلاق اهم وارد بر اطلاق مهم است و اطلاق مهم منافی با آن است نه وارد بر آن و تعارض فرع این است که هیچ کدام از دو دلیل، وارد بر دیگری نباشد و الا تعارض محال است چون مورود نمی‌تواند مانع و معارض با وارد باشد، مثل این که ممنوع نمی‌تواند رافع مانع خودش باشد.

پس اگر در دلیل واجب مرجوح اطلاق نیز باشد، این اطلاق مورود و مرتفع با اطلاق دلیل واجب اهم است و روح جواب، در همان مقدمه است که

گفته شد خطابات، مقید به قدرت و عدم اشتغال به اهم و مساوی هستند یعنی چیزی که منشأ لغویت بعث و تحریکی باشد که از عجز و عدم قدرت نشأت گرفته باشد. اما عقلی بودن و اطلاق ملاک مربوط به این نکته نیست بلکه مربوط به سعه و ضیق تکالیف و ملاکات آن‌هاست که نمی‌تواند قید خطاب باشد بلکه مفاد اطلاق خطابات است، برخلاف قید قدرت و اهمیت و این مبنای همهٔ تحلیل‌هاست.

البته ممکن است در بسیاری از تکالیف مثل حفظ نفس و جهاد و غیره که مشخص است قدرت در آن‌ها عقلی است و عجز رافع ملاک آن‌ها نیست، به این اطلاق هم نیاز نداشته باشیم. نتیجه این می‌شود که هر جا احد الواجبین معلوم الاهمیه بود و در لسان دلیلش قدرت اخذ نشده بود، به نحوی که استظهار قدرت شرعی از آن بشود، نسبت به دیگری ارجح است و وارد بر اطلاق دیگری است بلکه اطلاق دیگری فی نفسه نیز جاری نیست چون شبهه مصداقیه قید آن می‌باشد.

البته هر دو جواب مبتنی بر اخذ مقید لبّی در خطابات است. اما طبق مبنای میرزا ﷺ که چنین مقیدی را اخذ نمی‌کنند، دو اطلاق با هم تعارض می‌کنند و ترجیح به اهمیت مخصوص جایی می‌شود که از خارج بدانیم قدرت در اهم عقلی است نه شرعی.

**قسم دوّم ترجیح محتمل الاهمیه:**

**۲ ـ ترجیح محتمل الاهمیه**: در این ترجیح در یکی احتمال اهمیت است و دیگری یا مساوی است یا مرجوح یعنی یک واجب، محتمل است اهم باشد یا مساوی و قهراً واجب دیگر محتمل است مساوی باشد یا مرجوح و اهم بودن

آن محتمل نیست. در این‌جا که در یک طرف به طور مشخص احتمال اهمیت موجود است نیز گفته‌اند وجوب محتمل الاهمیه مطلق و در نتیجه ارجح می‌شود و وجوب دیگری مشروط.

برای توضیح این ترجیح دو بیان ذکر کرده‌اند:

**بیان اوّل**: تمسک به اطلاق دلیل محتمل الاهمیه. گفته‌اند: می‌دانیم واجبی که بین مرجوح و مساوی بودن مردد است، اطلاق ندارد چون یا مساوی است که مشروط است و یا مرجوح است که مرجوح نیز اطلاق ندارد یعنی می‌دانیم که مقید لبّی نسبت به آن موجود است، اما اطلاق دیگری محتمل است چون شاید اهم باشد، پس به اطلاق آن تمسک می‌کنیم.

**اشکال**: یک اشکال ابتدایی به این بیان وارد است که گفته می‌شود در واجب محتمل الاهمیه نیز مقید لبّی موجود است چون گفتیم قید لبّی در همهٔ خطابات وجود دارد و اگر هر دوی آن‌ها مساوی باشند، مقید لبّی در هر دو موجود است و هر دو واجب مشروط خواهند بود. و این شبهه مصداقیه مقید متصل در دلیل واجب محتمل الاهمیه است که تمسک به اطلاق در آن جایز نیست.

البته در خطابی که محتمل الاهمیه نیست، صدق قید قطعی است ولی صدقش در دیگری نیز محتمل است و شبهه مصداقیه می‌شود که نمی‌توان در آن به اطلاق تمسک کرد.

بله! این وجه طبق مبنای میرزا ﷺ ـ که فی نفسه اطلاق را در هر دو دلیل تمام می‌دانند، مگر علم به اهمیت دیگری داشته باشیم ـ تمام است زیرا که گفته می‌شود اطلاق دلیل واجب غیر محتمل الاهمیه، معلوم السقوط است اما اطلاق در دلیل واجبی که محتمل الاهمیه است، محتمل است مطابق واقع باشد و

معارضش ساقط است، پس حجت است ولی لازمه‌اش این است که در موارد احتمال اهمیت در دو طرف، باب تزاحم داخل در باب تعارض شود زیرا هیچ‌کدام معلوم الاهمیه نیستند.

پس اگر قید، عدم اشتغال به معلوم الاهمیه یامساوات باشد، در موارد احتمال اهمیت در دو طرف، بین دو اطلاق تعارض پیش می‌آید و باب تزاحم در باب تعارض ـ ولو به صورت جزئی ـ داخل خواهد شد که البته این مقدار از تعارض را میرزا ﷺ قبول می‌کنند همچنین باید فرض شود که قدرت در محتمل الاهمیه عقلی باشد، اما اگر احتمال بدهیم که شرعی باشد بازهم تعارض شکل می‌گیرد، همان گونه که در معلوم الاهمیه گفتیم.

**بیان دوّم**: دو وجه دیگر نیز ذکر شده که تمسک به اصل عملی است و گفته‌اند اصل عملی اقتضای ترجیح محتمل الاهمیه را دارد.

**وجه اوّل**: شک می‌کنیم اگر دیگری را انجام دادیم، آن گاه وجوب محتمل الاهمیه ساقط شده است یا خیر، اما اگر محتمل الاهمیه را انجام دهیم قطعاً وجوب مرجوح هم ساقط شده است، یکی به امتثال و یکی به رفع موضوع ولی اگر به عکس انجام شود، ممکن است وجوب واجبی که محتمل الاهمیه است مطلق باشد و در سقوط آن شک داریم و شک در سقوط نیز مجرای اصل اشتغال است.

**اشکال**: این بیان قابل قبول نیست زیرا:

**اولاً**: هر شک در سقوطی مجرای اشتغال نیست بلکه تنها شک در سقوط بالامتثال، مجرای اشتغال است و این جا شک از باب شک در سعه و ضیق خود تکلیف است که مجرای برائت است.

**ثانیاً**: این جا شک در سقوط نیست زیرا اگر با هم مساوی باشند، بنابر

ترتب اصلاً وجوب محتمل الاهمیه از اول فعلی نشده است چون قید عدم اشتغال به مساوی، رافع وجوب از اول است، پس شک در اصل فعلیت آن است نه در سقوط آن.

**وجه دوّم**: تطبیق اصل عملی به لحاظ ملاکات است، چون ملاک محتمل الاهمیه هم ممکن است، اهم باشد و هم ممکن است مساوی باشد و ملاک واجب دیگر یا مساوی است یا مرجوح، پس اگر واجب محتمل الاهمیه را انجام دادیم، هیچ ملاک اضافی را بر مولا تفویت نکرده‌ایم چون یا مساوی است یا اهم ولی اگر عکس آن را انجام دادیم و واجبی که محتمل الاهمیه نیست را امتثال کردیم، نمی‌دانیم تمام ملاکی را که فعلی است و مطلوب مولا است و قابل تحصیل است انجام دادیم یا نه، و این شک در تحصیل همهٔ ملاکی است که یقیناً مطلوب مولا است و نمی‌دانیم همهٔ آن را ولو با معادلش، اگر مساوی باشد، تحصیل می‌کنیم یا نه و در بحث مقتضای اصل عملی گفته شد شک در قدرت بر تحصیل ملاک مطلوب عقلاً منجز است.

**اشکال**: این بیان از نظر کبری تمام است ولی صغرای آن تمام نیست چون در جایی است که ما فعلیت و مطلق بودن ملاک محتمل الاهمیه را احراز کنیم یعنی احراز کنیم که قدرت در آن عقلی است که اگر احراز نکردیم، مقتضای اصل عملی برائت خواهد بود.

**وجه صحیح**: جواب درست همان پاسخ اول است و باید قید لبّی را مضیق کنیم زیرا اگر عدم اشتغال به واجب دیگری که واقعاً مساوی یا اهم است مقید لبّی باشد، نمی‌توانیم به اطلاق دلیل محتمل الاهمیه تمسک کنیم چون شبههٔ مصداقیهٔ آن است ولی در حقیقت، مقید به این وسعت نیست و مضیق است زیرا نکته آن لغویت است و اطلاق، در جایی که چنین است لغو نیست چرا که لغویت

در جایی است که اشتغال به دیگری معلوم الاهمیه یا معلوم المساوات یا محتمل الاهمیه باشد، اما وقتی ضد واجب دیگر نه معلوم الاهمیه و نه معلوم المساوات و نه محتمل الاهمیه است و فقط محتمل المساوات و محتمل المرجوحیت است، مشمول مقید لبّی نیست و اطلاق در خطاب دیگر تمام است زیرا این اطلاق دیگر لغو نیست و مولا می‌خواهد محتمل الاهمیه را نیز مانند معلوم الاهمیه واجب کند تا آن چه که اهمیّت ملاکش محتمل است حفظ گردد و این احتمال تفویت نشود و تمام نکته در این است که همان گونه که گفتیم، میزان در مقید لبّی مذکور لغویت است و این لغویت در جایی است که اطلاق امر و بعث و تحریک، هیچ مزیتی نداشته باشد، و لغو محض باشد، اما اگر به هر جهتی احتمال داده شود که اطلاق حافظ بیشتر اغراض و ملاک‌های مولا است ـ ولو به لحاظ حالات علم و جهل مکلف که در باب تزاحم مؤثر است و رافع تضاد است ـ آن اطلاق دیگر لغو نخواهد بود.

بنابراین مقید لبّی را تعدیل کرده و به موارد اشتغال به ضد واجبی که علم به اهمیت یا مساوات یا احتمال اهمیت آن را می‌دهیم مضیق می‌کنیم و این مقید لبّی در خطاب محتمل الاهمیه نسبت به ضد واجبی که محتمل الاهمیه نیست صادق نمی‌باشد، پس شبهۀ مصداقیه نبوده و اطلاق خطاب محتمل الاهمیه فعلی و تمام است.

به عبارت دیگر شبهه مصداقیه در جایی است که چنین مزیت و احتمالی در یک طرف نباشد و الا اطلاق از جهت این مقید لغو نیست، بر خلاف جایی که در هر دو طرف احتمال اهمیت باشد که شبهه مصداقیه آن مقید می‌شود، البته اگر محرز باشد قدرت در محتمل الاهمیه عقلی است و شرعی نیست، و در غیر محتمل الاهمیه ممکن است شرعی یا عقلی باشد، به مشروط بودن و عدم

اطلاق واجب دیگر علم خواهیم داشت که در این صورت تمسک بـه اطـلاق دلیل واجب محتمل الاهمیه قطعاً جایز است، زیرا هر جا که مشروط بودن یکی از متزاحمین معینا به عدم اشتغال به دیگری مـحرز بـاشد و دیگـری مـحتمل الاطلاق باشد تمسک به آن اطلاق متعیّن است، و ترجیح ثابت می‌شود، و این مطلب را به تفصیل و بیانات بیشتري در آینده بررسی خواهیم نمود. انشاء الله تعالی.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۱ / یکشنبه / ۱۵ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**قسم سوم ترجیح مظنون الاهمیه:**

**۳ـ ترجیح مظنون الاهمیه ( ترجیح به قوّت احتمال اهمیت )**: شق سوم مرجح سوم ترجیح مظنون الاهمیه بر موهوم الاهمیه است و وقتی است که احتمال اهمیت در هر دو می‌رود ولی در یکی اقوی از دیگری است یعنی در حقیقت ظن به اهمیت داریم.

این قوت احتمال اهمیت یا ظن به اهمیت، موجب ترجیح می‌شود. نکته ترجیح نیز همان مطلبی است که در احتمال اهمیت در یک طرف ذکر شد که گفتیم برگشت ترجیح به اطلاق امر است حتی برای حال اشتغال به دیگری و ما گفتیم این اطلاق در هر دو هست و با مقید لبّی جلوی یک طرف را می‌گیریم. مقید لبّی نیز این بود که اگر در حال اشتغال به یکی، همان اندازه از ملاک یا بیشتر تحصیل شود، در این صورت اطلاق دیگری لغو است. پس نکتهٔ مقید لبّی لغویت بود و چون نکته، لغویت است باید به حداقل آن اکتفا کرد و هر جا به جهت مزیتی احتمال لغویت منتفی باشد، باید به اطلاق تمسک کرد.

بله! وقتی احتمال اهمیت در هر دو طرف مساوی است این لغویت صحیح

است، اما جایی که احتمال اهمیت در یک طرف نباشد یا ضعیف‌تر باشد، اطلاق در طرف دیگر لغو نیست یعنی همچنان که اگر یک طرف، محتمل الاهمیه بود و در دیگری این احتمال نبود گفتیم این جا اطلاق لغویت نیست، در جایی که در یک طرف احتمال اهمیت بیشتر باشد، این احتمال بیشتر منحصر است به یک طرف و مانع لغویت می‌شود.

پس باید مقید لبی را به اندازه لغویت مضیق کرد و در باقی موارد به اطلاق خطاب عمل نمود. در حقیقت در جایی از این اطلاق دست می‌کشیم که لغویت محرز باشد یعنی بدانیم اهم یا مساوی هستند و یا احتمال اهمیت در آن کمتر نباشد و مقید لبّی به این شکل تعدیل و مضیق می‌شود.

بدین ترتیب برای مرجح سوم، سه مرتبه ثابت می‌شود: مرتبهٔ اعلی؛ علم به اهمیت در یک طرف است. مرتبهٔ بعدی، احتمال اهمیت در یک طرف است، که در این صورت می‌دانیم یک طرف اطلاق ندارد و وجوبش مشروط است چون مرجوح یا مساوی است و بدین سبب اطلاق در طرف محتمل الاهمیه حجت است. مرتبهٔ سوم؛ نازل‌ترین مرتبه است که احتمال اهمیت در هر دو هست ولی در یک طرف موهوم و در دیگری مظنون است که همان مزیت است زیرا که معنایش وجود احتمال و درجه تصدیق اضافي در آن طرف است و در حقیقت، احتمال موهوم سبب می‌شود اطلاق حکم مظنون الاهمیه پا برجا باشد و حکم موهوم اطلاق نداشته باشد، در این صورت قید لبّی می‌شود: اشتغال به واجبی که معلوم المساوات یا اهمیت است و یا احتمال اهمیت در آن کمتر نباشد و این قید درباره مظنون الاهمیه صادق است؛ پس موهوم الاهمیه اطلاق ندارد، اما دربارهٔ موهوم الاهمیه صادق نیست پس مظنون الاهمیه اطلاق دارد.

در این مرجح علم به عقلی بودن قدرت در مظنون الاهمیه موجب سقوط اطلاق در طرف دیگر نمی‌شود، چون که طرف دیگر هم احتمال اهمیت را دارد بر خلاف ترجیح معلوم یا محتمل الاهمیه اگر قدرت در آنها عقلی باشد، از این رو از طریق سقوط اطلاق در واجب دیگر نمی‌توان اطلاق مظنون الاهمیه را ثابت کرد.

بنابراین طبق مبنای میرزا ﷺ در این جا تعارض میان دو اطلاق باقی است زیرا ممکن است موهوم الاهمیه اهم و مطلق باشد. بدین ترتیب طبق آن مبنا این ترجیح بر اساس اصل عملی در جایی که قدرت در مظنون الاهمیه عقلی باشد قابل اثبات است زیرا احتمال بیشتر اهمیت آن به معنای ظن به اهمیت در آن طرف است که، در این صورت عقلاً منجز خواهد بود.

ذکر این سه مرحله به این تفصیل در کلمات اصولیون نیامده است و تنها در کلمات میرزا ﷺ اولین و دومین آن‌ها ذکر شده است.

**ملاحظه ترجیح به اهمیت با ترجیح به قدرت عقلی:**

در نسبت این مرجح با مرجح اول که ترجیح به قدرت عقلی است اگر اهمیت در یکطرف باشد پنج صورت موجود است که احکام همهٔ آنها غیر از یک صورت بیان شده است و ما آن پنج صورت را در ذیل می‌آوریم.

**صورت اوّل**: در هر دو واجب که یکی معلوم الاهمیه یا محتمل الاهمیه یا مظنون الاهمیه است، قدرت عقلی باشد که این قدر متیقن از مرجح سوم است و میرزا ﷺ و دیگران در این صورت ترجیح به اهمیت را فرض کرده‌اند زیرا علم به مشروط بودن معلوم المرجوهیه و یا محتمل المساوات و المرجوحیه حاصل می‌شود و اطلاق دیگری حجت است و در مورد موهوم الاهمیه هر چند قطع به

مشروط بودن نداریم ولی قوت احتمال اهمیت در دیگری (ظن به اهـمیت)، پس تعارض و تساقط در اطلاق عقلاً منجز است زیرا ملاک‌ها فعلی است.

**صورت دوّم**: احتمال بدهیم قدرت در هر دو واجب، عقلی یا شرعی باشد. حکم این صورت نیز روشن شد که مقتضای اطـلاق دلیـل واجب اهـم، نـفی مشروط بودن آن به قدرت شرعی است و ترجیح به اهمیت ثابت می‌شود و این اطلاق حاکم بر اطلاق واجب غیر اهم می‌شود، زیرا که قید مقید لبّی آن را اثبات می‌کند و موضوع اطلاقش را رفع می‌کند.

البته این حکم طبق مبنای اخذ مقید لبّی، به نحوی که مشروحاً بیان شـد، می‌باشد. ولی طبق مبنای میرزا ﷺ میان دو اطلاق تعارض خواهد شد و باید به اصل عملی رجوع شود که در این صورت در هر دو طرف برائت از تعیین جاری است زیرا احتمال شرعی بودن قدرت و در نتیجه مشروط بودن در هر طـرف موجود است.

**صورت سوّم**: قدرت در واجب مرجوح عقلی بـاشد و احـتمال مـی‌دهیم قدرت در واجب اهم عقلی یا شرعی باشد. در این صورت نیز گفتیم اطلاق در واجب اهم وارد بر اطلاق در واجب غیر اهم است و با تمسک به اطلاق آن طبق مبنای اخذ مقید لبّی، قدرت شرعی بودن در واجب اهم نفی می‌شود، اما طبق مبنای میرزا ﷺ تعارض خواهد شد و اصل عملی در این‌جا به عکس خواهـد بود، چنانچه تفصیل آن خواهد آمد.

و به طریق اولی ملحق به این صورت است اگر قدرت در واجب مرجـوح شرعی باشد و یا احتمال شرعی بودن در آن برود زیرا که در فرض اوّل هر دو مرجح در یک طرف جمع شده و خطاب غیر اهم قطعا مشروط است و خطاب اهم مطلق است و در فرض دوّم نیز اطلاق اهم حاکم بر اطلاق غیر اهم است.

**صورت چهارم**: قدرت در واجبی که اهم است، نسبت به واجب غیر اهم، شرعی باشد و قدرت در واجب غیر اهم محتمل است که عقلی یا شرعی باشد که اگر عقلی باشد، وجوبش مطلق خواهد بود و الّا هر دو مشروط می‌باشند، و در این صورت گفتیم هر جا نسبت به واجبی محرز شد که قدرت در آن شرعی است، می‌توان به اطلاق واجب دیگر تمسک کرد و بدین ترتیب اگر بدانیم قدرت در اهم نسبت به غیر اهم شرعی است، پس می‌دانیم که تکلیف اهم مشروط به ترک غیر اهم است و مطلق نیست، علی هذا چنانچه قدرت در غیر اهم محتمل الشرعیه هم باشد، می‌توان به اطلاق آن تمسک کرد و گفت قدرت در آن عقلی و مطلق است و وارد بر واجب اهم می‌باشد و این همان بحث اسبق بودن و تقدم مرجح اول بر مرجح سوم است که قبلاً بیان آن گذشت و این اطلاق طبق هر دو مبنای اخذ مقید لبّی یا عدم اخذ آن صحیح است زیرا در این صورت محرز است که وجوب واجب اهم مشروط است و اطلاق ندارد، لهذا به اطلاق غیر اهم می‌شود تمسک کرد. و ملحق به این صورت است به طریق اولی اگر بدانیم که قدرت در واجب غیر اهم عقلی است، زیرا که علم به اطلاق آن خواهیم داشت.

احکام این چهار صورت در خلال مباحث گذشته روشن شده بود، و آنچه که باقی مانده صورت پنجم است.

**صورت پنجم**: اگر قدرت در هر دو شرعی باشد. این صورت بین میرزا ﷺ و آقای خویی ﷺ محل بحث قرار گرفته است که آیا باز هم اهمیت در این صورت مرجح است یا نه؟

قبل از این که به بیان بحث ایشان بپردازیم حکم مسأله را طبق مبنای خود بیان می‌کنیم. روش ما در اثبات ترجیح، اخذ به اطلاق و استفاده از مقید لّبی

است که تعارض را بر طرف کرده و در یک طرف، اطلاق را درست می‌کرد و بر اطلاق طرف دیگر وارد می‌شود که در سه صورت اول از چهار صورت گذشته برای واجب اهم اطلاق درست می‌شد و در صورت چهارم به عکس بود و برای واجب غیر اهم اطلاق درست می‌شد.

در این صورت پنجم نیز تحلیل ما که استفاده از مقید لبّی است، مقتضایش تفصیل بین دو فرض است که در حقیقت تفصیل و تخصیص نیست بلکه یکی از آن‌ها از باب تخصّص است زیرا گاه اشتغال به واجبی که رافع ملاک است، همان مقید لبّی است یعنی عدم اشتغال به واجب مساوی یا آن که ملاکش اهم است رافع ملاک است و گاه عدم اشتغال به هر واجب دیگری مطلقا قید هردو واجب و رافع ملاک است که؛ اگر به نحو اول باشد یعنی اگر به واجب دیگری که آن قید لبّی را داراست مشغول باشد، ملاک مرتفع می‌شود نه هر واجب دیگری یعنی یا معلوم الاهمیه و المساوات باشد یا احتمال اهمیتش کمتر نباشد، در این صورت قدرت شرعی در واجب غیر اهم نسبت به اهم منتفی است و وجوب مهم مشروط است و اطلاق نخواهد داشت ولی واجب اهم اطلاق خواهد داشت یعنی قدرت در واجب اهم نسبت به اشتغال به مهم، شرعی نخواهد بود چون فرض این است که واجب مهم مشمول آن مقید لبّی نسبت به اهم نمی‌باشد و این در حقیقت به معنای نفی شرعی بودن قدرت در اهم نسبت به مهم است که رجوع به همان مرجح اول است.

اما اگر فرض دیگر ثابت شود یعنی اشتغال به هر واجب دیگری رافع ملاک باشد و قید هر دو واجب (**إن لم تشتغل بأیّ واجب آخر**) باشد و مطلق باشد، در این صورت هر کدام از دو تکلیف به قدرت شرعی و عدم اشتغال به دیگری مشروط می‌شوند که اگر دیگری امتثال نشود، ملاکش فعلی است و هر کدام

انجام گیرد ملاک دیگری رفع می‌شود و این به معنای وجود دو واجب مشروط است که امتثال هریک، وارد و رافع موضوع وجوب دیگری است و ورود از طرفین بالامتثال بر یکدیگر است که هیچ اشکالی ندارد و مانند ورود دو حکم با فعلیتشان بر دیگری نیست که دور و محال باشد و حکمش تخییر است زیرا که هیچ کدام از دو واجب اطلاق ندارند و امتثال هر کدام رافع موضوع دیگری است. اهمیت واجب اهم نیز در این‌جا کار ساز نمی‌باشد زیرا با اشتغال به غیر اهم نیز ملاکش رفع می‌شود و تفویتی شکل نمی‌گیرد.

بنابراین صورت پنجم به دو شق تقسیم می‌شود که در هیچ کدام نوبت به تعارض نمی‌رسد ولی میرزا ﷺ و دیگران چون با ذهن تعارض مطلب را تحلیل کرده‌اند، در این‌جا بیانی دارند که در بحث آینده خواهد آمد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۲ / دوشنبه / ۱۶ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مرور بحث قبل:**

بحث از این بود که اگر هر دو واجب مشروط به قدرت شرعی باشند آیا باز هم ترجیح به اهمیت لازم بوده و مؤثر است و آیا وجوب آن واجب اهم با همان مراتب سه گانه ترجیح به اهمیت، مطلق می‌شود و وجوب غیر اهم مشروط، یا خیر؟

گفته شد طبق تحلیل ما اگر هر دو واجب به عدم اشتغال به هر واجب دیگر مقید باشند، تخییر ثابت است نه ترجیح زیرا هر دو اطلاق مقید و مشروط شده‌اند و امتثال هریک وارد بر دیگری می‌شود و دو وجوب مشروط شکل می‌گیرد چون هر دو این قید را دارا هستند و حتی اگر یکی معلوم الاهمیه هم باشد، باز هم وجوبش مشروط فرض شده و مطلق نیست.

اما اگر آنچه قید است عدم اشتغال به واجب دیگری که قید لبّی در آن است باشد یعنی مساوی یا اهم باشد، در این صورت وجوب اهم، مطلق است و مهم، مشروط، همان گونه که گذشت.

**بیان میرزا ﷺ درباره عدم جریان ترجیح به اهمیت در مشروط به قدرت شرعی:**

از آن‌جا که میرزا ﷺ این دو معنای قدرت شرعی را از هم جدا نکرده‌اند به طور کلی فرموده‌اند: ترجیح به اهمیت در صورتی است که قدرت در هر دو واجب عقلی باشد، اما اگر قدرت در هر دو شرعی باشد، در این جا مکلف چون که یک قدرت بیشتر ندارد، پس هر دو ملاک فعلی نیستند و یکی از آن ملاک‌ها فعلی است اما نمی‌دانیم کدام است؛ ممکن است مهم باشد نه اهم و مجرد اهم بودن یکی از دو ملاک کاشف از وجود و فعلیت آن ملاک در موردی که مکلف یک قدرت بیشتر ندارد نمی‌باشد زیرا هر کدام ممکن است رافع ملاک دیگری باشد و اشتغال به آن قدرت بر دیگری را رفع کند و این مثل دوران امر بین آن است که اصلاً ملاک اهمی هست یا نه، که شک در اصل تکلیف و ملاک است و مجرای اصل برائت از ملاک اهم است.

البته چون که قدرت بر یکی را دارد می‌داند که یکی از دو ملاک فعلی است و لهذا نمی‌تواند هر دو را ترک کند و نتیجه تخییر است.

و به عبارت دیگر اطلاق‌ها از حجیت می‌افتند چون قید قدرت شرعی در هر دو آمده است و نمی‌دانیم کدام مطلق و فعلی است و مثل سایر موارد تعارض می‌ماند که چنانچه دو دلیل تعارض کنند، اگر یکی وجوب را می‌رساند و دیگری استحباب را، کسی نمی‌گوید چون اهمیت وجوب، بیشتر از استحباب است مقدم می‌شود و ترجیح به اهمیت در این جا جاری نیست.

**اشکال**: آقای خویی ﷺ بر این مطلب اشکال کرده و فرموده‌اند: در مشروط به قدرت شرعی نیز ترجیح به اهمیت جاری است و تشبیه آن به

تعارض درست نیست. بله! در تعارض، اهمیت مبنای ترجیح نیست ولی در این جا تعارض نیست بلکه موضوع واجب اهم محرز است و لذا نسبت به غیر اهم وجوبش فعلی و مطلق می‌گردد چون قدرت شرعی که در دو واجب اخذ شده است به معنای عدم وجود مانع عقلی و عدم مانع یا معجز شرعی است یعنی هم عجز عقلی نباشد، مثل مواردی که تکویناً قدرت ندارد و هم معجز شرعی نباشد و این دو قید در معنای قدرت شرعی، هر دو نسبت به واجبی که ملاکش اهم است محرز است زیرا عجز تکوینی از آن در کار نیست و مانع شرعی نیز نیست چون وجوب واجب دیگری که مهم است، نسبت به اهم نمی‌تواند تعیینی و مطلق باشد زیرا محتمل نیست وجوب غیر اهم نسبت به اهم و در مقابل آن تعیینی باشد بلکه عکس آن صحیح است که وجوب اهم نسبت به مهم تعیینی و مطلق باشد.

پس اطلاق امر غیر اهم ساقط است و اطلاق امر اهم بلا مانع است و وجوب و ملاکش هر دو فعلی و مطلق هستند. و به تعبیر دیگر هم اصل لفظی و هم اصل عملی، هر دو اقتضای انجام اهم را دارند. حاصل آن که اهم معجز مولوی از مهم می‌شود ولی مهم معجز مولوی از اهم نمی‌شود و از این رو ترجیح به اهمیت در دو مشروط به قدرت شرعی نیز جاری و ساری است.

**نقد اشکال**: این اشکال با اصل بیان میرزا ﷺ، هر دو به جهت تحلیلی که ما در جلسه قبل بیان کردیم فنی نیستند چون این جا بین دو معنا از قدرت شرعی خلط شده است. زیرا قبلاً گذشت که قدرت شرعی دو معنا دارد:

۱) این که اشتغال به واجب دیگری رافع ملاک باشد و قدرت در ملاک دخیل باشد به این معنی که اگر عاجز شد، و لو با اشتغال به واجب دیگر ملاک مرتفع شود.

۲) قدرت شرعی به معنای عدم مانع یا معجز شرعی، یعنی امر شرعی به خلاف آن نباشد، والّا باعث می‌شود دیگری ملاک وجوب نداشته باشد ولو آن امر امتثال هم نشود و نفس منع شرعی رافع وجوب و ملاک باشد. این معنا از قدرت شرعی اوسع از قبلی است و نیازی به ترتب نیز ندارد و ترتب در آن جاری نیست و نفس فعلیت مانع شرعی رافع ملاک و خطاب خواهد بود و ایشان در این جا باید مشخص کنند مرادشان از قدرت شرعی چه معنایی است.

اگر مراد آن است که عجز مطلق تکوینی فقط رافع ملاک باشد که بیان کردیم قدرت شرعی به این معنا ملحق به قدرت عقلی است زیرا مطلق قدرت حدوثاً در هر دو واجب به معنای عدم عجز تکوینی، محفوظ است. و این اصلاً خارج از قدرت شرعی اصطلاحی است که در مقابل قدرت عقلی است.

و اگر مقصود ایشان معنای اوّل از دو معنای قدرت شرعی یعنی دخل عدم اشتغال به واجب دیگر در ملاک باشد، در این صورت بحث قبل پیش می‌آید که اگر منظور دخل عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم که مطابق با همان قید لبّی است در ملاک باشد، در این صورت ترجیح به اهمیت تمام است چون با اشتغال به اهم، ملاک واجب غیر اهم مرتفع است، اما در عکس آن نیست چون اشتغال به مساوی یا اهم نیست.

پس اطلاق دلیل واجب اهم ثابت می‌شود و اطلاق واجب غیر اهم منتفی است، که همان تعیین و ترجیح به اهمیت است.

اما اگر قدرت شرعی به معنای دخل عدم اشتغال به هر واجب دیگر در ملاک باشد، در این صورت هر دو بر هم وارد هستند و دو وجوب مشروط خواهند بود، بنابر این در هر دو فرض؛ چه به نحو اول باشد و چه به نحو دوم، تعارض یا دوران امر بین تعیین و تخییر در کار نیست بلکه در فرض اول،

وجوب اهم مطلق است ـ چون قیدش حاصل نیست ـ و مهم مشروط است ـ چون قیدش حاصل است ـ و اشتغال به اهم، رافع ملاکش است و در فرض دوم، هر دو واجب مشروط هستند زیرا قید هر دو با امتثال دیگری حاصل است و باز هم تعارض و دورانی در کار نیست و هر دو مشروط به شرطی هستند که با امتثال هریک، دیگری رفع می‌شود و چون این گونه هستند، هیچ کدام مطلق نخواهند بود و قهراً دو خطاب مشروط بیشتر نخواهیم داشت و هر دو اطلاق ندارند و هر دو مقید به عدم اشتغال به دیگری هستند بلکه اگر قدرت شرعی نیز در آن‌ها ـ که ملاکش با امتثال دیگری رفع می‌شود ـ احراز نشود، نفس مقید شدن دو خطاب به مطلق عدم اشتغال به هر واجب دیگری کافی است که بیش از دو وجوب مشروط ثابت نشود و نمی‌توانیم در این‌جا سعه ملاک را اثبات کنیم زیرا در هیچ یک اطلاقی نسبت به اشتغال به دیگری نداریم.

و اگر مقصود ایشان از قدرت شرعی دخل عدم اشتغال به واجب دیگر در ملاک نباشد بلکه معنای دوم باشد یعنی دو واجبی که با هم تزاحم دارند، در هر دو قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی باشد یعنی هر دو به عدم وجود معجز مولوی مشروط باشند، که ظاهر تعبیر آقای خویی ﷺ و شاید میرزا ﷺ نیز همین معنا است، چون دو معنای قدرت شرعی را از هم تفکیک نکرده‌اند.

حال آقای خویی ﷺ در این فرض می‌گویند واجب اهم نه مانع عقلی دارد چون مکلف به ترک آن مضطر نیست و نه معجز و مانع شرعی دارد چون واجب دیگر ملاکش مرجوح است و ملاک مرجوح مانع شرعی از اهم نمی‌شود، پس تکلیف غیر اهم در هر حال مشروط است و در آن احتمال تعیینیت و اطلاق نیست و به همین جهت دوران امر بین تعیین اهم و یا تخییر است که در دوران امر بین تعیین و یا تخییر در امتثال، عقل به تعیین حکم می‌کند و با تعیین و تخییر در

تکلیف تفاوت دارد و در این جا جای برائت نیست بلکه مانند دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است و همچنین اطلاق دلیل واجب اهم نیز فعلی و حجت است. پس هم مقتضای اصل لفظی و هم عملی، ترجیح اهم است.

**اشکال**: این بیان، اخذ معنای دوم از قدرت در هر دو تکلیف متزاحم است و یک اشکال اصلی دارد که این اشکال در تقریرات در این‌جا ذکر نشده است ولی قبلاً آن را ذکر کردیم که معنای دوم قدرت شرعی در هر دو واجب اگر به نحو عدم المانع بالفعل باشد قابل اخذ نیست زیرا دور پیش می‌آید و وجوب هر کدام متوقف بر عدم وجوب دیگری می‌شود و معنایش آن است که فعلیت هر کدام رافع فعلیت دیگری باشد و دو جعل این چنین، فی نفسه معقول نیست و موجب تعارض دو دلیل و تکاذب آن‌ها و خروج از باب تزاحم است. و اگر به معنای عدم مانع لولایی باشد، دور لازم نمی‌آید و معقول است ثبوتاً، و لیکن نتیجه آن می‌شود که هر دو فعلی نخواهند بود چون هر کدام نباشد، دیگری موجود است و معدوم نیست لهذا هیچ کدام در مورد تزاحم فعلی نخواهند بود چون هر کدام نباشد، یقیناً دیگری موجود خواهد بود و عدم دیگری فی نفسه را ندارد، و هر دو وجوب منتفی خواهند شد.

حال اگر از اشکال دور صرف نظر کنیم، مطلب آقای خویی ﷺ موضوع پیدا می‌کند که ممنوعیت شرعی در غیر اهم نیست چون مهم نمی‌تواند بالفعل، مانع و معجز شرعی از اهم باشد، بر خلاف عکس آن که محتمل است مانع باشد. پس به اطلاق اهم تمسک می‌کنیم و در این جا نیز ترجیح به اهمیت اعمال می‌شود، هر چند دیگری اصلاً فعلی نخواهد بود حتی اگر اهم را امتثال نکند.

و این بیان از نظر صورت تمام است، چنانچه از اشکال دور صرف نظر کنیم یا آن را طوری تفسیر کنیم که دور لازم نیاید، مثلاً بگوییم مشروط به عدم

تکلیف و مانع شرعی در حج باشد، ولی این مطلب در صورتی موجب ترجیح و تعیین اهم می‌شود که مانع شرعی به این معنا باشد نـه مـطلق مـانع و تکـلیف شرعی.

اما اگر مقصود مطلق، عدم امر تعیینی شـرعی واقـعی بـر خـلاف بـاشد، تعارض و تساقط شده و هر دو حکم ممکن است نباشند مگر از خارج علم به وجود یکی باشد که در این صورت محتمل است که مولا ثبوتاً هر کدام از سه شق را اختیار کرده باشد یعنی یا امر به اهم یا امر به مهم یا تخییر شرعی ـ امر به تخییر ـ را انتخاب کرده باشد و یا دو امر مشروط را جعل کرده باشد ـ که از آن تعبیر به تخییر عقلی می‌شود ـ زیرا هر کدام از این ها ممکن است مطابق غرض او باشد و ثبوتاً ممکن است هر کدام را انتخاب کند.

در نتیجه مطلب میرزا ﷺ ثابت مـی‌شود کـه شک در اطـلاق واجب اهـم می‌کنیم و لذا نمی‌توانیم به اطلاق آن تمسک کنیم و مقتضای اصل عـملی نـیز برائت است زیرا طبق این صورت، به تعبیر ما اطلاق هر دو دلیل به جهت امتناع تعارض کرده و ساقط می‌شوند. و به تعبیر مرحوم میرزا ﷺ هر کدام صـالح از برای رفع دیگری است و هیچیک ثابت نمی‌شود، و فـعلیت مـلاک اهـم نـیز مشکوک شده و مجرای اصل برائت است نه اصل اشتغال، همان گونه که قـبلاً بیان شد.

## موارد و شرایط ترجیح به اهمیت (مرجّح سوّم):

**نتایج بحث**: طبق آنچه گذشت شرایط یا موارد ترجیح به وسـیلهٔ مـرجـح سوم (اهمیت) بقرار زیر است:

**اولاً**: ترجیح به اهمیت (همان سه مرتبه علم یا ظن یا احتمال اهمیت در یک

طرف) در صورتی است که دلیل اهم، مشروط و مقیّد به عدم اشتغال به هر واجب دیگری نباشد که در این صورت ترجیح به اهمیت ثابت می‌شود که می‌توان به اطلاقش برای حالت اشتغال به واجب مزاحم دیگر که از نظر اهمیت مرجوح است تمسک کرد زیرا آن واجب دیگر قید لبّی را داراست و اطلاق ندارد ولی مقید لبّی برای اطلاق واجب اهم نیست و می‌توان به اطلاقش تمسک کرد و ترجیح را ثابت نمود.

همچنین با تمسک به اطلاق وجوب ثابت می‌شود قدرت در آن، نسبت به مرجوح، عقلی است نه شرعی، پس هر جا یکی از این سه مرتبه از اهمیت در یک طرف ثابت شد و دلیل واجب اهم لفظاً، مشروط به عدم اشتغال به هر واجب دیگری نبود، اطلاقش قابل اخذ است و ترجیح را اثبات می‌کند.

**ثانیاً**: هر جا در لسان دلیل احد الواجبین قید عدم اشتغال به هر واجب دیگری ذکر شود و در دیگری این قید نباشد، واجبی که این قید را ندارد مقدم می‌شود، هر چند مرجوح و غیر اهم باشد و دیگری ملاکش اهم باشد.

این مطلب همان بحث تقدم مرجح اول یعنی ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی، بر مرجح دوم یعنی اهمیت است چون اهم نیز وقتی به عدم اشتغال به هر واجب دیگری مقید شده باشد اشتغال به هر واجبی ولو مرجوح باشد، رافع ملاک آن است و از این قید، مشروط بودن اهم به قدرت شرعی به معنای عدم اشتغال به واجب دیگری ثابت می‌شود بلکه اگر ثابت هم نشود چون وجوب اهم، مشروط به عدم اشتغال به هر واجب دیگر شده است حتی واجبی که اقل ملاکاً باشد، پس نسبت به اشتغال به مهم اطلاق ندارد و در مقابل، دلیل واجب غیر اهم که این قید در آن نیامده است اطلاق دارد و تعیینی می‌شود و لازمه‌اش آن است که نسبت به چنین واجب اهمی، که چنین

شرطی در لسان دلیلش آمده است مشروط به قدرت عقلی است.

**ثالثاً**: هر جا در لسان احد الدلیلین عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم به اندازه مقید لبّی اخذ شود و از آن، استظهار قدرت شرعی به معنای اوّل شود و در دیگری اخذ نشود، در این جا اگر خطاب دیگر مرجوح نباشد (اهم یا مساوی یا محتمل الاهمیه به همان درجه باشد)، بر خطاب مشروط مقدم می‌شود یعنی در این صورت می‌توان به اطلاق دومی تمسک کرد و در آن مطلق بودن و عقلی بودن قدرت نسبت به مشروط به قدرت شرعی ثابت خواهد شد. اما اگر استظهار مذکور استفاده نشود چون هر دو واجب، مقید مذکور را دارند فقط در یکی لساناً هم ذکر شده است و در دیگری نشده است، در نتیجه اگر ترجیح به اهمیت فوق نباشد، هیچ یک بر دیگری مقدم نخواهد شد و تمسک به اطلاق هیچ یک تمام نمی‌شود. اما اگر یکی از دو واجب مرجوح باشد، یعنی یکی از سه ترجیح به اهمیت در یک طرف باشد، این جا به عکس می‌شود چون قید اخذ شده، عدم اشتغال به واجب دیگری است که مرجوح نباشد، پس واجبی که دارای یکی از سه مرتبه اهمیت است مطلق خواهد بود و با اطلاقش محرز قید رافع اطلاق واجب مرجوح می‌شود و بر آن وارد می‌گردد، همان گونه که گذشت.

در این فرض نیز فرقی نمی‌کند از اخذ آن مقید لبّی در لسان دلیل، استظهار شرعی بودن قدرت بشود یا نشود زیرا شرعی بودن قدرت، نسبت به واجب مرجوح نیست.

**رابعاً**: هر گاه هر دو تکلیف مشروط به عدم اشتغال به هر واجب دیگر باشد، تخییر ثابت است و اهمیت کارساز نیست.

**خامساً**: اگر دو واجب از نظر اهمیت مساوی باشند یا احتمال اهمیت در هر

دو مساوی باشد، در این صورت مرجح سوم یعنی ترجیح به اهمیت موضوع ندارد. حال اگر مرجح اول یعنی قدرت شرعی محرز شد و ثابت شد قدرت در یکی شرعی است، به اطلاق دیگری اخذ می‌شود، همان گونه که گذشت ولی اگر شرعی بودن قدرت محرز نشد و محتمل شد، چنانچه این احتمال در هر دو طرف باشد، باز هم تخییر ثابت است و به اطلاق هیچ کدام نمی توان تمسک کرد زیرا یا قید لبّی در هر دو محرز است و یا شبهه مصداقیه مقید لبّی هر دوی آن‌هاست و اطلاق در هیچ کدام حجت نیست ولی اگر احتمال شرعی بودن قدرت در یکی باشد و در دیگری نباشد، در این جا علی رغم این که هر دو متساوی هستند و احتمال می‌دهیم قدرت در هر دو هم عقلی باشد که در این صورت هر دو مشروط خواهند بود ولی چون تنها در یکی احتمال قدرت شرعی بودن را می‌دهیم، اطلاق دیگری که احتمال قدرت شرعی بودن را در آن نمی‌دهیم حجت می‌شود و این جا نیز از موارد ترجیح به قدرت عقلی است، در عین حالی که در دیگری قدرت شرعی محرز نمی‌باشد.

و این بدان معناست که احتمال قدرت شرعی در یک طرف به تنهایی برای ترجیح طرفی که می‌دانیم قدرت در آن عقلی است، کافی می‌باشد چون وجوب واجبی که محتمل است قدرت در آن شرعی باشد، در هر حال مشروط و مقید است زیرا اگر قدرت در آن شرعی باشد، مشروط است و اگر عقلی نیز باشد، باز هم چون با ملاک دیگری مساوی است، هم مشروط می‌باشد و چون محتمل الشرعیه از حیث قدرت مشروط است، می‌توان به اطلاق دیگری که قدرت در آن یقیناً عقلی است تمسک کرد و بالملازمه اثبات کرد قدرت در آن دیگری شرعی است، هر چند نیازی نیز به این ملازم نداریم و اطلاق وجوب کافی است.

و این که شهید صدر فرمود شبهه مصداقیه مقیّد لبّی است زیرا که محتمل است قدرت در دیگری هم عقلی باشد، پس اشتغال به دیگری مصداق آن مقیّد لبّی است، قابل قبول نمی‌باشد. زیرا که:

**اوّلاً** ـ همانگونه که در احتمال اهمیت در یک طرف تعییناً گفتیم که اطلاق آن لغو نیست، زیرا که شارع ممکن است از برای حفظ این احتمال و مطابقت آن با واقع اطلاق را می‌خواهد تا ملاک محتمل الاهمیه در مقابل غیر محتمل الاهمیه حفظ شود و این مزیّتی است که رافع لغویت اطلاق می‌شود، در ما نحن فیه نیز احتمال شرعی بودن قدرت در واجب دیگر و علم به مشروط بودنش علی کل تقدیر مزیّتی است از برای واجبی که قدرت در آن عقلی است و احتمال اطلاقش می‌رود، و به هیچ وجه لغو نیست که مولی آن را مطلق قراردهد تا مطابق بودن احتمال مکلف را با واقع مراعات کند، که اگر چنین باشد باید وجوبش مطلق باشد تا هر دو ملاک حفظ شود، و هیچیک تفویت نشود، یعنی در اطلاق حفظ ملاک واجبی است که قدرت در آن عقلی است، که اگر این اطلاق نباشد در این صورت اگر مکلف به دیگری که محتمل است قدرت در آن شرعی باشد عمل کند آن ملاک تفویت شده است.

حاصل این که همان برهان در اینجا جاری است و اگر یکی از دو تکلیف مزاحم مشروط به عدم امتثال دیگری باشد و دیگری اطلاقش محتمل باشد باید به آن اطلاق تمسک کرد و لغویتی در کار نیست، و این چنین مواردی مشمول مقیّد لبّی قدرت که در خطابات اخذ شده است نمی‌باشد، و در حقیقت محتمل الاطلاق بودن تکلیف مزاحم شرط است در آن مقیّد لبّی، که در اینجا منتفی است و تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه نخواهد بود.

**و ثانیاً** ـ در مباحث گذشته گفتیم که اساساً شرط تزاحم و تنافي میان اطلاق

دو حکم متزاحم وصول و تنجّز آنها است، و لهذا جایی که یکی از آنها واصل نباشد، دیگری فعلی و مطلق است، زیرا که تنافی و تضاد میان آنها در مبادی و نفس الامر نیست، بلکه در مرحله امتثال و محرکیت تکلیف است، که با عدم وصول یکی از آنها دیگری می‌تواند مطلق باشد، و این نکته مخصوص به عدم وصول اصل تکلیف دیگری نیست، بلکه جائی که اطلاق تکلیف و امر به ضد واصل نباشد هم جاری است، یعنی جائی که آن ضد واجب مشروط به عدم اشتغال به دیگری باشد و اطلاقش از این جهت معلوم العدم باشد، و یا واصل نباشد اطلاق واجب دیگر بلا مانع است، و وجهی ندارد رفع ید از آن بشود، زیرا که تنافی و تضادی با دیگری ندارد در مقام امتثال و محرکیت، حتی اگر آن دیگری واقعاً هم مطلق باشد.

و این بدان معناست که قید وصول واجب اهم و مساوی هم باید در مقید لبّی قدرت اخذ شود، و در نتیجه هرکجا یکی از دو تکلیف متزاحم اطلاقش نسبت به حال اشتغال به دیگری منتفی یا معلوم السقوط باشد بخلاف دیگری لازم است به اطلاق غیر معلوم السقوط اخذ شود و شبهه مصداقیه مقید لبی قدرت نخواهد بود، و ما در آینده بیشتر به اینجهت خواهیم پرداخت.

و بدین ترتیب ثابت می‌شود برای ترجیح واجب مشروط به قدرت عقلی بر واجب دیگر، لازم نیست قید قدرت در لسان آن واجب دیگر وارد شود و از آن استظهار شرعی بودن شود بلکه احتمال شرعی بودن در یکطرف به نحوی که اطلاقش نسبت به حال اشتغال به دیگری معلوم السقوط باشد از برای ترجیح واجبی که مشروط بودن آن به قدرت عقلی محرز است و اطلاقش محتمل است کافی است، لهذا در فرض تساوی هر دو واجب و یا این که احتمال اهمیت در هر دو طرف به یک اندازه باشد، یعنی در صورت فقدان مرجح سوم ( یکی از

سه مرتبه اهمیت ) در طرفین ، احراز عقلی بودن قدرت در یکی از دو طرف معیّناً بر خلاف طرف دیگر از برای ترجیح و تمسک به اطلاق آن کافی است و نیازی به احراز شرعی بودن قدرت در طرف دیگر نیست ، بر خلاف ظاهر کلام شهید صدر ﷺ که در ترجیح به مرجح اوّل ـ ترجیح قدرت عقلی بر شرعی ـ احراز قدرت شرعی در یک طرف را شرط کرده‌اند .

و ظاهراً ایشان در حین بررسی مرجح اوّل از مرجح دوّم قطع نظر کرده بودند و تنها قدرت عقلی و شرعی را ملاحظه کرده‌اند ، و احتمال شرعی بودن قدرت در یک طرف از برای علم به مشروط بودن آن تکلیف کافی نیست ، لیکن اگر دو ترجیح را با هم ملاحظه کنیم و فرض شود که از نظر اهمیت متساوی باشند و احتمال شرعی بودن قدرت در یک طرف معیّناً باشد در نتیجه علم به مشروط بودن و سقوط اطلاق تکلیف در آن طرف حاصل می‌شود و تمسک به اطلاق تکلیف در طرف دیگر بلا مانع است .

چرا اگر احتمال شرعی بودن قدرت در دو طرف باشد علم به سقوط اطلاق در هیچ یک از دو طرف نسبت به اشتغال به دیگری نخواهیم داشت .

**سادساً** : اگر تکلیف دارای مرجح سوم ( اهمیت ) مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم ـ عدم مانع شرعی ـ باشد هر تکلیف دیگری که مقید به آن نباشد در مقام تزاحم بر آن مقدم است و رافع فعلیت آن است ، هرچند تکلیف غیر مشروط به قدرت شرعی امتثال هم نشود و اگر تکلیف دیگر نیز مشروط به قدرت شرعی به همین معنا باشد باز هم حکمش گذشت که اگر در هر دو به معنای عدم مانع بالفعل شرعی باشد دور است ، و ممتنع و موجب تعارض دو اطلاق و عدم ثبوت هیچ یک از دو حکم است .

و همچنین اگر در هر دو قدرت شرعی به معنای عدم مانع فی نفسه و لولائی

باشد که چنین قدرتی در طرفین مرتفع است مگر در این دو صورت از خارج علم اجمالی به فعلیت یکی از هر دو تکلیف حاصل شود که موجب عدم جواز ترک هر دو می‌شود و نه بیشتر.

و اگر در هر دو تکلیف و یا در تکلیف غیر اهم قدرت شرعی به معنای عدم وجود مانع شرعی اهم یا محتمل الاهمیه تعییناً و یا مظنون الاهمیه باشد باز هم ترجیح به اهمیت ثابت می‌شود، زیرا که رافع موضوع تکلیف دیگر می‌شود ووارد بر آن است.

چرا اگر اهمیت در هر دو طرف محتمل باشد و یا علم به مساوات داشته باشیم هیچ یک بر دیگری وارد نخواهد بود و میان اطلاق هر دو تعارض شکل می‌گیرد که موجب تساقط هر دو خواهد بود مگر از خارج علم اجمالی به فعلیت یکی از آنها حاصل شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۳ / سه شنبه / ۱۷ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### ذکر و بررسی هفت راه برای اثبات اهمیت:

**راه‌های اثبات اهمیت**: در ادامه مطالب مرتبط با مرجح سوم ـ که بحث اهمیت و ترجیح به اهمیت با همان سه مرتبه بود ـ بحثی صغروی مطرح می‌شود که از کجا می‌توانیم اهمیت احد الواجبین بر دیگری را استفاده کنیم و از کجا علم به اهمیت یا ظن به اهمیت یا احتمال اهمیت در یک طرف اثبات می‌شود؟

به این مناسبت شهید صدر ﷺ طرقی را ذکر کرده‌اند ولی نه علی سبیل الحصر که اکثر این طرق به جز یکی از آن‌ها که جای بحث دارد روشن است. ایشان می‌فرمایند: می‌توان اهمیت را از طرق مختلف از ادله و خطابات شرعی استفاده کرد.

**طریقه اوّل**: تعبیرات دال بر اهمیت یک واجب که در لسان ادله برخی از واجبات آمده است، مثلاً در مورد برخی گفته‌اند: «بني الإسلام علی خمس: الصلاة و الصوم و ....» که این تعابیر دلیل بر اهمیت و رکن بودن این‌ها هستند که قهراً از بقیهٔ تکالیف اهم می‌باشند و اگر علم به اهمیت آن‌ها نباشد، لااقل موجب ظن به اهمیت می‌شود.

**طریقه دوّم**: تعبیراتی که درباره آثار مترتب بر ترک واجب در برخی خطابات شرعی آمده است، مثلاً در برخی از ترک واجب به کفر تعبیر شده است، مثلاً در آیهٔ حج از تارک حج به ﴿**ومن کفر**﴾ تعبیر شده است یا روایاتی که گفته است تارک حج یموت یهودیاً یا نصرانیاً، یا در باره منع از زکات آمده است که «یکبّ یوم القیامه في جهنم علی وجهه» و عذاب های شدید برای تارک زکات ذکر کرده است که از این تشدید و تهویل‌ها، اهمیت استفاده می‌شود، لا اقل نسبت به واجبی که در ترکش این لسان وجود دارد علم به اهمیت یا ظن به اهمیت ثابت می‌شود.

**طریقه سوّم**: تقسیم معاصی به صغیره و کبیره که در مورد برخی ذنوب آمده که فلان گناه و ذنب کبیره است و نسبت به صغایر اهم خواهند بود.

**طریقه چهارم**: لسانی که در مورد برخی واجبات آمده است که در هیچ حالی نباید ترک شوند، مثل «الصلاة لا تترك بحال» که معلوم می‌شود اصل صلاة فریضه با قطع نظر از مراتب آن، بسیار اهمیت دارد و به هیچ وجه نباید ترک شود و در برخی روایات نیز از ترک آن به کفر تعبیر شده است.

**طریقه پنجم**: استفاده از مناسبات حکم و موضوع عرفی است در واجباتی که عرف نیز ملاک‌های آن‌ها را اهم می‌داند، مثلاً وقتی شارع امر به حفظ نفس محترمه یا حفظ مال یا ناموس و عرض می‌کند، ملاک‌های این‌ها عرفاً معروف و روشن است و چیزهای تعبدی و غیبی نیستند و برخی از این‌ها نزد عرف و عقلا هم ارجح و اهم است، مثلاً حفظ نفس یا عرض و ناموس اهم از حفظ مال است که اگر بین این‌ها تزاحم واقع شد، عقلا نیز میان حفظ نفس و حفظ مال، حکم به اهمیت و ترجیح حفظ نفس می‌کنند و این یک دلالت عرفی بر اهمیت و تقدم در ادله این قبیل تکالیف ایجاد می‌کند.

**طریقه ششم**: از راههای دیگر اثبات اهـمیت کـه شـهید صـدر ﷺ اضـافه کرده‌اند کثرت تأکید و ذکر یک واجب در احادیث و نصوص شرعی و روایات است، مثلاً اگر احادیث متعددی از ائمه علیهم‌السلام نسبت به تکلیفی و تأکید بر واجبی مثلاً وارد شده باشد، این کثرت ورود نصوص یا روایات می‌توانـد کـاشف از درجهٔ اهمیت آن واجب باشد که البته در جایی است کـه نکـتهٔ دیگـری بـرای کثرت ذکر نباشد، زیرا این مطلب می‌تواند علت های دیگری نیز داشته باشد؛ از قبیل این که گاهی امام علیه‌السلام می‌خواهند تأکید کنند کار دیگـران غـلط است، مانند نصوص زیادی که در باره ردّ قیاس در احکام آمده است.

یا برخی از اوقات نیز کثرت نصوص، مربوط به کثرت ابـتلا بـه آن مسأله می‌باشد یعنی چون که آن حکم بسیار محل ابتلا بوده و زیاد از آن می‌پرسیدند روایاتش متعدد و زیاد شده است، و یا امام علیه‌السلام می‌خواستند بر آن تأکید کنند تا کسی تحت تاثیر فتوای عامه قرار نگیرد و به همین جهت روایات بسیاری در مورد منع از مسح بر خفین وارد شده است. که اگر چنین احتمالاتی در کار بود نمی‌توان از تکثر نصوص یا روایات، اهمیت را استفاده کرد ولی برخی اوقات این موارد نیست یعنی نه مخالف عامه است و نه زیاد محل ابتلا بوده است و در عین حال نصوص و روایات در مورد آن‌ها زیاد وارد شده است که در آن‌جـا احتمال اهمیت تقویت می‌شود که موجب ترجیح می‌باشد.

**طریقه هفتم**: راه دیگری نیز وجود دارد که محل بحث است و آن این که آیا می‌توان با اطلاق دلیل واجب، اهمیت را اثبات کرد یا خیر، همچنان کـه قـبلاً گفتیم با اطلاق دلیل می‌توانیم در جایی که واجب دیگر مشروط باشد و اطلاق نداشته باشد، قدرت عقلی را اثبات کنیم چون قدرت شرعی، قید اضـافی در تکالیف است و اطلاق آن را نفی می‌کند و ما اضافه کردیم احراز قدرت شرعی

در یک طرف نیز نیاز نیست و اگر در یک طرف هم احتمال آن باشد، کافی است یعنی اگر در یکی احتمال می‌دهیم قدرت در آن شرعی است و در دیگری می‌دانیم عقلی است، در این جا گفتیم اگر هر دو متساوی هم باشند یا احتمال اهمیت در دو طرف مساوی باشد، به اطلاق واجبی که قدرت در آن عقلی است تمسک می‌کنیم و لازمه‌اش در فرض تساوی آن است که قدرت در دیگری شرعی است. حال آیا می‌توان برای اثبات اهمیت نیز به اطلاق دلیل تمسک کرد یا خیر؟

البته وقتی هر دو واجب متزاحم، محتمل الاهمیه باشند و دلیل هر یک لفظی و مطلق باشد چون هر دو، مقید لبّی را دارا هستند، نمی‌توان به اطلاق هیچ یک تمسک کرد و نزد کسی هم که دو قید لبّی را قبول ندارد، دو اطلاق با هم تعارض می‌کنند و باز نوبت به ترجیح نمی‌رسد. اما در مواردی این اطلاق معارض ندارد و آن جایی است که دلیل احد الواجبین اطلاق نداشته باشد، مثلاً دلیل آن لبّی باشد و اطلاق نداشته باشد، مثل حرمت قطع نماز فریضه که گفته می‌شود اتمامش واجب است و در حج و عمره نیز از آیه شریفه ﴿ **أتموا الحج والعمرة**... ﴾ همین استفاده شده است ولی در نماز فریضه دلیل لفظی مطلق و معتبری نداریم و معمولاً به اجماع و تسالم تمسک کرده‌اند. حال اگر کسی بگوید این دلیل لبّی است و اطلاق ندارد، جایی که اتمام نماز با واجب دیگری مثل حفظ مال، مزاحم باشد یا با وجوب تطهیر مسجد یا ممانعت از نجس شدن مسجد تزاحم داشته باشد که دلیل منع از نجاست مسجد یا حفظ مال محترم، لفظی است و اطلاق دارد ولی وجوب اتمام فریضه دلیلش لبّی است و اجماع است و اجماع، اطلاق ندارد و قدر متیقن آن جایی است که به واجب دیگری مشغول نباشد و از اجماع، اطلاق حرمت قطع یا وجوب تمام حتی برای کسی که مشغول آن

واجب فوری دیگر است استفاده نمی‌شود و فرض کنیم قدرت در هر دو هم عقلی است، آیا می‌شود به اطلاق دلیل لفظی وجوب حفظ مال یا تطهیر مسجد تمسک کرده اهمیت آن را اثبات کنیم و بگوییم چون دلیل وجوب اتمام نماز برای حال اشتغال به حفظ مال اطلاق ندارد ولی دلیل وجوب حفظ مال اطلاق دارد، پس وجوبش مطلق است و تنها وجوب اتمام فریضه مشروط است؟ و این وجهی ندارد، مگر این که اهم باشد و اهمیت را با اطلاق ثابت کنیم.

ظاهر کلام میرزا ﷺ این است که می‌توان چنین کرد چون آن‌ها قائل به تعارض جزئی میان دو اطلاق واجب بودند که قهراً در جایی که تعارض نباشد و تنها در دلیل یکی اطلاق باشد به آن اطلاق تمسک می‌کنند یعنی لازمهٔ آن مبنا همین است که می‌شود به اطلاق دلیل لفظی در محل بحث تمسک کرد و واجبی که دلیلش لبّی است اطلاق ندارد و با آن معارض نیست زیرا هر اطلاقی حجت است و باید به آن تمسک شود و به همین جهت می‌گوییم وجوب حفظ مال یا تطهیر مسجد مطلق است و شامل فرض اشتغال به اتمام نماز هم می‌شود، و بدین ترتیب در جایی که دلیل واجب دیگر اطلاق نداشته باشد، تعارضی نیست و اهمیت را از راه اطلاق دلیل واجب مطلق استفاده می‌کنیم.

اما طبق مسلک ما که قائل به مقید لبّی هستیم این راه درست نیست چون ما از ابتدا تعارض را قبول نداشتیم و می‌گفتیم با وجود مقید لبّی، اصلاً چنین اطلاقی در ادله و خطابات لفظی نیست و یا شبهه مصداقیهٔ مقید است زیرا هر خطابی یک مقید لبّی دارد. درست است که قید لفظی ندارد ولی قید لبّی می‌گوید این دلیل لفظی ـ نسبت به اشتغال به واجبی که مساوی یا محتمل الاهمیه است و احتمال اهمیت آن مساوی است ـ اطلاق ندارد چون لغو است و این جا از مصادیق آن خواهد بود زیرا واجب دیگر مساوی و یا به حسب

فرض، دارای احتمال اهمیت به همان درجه است. و این مقید لبّی در دلیل لفظی یا محتمل است و یا صادق است یعنی اگر قید آن باشد که واقعاً واجب مزاحم مساوی یا اهم باشد چون مشروط به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی شده است، شبههٔ مصداقیه مقید لبّی می‌شود و اگر احتمال اهمیت به درجه مساوی را مقید بگیریم، اصلاً اطلاق ندارد.

پس طبق تحلیل ما به اطلاق دلیل لفظی نیز نمی‌توان تمسک کرد و الا در دو دلیل لفظی هم بین دو اطلاق تعارض به وجود خواهد آمد و باب تزاحم داخل در باب تعارض می‌شود.

مطلب فوق حاصل بحثی است که شهید صدر ﵀ با میرزا ﵀ دارند؛ میرزا ﵀ که اطلاق ها را قبول دارند در این جا می‌توانند به اطلاق تمسک کنند و ترجیح از باب اهمیت آن واجب ثابت می‌شود ولی طبق مسلک شهید صدر ﵀ که مقید لبّی را در کلیه خطابات قبول نمودند به اطلاق دلیل لفظی هم نمی‌توان تمسک کرد چون شبهه مصداقیه مقید لبّی آن است. البته در این‌جا تفصیلی است که بعداً آن را بیان خواهیم کرد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۴ / شنبه / ۲۱ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

در ذیل بحث ترجیح به اهمیت و ترجیح به قدرت عقلی بر قدرت شرعی، دو بحث باقی مانده است که به نحوی نتیجه گیری آن مباحث نیز محسوب می‌شود و به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

### ۱ـ حکم ترجیح به اهمیت در مورد اجمال دو دلیل و بیان صور شش‌گانه آن:

در بحث ترجیح به اهمیت سه مرتبه را ذکر کردیم؛ ترجیح معلوم الاهمیه و محتمل الاهمیه و مظنون الاهمیه. حال بحث در این است که اگر دلیل هر دو واجب از حیث اطلاق نسبت به اشتغال به واجب دیگر مجمل بودند و در نتیجه در عقلی یا شرعی بودن قدرت در آن‌ها شک شود، مقتضای اصل عملی چیست؟

مقتضای اصل عملی را در مرجح اول با فرض تساوی یا با قطع نظر از ترجیح به اهمیت بحث کردیم. این جا نیز مناسب است این بحث انجام شود که با فرض مرجح دوم در یک طرف، مقتضای اصل عملی چیست؟

فرض کنید هر دو دلیل مجمل هستند و اطلاق ندارند تا با آن، ترجیح یا

تخییر را ثابت کنیم پس نوبت به اصل عملی می‌رسد. به عبارت دیگر اگر فرض شود علم به مساوات داریم یا احتمال اهمیت در دو طرف یکسان است، مقتضای اصل عملی در این فرض همان چهار صورتی است که در بحث از مقتضای اصل عملی در مرجح اول گفته شد زیرا معنایش آن است که در این جا مرجح دوم نیست و از این رو باید فرض کنیم مرجح دوم در احد الطرفین هست و یکی از این دو واجب، معلوم الاهمیه یا مظنون الاهمیه یا تنها یک طرف محتمل الاهمیه است، لکن اطلاق و اصل لفظی هم نداریم و هر دو دلیل در مورد فرض اشتغال به واجب دیگر مجمل هستند.

در این جا صوری است که مقتضای اصل عملی در این صور تفاوت دارد که مهم‌ترین آن‌ها شش صورت است:

**صورت اوّل**: احتمال شرعی بودن قدرت در هر دو واجب باشد یعنی هم در محتمل الاهمیه یا معلوم الاهمیه و هم در دیگری که فاقد مرجح اهمیت است، در این صورت مقتضای اصل عملی تخییر است.

به عبارت دیگر برائت از تعیین هر دو تکلیف جاری است چون فرض بر این است که اطلاق لفظی نداریم تا به آن تمسک کنیم و وجوب طرف اهم بر اطلاق دیگری وارد شود بلکه شک داریم که قهراً شک در این است که در هر طرف، وجوب مطلق داریم یا تنها دو وجوب و دو ملاک مشروط داریم چون محتمل است قدرت در هر دو شرعی باشد و چون احتمال شرعی بودن هر دو را می‌دهیم و در هیچ طرف نسبت به آن قطع نداریم، احتمال می‌دهیم وجوب یکی مطلق باشد یعنی اگر قدرت در هر دو عقلی باشد، وجوب اهم، مطلق و تعیینی است و اگر قدرت تنها در مرجوح، عقلی باشد، وجوب آن مطلق و تعیینی است و اگر قدرت تنها در راجح، عقلی باشد، وجوب آن مطلق و تعیینی

است و اگر قدرت در هر دو شرعی است دو وجوب مشروط داریم که از آن به تخییر عقلی تعبیر می‌شود، در مقابل تخییر شرعی که امر به أحدهما است، ولی چون شک داریم و عدم اطلاق هر دو را احتمال می‌دهیم، از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر در تکلیف و ملاک آن می‌شود که در هر دو طرف، اصل برائت از تعیین جاری می‌شود و به مقتضای اصل عملی، بیش از تخییر ثابت نمی‌شود.

**صورت دوّم**: در هیچ کدام احتمال قدرت شرعی وجود نداشته باشد و بدانیم قدرت در هر دو عقلی است. در این فرض ترجیح به اهمیت ثابت می‌شود یعنی جایی که علم به اهمیت داریم، علم به اطلاق و تعیینی بودن آن پیدا می‌کنیم چون قدرت در آن عقلی و ملاکش فعلی است و عقل می‌گوید باید وجوب اهم مطلق باشد و اگر مظنون الاهمیه یا محتمل الاهمیه باشد، مقتضای اصل عملی اشتغال و ترجیح آن در مقام امتثال است که قبلاً ذیل بحث از ترجیح به محتمل الاهمیه در یک طرف، گفتیم نسبت به آن به اصالة الاشتغال عقلی تمسک شده است زیرا شک در قدرت بر تحصیل و یا شک در امتثال ملاک معلوم است و در آن جا گفتیم کبرای اصل اشتغال تمام است ولی صغرای آن یعنی احراز عقلی بودن و تعیینی بودن ملاکش، لازم است ثابت شود که در این‌جا فرض شده است.

پس در این صورت می‌توان به اصالة الاشتغال تمسک کرد چون اگر دیگری را انجام دادیم، در تدارک و امتثال این ملاک محتمل یا مظنون الاهمیه که فعلی است شک داریم و چنین شکی مجرای اصالة الاشتغال است چرا که شک در قدرت بر تفویت ملاک فعلی و امتثال است.

**صورت سوّم**: در یکی از آن دو، علی سبیل الاجمال و التردید احتمال

قدرت عقلی را بدهیم یعنی علم داریم قدرت در یکی از این دو واجب، عقلی است یعنی ملاکش مطلق و تعیینی است و در دیگری شرعی است و نمی‌دانیم کدام است یعنی اگر قدرت در اهم، عقلی باشد پس وجوب آن تعیینی است و اطلاق دارد و اگر قدرت در مهم، عقلی است پس وجوب آن تعیینی و مطلق است و واجب اهم مشروط است و چون علم، اجمالی است احتمال تعیین، بین دو طرف مردد می‌شود و این جا باز حکم تخییر است زیرا هر چند نسبت به اطلاق یکی از این دو واجب و فعلیت ملاکش، علم اجمالی داریم ولی نمی‌دانیم کدام است و جمع بین آن‌ها یعنی موافقت قطعی ممکن نیست چون ضدین هستند و از تعیین و اطلاق وجوب در هر کدام، برائت جاری می‌شود و تعارضی نیز بین این دو برائت شرعی نیست زیرا ترخیص در مخالفت قطعی لازم نمی‌آید.

همان گونه که در گذشته در صورت چهارم از چهار صورت اصل عملی مرجح اول گفتیم و در حقیقت این صورت به صورت چهارم در آن بحث ملحق می‌شود که ما آن را اضافه کردیم و گفتیم می‌توانیم دو اصل برائت شرعی از تعیین در طرفین جاری کنیم و برائت شرعی رافع تنجز نسبی بود.

**صورت چهارم**: احتمال قدرت شرعی را تنها در غیر اهم بدهیم و می‌دانیم قدرت در اهم عقلی است. در این صورت باز نتیجه روشن است یعنی در فرض معلوم الاهمیه بودن مشروط بودن واجب غیر اهم قطعی است؛ حال یا از این باب که مشروط به قدرت شرعی است یا از باب اهم بودن دیگری چون قدرت در آن هم عقلی است و در جایی هم که ظن یا احتمال اهمیت داریم از باب علم به فعلیت ملاک مظنون یا محتمل الاهمیه از باب اشتغال عقلی ترجیح، ثابت می‌شود.

پس حکم این صورت همان حکم صورت دوم است که اگر قدرت در هر دو عقلی باشد، ترجیح به اهمیت ـ با مراتب سه گانه‌اش ـ ثابت می‌شود و غیر اهم، در این صورت بهتر از صورت دوم نیست زیرا آن جا می‌دانستیم که هر دو عقلی است و این جا احتمال می‌دهیم که قدرت در غیر اهم شرعی هم باشد، پس به طریق اولی نسبت به واجب اهم که قدرت در آن عقلی است و ملاکش تعیینی و مطلق است، اصل اشتغال جاری خواهد بود.

**صورت پنجم**: عکس صورت چهارم است، یعنی می‌دانیم قدرت در غیر اهم عقلی است و احتمال می‌دهیم قدرت در واجب اهم شرعی باشد. در این صورت ممکن است کسی بگوید این مورد نیز به صورت اول و سوم ملحق می‌شود که از تعیین در طرفین، برائت جاری می‌شود چون اگر قدرت اهم عقلی باشد، وجوبش مطلق است و اگر شرعی باشد، وجوب مهم مطلق است و این مثل موارد علم اجمالی به اطلاق یکی از دو واجب متزاحم می‌شود و از تعیین در طرفین، برائت جاری می‌شود.

اما صحیح آن است که گفته شود در این جا چنین نیست بلکه نسبت به غیر اهم، اصالة الاشتغال جاری و تعیین غیر اهم ثابت می‌شود زیرا می‌دانیم ملاک مهم یعنی غیر اهم، مطلق و فعلی است و این ملاک فعلی را احراز کرده‌ایم و شغل یقینی، مستلزم فراغ یقینی از آن است و شک می‌کنیم اگر اهم را انجام دادیم آن ملاک فعلی را تفویت کرده‌ایم یا نه زیرا اگر قدرت در اهم شرعی باشد، ملاک مهم را تفویت کرده‌ایم که در صورت انجام غیر اهم، آن را تفویت نکرده بودیم و اهم را هم تفویت نکرده بودیم.

پس نسبت به اطلاق اهم، هم از وجوبش و هم از اطلاق ملاکش، برائت جاری می‌کنیم چون محتمل است قدرت در آن شرعی باشد و نسبت به واجب

مهم که می‌دانیم ملاکش فعلی است، اصل اشتغال جاری می‌شود یعنی نمی‌توانیم این ملاک را که می‌دانیم علی کل حال فعلی است و مولا انجام آن را از ما می‌خواهد، ترک کنیم و این جا مقتضای اصل عملی عکس مقتضای اصل لفظی می‌شود یعنی اگر اطلاق دلیل را داشتیم، اطلاق دلیل اهم، شرعی بودن قدرت را نفی می‌کرد و بر اطلاق مهم وارد می‌شد ولی چون اطلاق لفظی نداریم و دو دلیل مجمل هستند و احتمال شرعی بودن اهم را می‌دهیم نه مهم، مقتضای اصل عملی عکس می‌شود زیرا فعلیت ملاک اهم محرز نیست و محتمل است قدرت در آن شرعی باشد.

و این شک در سعه و ضیق تکلیف و ملاکش می‌باشد و از آن برائت جاری می‌شود، بر خلاف طرف مهم که می‌دانیم ملاکش فعلی و تعیینی است و احتمال می‌دهیم اگر اهم را انجام دهیم، تفویت بدون جبران صورت گیرد که این جا اصل اشتغال جاری می‌شود و در حقیقت این، از مصادیق صورت سوم از چهار صورت اصل عملی در مرجح اول است که در آن جا قائل به اشتغال نسبت به تکلیف مشروط به قدرت عقلی شدیم.

**صورت ششم**: همین صورت پنجم است منتها با این تفاوت که به شرعی بودن قدرت اهم قطع داریم و مشروط بودن آن را علم داریم، و لی احتمال شرعی بودن قدرت مهم را می‌دهیم که اگر شرعی باشد، تخییر است و اگر قدرت در غیر اهم عقلی باشد، وجوبش تعیینی و مطلق است. این جا امر دائر است بین تعیین و عدم تعیین در یک طرف که وجوب غیر اهم است و چون به آن علم نداریم و احتمال مشروط بودن هر دو را می‌دهیم، مقتضای اصل عملی برائت از تعیین غیر اهم است و در نتیجه تخییر ثابت است.

این شش صورت درباره ترجیح به اهمیت بود که در بعضی از آن‌ها حکم به

تخییر و برائت از تعیین از دو طرف یا یک طرف می‌شود و در بعضی از صور حکم به اشتغال نسبت به اهم می‌شود که باید اهم را انجام دهیم و تنها در یک مورد نیز به عکس بود و باید مهم را از باب قاعده اشتغال انجام دهیم و اهم را ترک کنیم که توجه به این نکته لازم است و در کلمات اصولیون از آن غفلت شده است.

### ۲ـ بحث تطبیقی میان مسالک:

**مبحث دوّم** در آثار و ثمرات مسالک باب تزاحم نسبت به دو مرجح مورد قبول است.

و این مبحث نیز بحثی مهم در بیان تفاوت بین سه مسلک است که در بحث تزاحم وجود دارد:

**مسلک اوّل**: مسلک کسانی است که قائلند تکالیف به قدرت و عدم عجز ناشی از جهت تضاد در امتثال، مشروط نیستند و تکالیف در موارد تزاحم، مطلق هستند و اطلاق امر به ضدین نیز اشکالی ندارد، مثل امام خمینی ﷺ که قائل به خطابات قانونیه می‌باشند.

**مسلک دوّم**: مسلک کسانی است که قدرت را شرط در تکالیف می‌دانند ولی مقید لبّی را به نحوی که ما تشریح کردیم قبول نداشتند یعنی هم عجز تکوینی و هم عجز به لحاظ ضدین را مانع از فعلیت تکلیف می‌دانستند اما چون مقید لبّی را قبول نداشتند جایی که دو امر به ضدین باشد، اطلاق آن‌ها را با هم متعارض می‌دانند و لیکن وجوب هریک در حال ترک دیگری، بنابر امکان ترتب ثابت است. در نتیجه صاحبان این مسلک تعارض نسبی را در موارد تزاحم قبول دارند.

**مسلک سوّم**: مسلک شهید صدر ﷺ است که شرطیت قدرت و شرط قدرت را در تکالیف قائل شده‌اند ولی آنچه که شرط و قید لبّی خطابات است خصوص قدرت تکوینی نیست بلکه اعم از آن و عدم اشتغال به ضد واجب مساوی یا اهم است و لهذا خطابات شارع در موارد اشتغال به امتثال ضد واجب اهم یا مساوی، اطلاق نخواهند داشت تا میان اطلاق دلیل دو واجب متزاحم تعارض شکل بگیرد و بدین ترتیب باب تزاحم حتی از تعارض نسبی بین دو اطلاق خارج است.

حال در این مبحث می‌خواهیم ببینیم تفاوت‌هایی که از این سه مسلک در باب تزاحم نسبت به دو مرجح مورد قبول، یعنی ترجیح تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر شرعی و ترجیح به اهمیت نشأت می‌گیرد کدام هستند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۵ / یکشنبه / ۲۲ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### بحث تطبیقی میان مسالک باب تزاحم:

بحث در ذیل دو مرجح اول و سوم بود که گفتیم همین دو مرجح صحیح هستند و مرجحات دیگر یا درست نیستند یا به این‌ها باز می‌گردند. از این مطلب دو بحث باقی ماند که بحث اول آن گذشت، و وارد بحث دوم شدیم که عرض کردیم یک نوع جمع بندی است یعنی تبیین آثار و تفاوت‌های میان سه مسلک در باب تزاحم است که عبارت بودند از:

۱ ـ مسلک کسانی که قائل به عدم مشروط بودن تکالیف به قدرت در باب تزاحم هستند.

۲ ـ مسلک میرزا ﷺ و اصحاب ایشان که قائل به شرطیت قدرت در تکلیف هستند ولی چون آن مقید لبّی را قائل نیستند، بین دو اطلاق دلیل واجب، تعارض جزئی قائلند.

۳ ـ مسلک شهید صدر ﷺ که با اخذ مقید لبّی عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی در خطابات، تعارض میان اطلاق دلیل دو تکلیف متزاحم را مرتفع می‌ساختند.

زیرا که ممکن است بر هر یک از این سه مسلک آثاری مترتب شود که بر مسلک دیگر نباشد که در این جا آن آثار و تفاوت‌ها را تا حدودی ذکر می‌کنیم:

**اثر اوّل**: اولین اثر آن است که طبق مسلک اول نیاز به بحث امکان ترتب نداریم یعنی چه قائل به امتناع ترتب شویم و چه قائل به امکان آن، نقشی در مسلک اول در باب تزاحم نخواهد داشت زیرا هر دو واجب مطلق و فعلی هستند و تعارض هم ندارند چون فرض این مسلک آن است که امر به ضدین اشکال ندارد و تعارض، فرع عدم امکان امر به ضدین است، بر خلاف دو مسلک دیگر که قدرت را در تکلیف شرط می‌دانند و می‌گویند امر به ضدین غیر معقول است، پس تعارض می‌شود که اگر امکان ترتب را قائل نشدیم و گفتیم ترتب محال است، باب تزاحم در باب تعارض داخل می‌شود و اگر قائل به امکان ترتب شدیم، باب تزاحم شکل می‌گیرد. بنابراین طبق این مسلک، تزاحم فرع امکان ترتب است.

**اثر دوّم**: این اثر به عنوان فرق دوم بین آن سه مسلک مطرح است و عبارت از این است که طبق مسلک اول و سوم، باب تزاحم کلاً خارج از باب تعارض است زیرا امر به ضدین طبق مسلک اول معقول است و طبق مسلک سوم نیز با وجود مقید لبّی در هیچ فرضی تعارض شکل نمی‌گیرد. اما طبق مسلک دوم بین اطلاق دو دلیل دو واجب متزاحم، نسبت به حال اشتغال به امتثال دیگری تعارض جزئی شکل می‌گیرد یعنی اطلاق هریک از دو دلیل اقتضای وجوب مطلق و تعیینی دارد که با هم تعارض می‌کنند، اما وجوب هر یک در حال ترک دیگری بنابر امکان ترتب، خارج از تعارض است زیرا مسلک دوم قید قدرت را شرط در تکلیف گرفت ولی مقید لبّی را قائل نشد و در نتیجه تعارض جزئی

بین اطلاق دو دلیل باقی می‌ماند چون اگر مقید لبّی را قائل نشدیم، دو وجوب مطلق شده و بین اطلاق آن دو تعارض می‌شود، منتها چون اصل وجوب هریک در فرض ترک دیگری به نحو ترتب باقی است و خارج از تعارض است تعارض بین اطلاق وجوبین است و نه اصل آنها که از آن به تعارض جزئی تعبیر کردیم.

**اثر سوّم**: نکتهٔ سوم آن است که مرجح اول از دو مرجح یعنی ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر قدرت شرعی، طبق هر سه مسلک صحیح است چون معنای ترجیح به قدرت شرعی این است که احد التکلیفین شرعاً مقید و مشروط به قدرت شرعی شده است که قدرت شرعی را به هر معنایی بگیریم، قیدی اضافی است و عقل اقتضای آن را ندارد و شارع باید آن را بیان کند یعنی اگر اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک تکلیف مزاحم باشد و یا نفس وجود مانع شرعی رافع تکلیف باشد این باید در احد الدلیلین اخذ شود، و این قدرت شرعی به یکی از این دو معنای قید اضافی شرعی است و ناگزیر طبق هر سه مبنا مرجح اول را ثابت می‌کند زیرا قهراً اگر تکلیفی مشروط به عدم اشتغال به واجب دیگر به این معنا یا عدم وجود واجب دیگر شد، و اشتغال به واجب دیگر یا فعلیت واجب دیگر رافع آن واجب خواهد بود، و در این صورت حتی بنا بر مسلک اول دیگر دو حکم مطلق نداریم بلکه یک حکم مطلق داریم و یک حکم مشروط که شرطش با فعلیت یا امتثال دیگری حاصل نشده است و در نتیجه ترجیح به مرجح اول طبق هر سه مسلک تمام است ـ اگر صغرای آن ثابت شود ـ و طبق هر سه مسلک این نوع ترجیح، شرعی است نه عقلی یعنی شارع یکی از دو تکلیفش را مشروط کرده است و دیگری را مطلق و وارد بر آن قرار داده است و در این جا عقل، تابع شرع است و ترجیح حکم عقل عملی نیست.

**اثر چهارم**: نکته چهارم دربارهٔ مرجح دوم یعنی؛ ترجیح به اهمیت است که این مرجح بنابر مسلک سوم مثل مرجح اول است یعنی معنا و ملاکش همان اطلاق و تقیید در احد التکلیفین است چون قید قدرت در مسلک سوم ـ که مقید لبّی خطابات است ـ این هنر را داراست که همیشه احد التکلیفین را مطلق و دیگری را مشروط و یا هر دو مشروط سازد، زیرا با اخذ مقید لبّی قدرت و عدم اشتغال به واجب دیگری که مساوی یا اهم است اگر هر دو مساوی یا احتمال اهمیت در آنها مساوی بود، هر دو مشروط می‌شوند و اگر یکی اهم یا محتمل الاهمیه یا مظنون الاهمیه بود و دیگری نبود، مقید لبّی برای اهم صادق خواهد بود و مانع اطلاق دیگری می‌شود چون اشتغال به آن اشتغال به واجبی است که مساوی یا اهم است، بر خلاف اشتغال به غیر اهم.

پس همیشه صغرای اهمیت در یکطرف ثابت می‌شود و حکمش مطلق می‌شود و یا تخییر ثابت است، و بنابر مسلک سوم این ترجیح مثل ترجیح به مرجح اول است و برگشتش به اطلاق و تقیید دو تکلیف از لحاظ شرع است و ترجیح به حکم عقل نیست بلکه آن را از اطلاق خطاب به برکت مقید لبّی به دست می‌آوریم.

اما بنابر دو مسلک دیگر این گونه نیست؛ بنابر مسلک اول روشن است که دو خطاب، تعیینی و مطلق هستند که فرقی میان دو وجوب از این جهت نیست و تنها عقل حکم می‌کند چون تو قادر نیستی هر دو واجب تعیینی مولا را امتثال کنی، و در ترک یکی از آن دو معذوری و لیکن قدرت بر یکی از آنها را داری لهذا هر دو را نباید ترک کنی و تخییر ثابت می‌شود، و این تخییر در منجزیت است که عقلی است و ترجیحش نیز در صورت اهمیت، یک طرف عقلی می‌شود یعنی عقل می‌گوید اگر ملاک یکی از آن دو تکلیف، اهم یا محتمل

الاهمیه بود، اهم را انجام بده و نمی‌توانی اهم را ترک کنی یعنی اهم (با مراتب سه گانه‌اش) عقلاً منجز است نه این که یکی از دو واجب، مطلق شود و دیگری مشروط (مانند مرجح اول) چون طبق این مبنا برای هر دو واجب، فعلیت و اطلاق ثابت است و به همین جهت ترجیح به اهمیت در این مسلک ربطی به شارع ندارد و وجوب شرعی در هر دو، مطلق و تعیینی هستند و از نظر اطلاق و تقیید تفاوتی نمی‌کنند. و لیکن عقل منجزیت را به اهم می‌دهد و ما این را تخییر و یا ترجیح عقل عملی می‌نامیم زیرا منجزیت، حکم عقل عملی است و ربطی به شارع ندارد.

اما بنابر مسلک دوم در این مرجح دوم اگر به قدرت عقلی در طرف اهم علم داشته باشیم و احتمال اهمیت در دیگری را ندهیم، می‌توان گفت اصحاب این مسلک نیز قائل به تخییر شرعی هستند چون جایی که به فعلیت ملاک علم داریم و احتمال اهمیت را در دیگری نمی‌دهیم، علم به سقوط اطلاق وجوب غیر اهم خواهیم داشت زیرا تکلیف تعیینی به غیر اهم در این صورت یا ترجیح مرجوح بر راجح و یا ترجیح مساوی بر مساوی است که اولی قبیح و دومی لغو است، پس به اطلاق دلیل واجب اهم می‌توانیم تمسک کنیم و این هم ترجیح شرعی می‌شود و وجوب مطلق را برای اهم ثابت می‌کند.

اما جایی که علم به اطلاق ملاک نداشته باشیم و احتمال دهیم که قدرت در اهم شرعی باشد یا اگر علم به عقلی بودن قدرت داشته باشیم، احتمال اهمیت را در طرف دیگر نیز می‌دهیم، در این صورت بین دو اطلاق تعارض ایجاد می‌شود و اصل اطلاق ملاک اهم یا محتمل الاهمیه مشکوک می‌شود، و بدین جهت می‌توانیم در این صورت بر مسلک دوم این دو را نقض وارد کنیم:

**اولاً**: باید قواعد باب تعارض را در این صورت پیاده کنیم که اگر مرجح

دلالی و اقوائیت یا اظهریت در احد الدلیلین باشد، آن مقدم است حتی اگر در طرف غیر اهم باشد.

**ثانیاً**: بعد از تعارض و تساقط نمی‌توانیم اهم یا محتمل الاهمیه را ترجیح بدهیم نه از باب اخذ به اطلاق، زیرا که تعارض و تساقط کرده‌اند، و نه از باب حکم عقل زیرا که ملاک اهم باید محرز باشد، بلکه باید به اصل عملی و به آن شش صورتی که ذکر شد برگردیم که در بعضی ترجیح ثابت می‌شود از باب قاعده اشتغال عقلی و اصل عملی و در برخی نیز تخییر ثابت می‌شود و در برخی هم به عکس بود و اصالة الاشتغال در مهم جاری می‌شد نه در اهم.

پس طبق مسلک میرزا ﷺ نسبت به مرجح دوم در غیر موردی که علم به قدرت عقلی و عدم احتمال اهمیت دیگری داریم، دو اشکال وارد است:

**اوّلا**: چرا قواعد باب تعارض را جاری نمی‌کنید و مطلقاً می‌گویید تساقط است و اگر مرجح، دلالی باشد باید قائل به ترجیح به مرجح دلالی می‌شدید.

**ثانیاً**: اگر هم قائل به تساقط شدید، ترجیح به لحاظ اصل عملی خواهد بود که در همه فروض این مرجح دوم نخواهد بود و باید به آن شش صورت قبل به تفصیلی که گذشت رجوع شود.

**اثر پنجم**: پیروان مکتب میرزا ﷺ نکته‌ای را مطرح کرده‌اند که دوران بین تعیین و تخییر در عالم امتثال با دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف تفاوت دارد. مقصود از دوران همان شک بین تعیین و تخییر است و گفته شده شک بین تعیین و تخییر در سه مورد است؛ یکی دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف است که نمی‌دانیم مثلاً در کفاره افطار عمدی یکی از خصال ثلاثه تخییراً واجب است یا خصوص عتق رقبه مثلاً واجب است، پس متعلق تکلیف مردد است بین تخییر و تعیین، و آن را دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف می‌گویند و بحث

است که مقتضای اصل عملی در آن چیست و در مباحث اصول عملیه بعد از بحث از اقل و اکثر ارتباطی از آن سخن به میان می‌آید و مشهور به برائت از تعیین قائل شده‌اند و برخی نیز احتیاط کرده‌اند، و در این نوع از دوران بین تعیین و تخییر میرزا ﷺ و شاگردانشان قائل به برائت از تعیین هستند.

**نوع دوّم**: دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است که اگر امر دلیلی دائر شد بین حجت بودن تعیینی یا تخییری مثلاً یکی از دو روایت متعارض تعییناً و یا به نحو تخییر حجت می‌باشد به خاطر مزیتّی که در آن هست، مثلاً مشهور است و نمی‌دانیم مشهور بودن، مرجح است یا نه، که اگر این مزیّت مرجح بود باید تعییناً به آن روایت عمل کنیم و اگر مرجح نباشد، تخییر در حجیت ثابت است. در این جا می‌گویند این مثل دوران امر بین تعیین و تخییر در تکلیف نیست بلکه مقتضای حکم عقل در این جا تعیین است چون می‌دانیم وقتی به خبر دارای مرجح اخذ کردیم، یقیناً حجت است چون یا تخییر است یا تعیین که در هر دو صورت، آن طرف حجت خواهد بود ولی اگر به دیگری اخذ کردیم در اصل حجیت آن شک می‌کنیم چون اگر واقعاً آن ترجیح ثابت باشد، آنچه اخذ کردیم حجت نبوده است، پس در اصل حجیت آن شک می‌کنیم و اصل در شک در حجیت، عدم حجیت است.

**نوع سوّم**: دوران بین تعیین و تخییر در باب تزاحم است، و در این جا گفته‌اند دوران امر بین تعیین و تخییر در امتثال است که اگر دو تکلیف متزاحم مساوی باشند، تخییر ثابت است و اگر یکی اهم باشد، تعیین ثابت است و این را دوران امر بین تعیین و تخییر در امتثال است و گفته‌اند چون این دوران در مقام امتثال است و اصل دو تکلیف معلوم است، پس در تکلیف شک نداریم و عقل در اینجا حکم به اشتغال می‌کند.

**بیان دیدگاه مختار:**

به نظر ما **اولاً**: در تمام موارد باب تزاحم، این شک و دوران بین تعیین و تخییر در امتثال نیست بلکه در برخی از موارد و شقوق، دوران بین تعیین و تخییر در سعه و ضیق وجوب و ملاک وجوب است که شک در تکلیف و دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف است.

**ثانیاً**: این دوران و شک نیست، نه در تکلیف ـ که حکم شرع است ـ و نه در تنجیز ـ که حکم عقل است ـ زیرا عقل در حکم خود شک نمی‌کند بلکه هر جا شک در سعه و ضیق وجوب یا ملاک آن باشد، شک در تکلیف است و به برائت حکم می‌شود و هر جا شک در قدرت بر امتثال یا علم اجمالی و یا شک در امتثال باشد، به احتیاط حکم می‌شود، و این همان اصل اشتغال عقلی در موارد شک در امتثال یا شک در قدرت و یا علم اجمالی است که تابع موضوعش خواهد بود و نوع سومی از دوران و شک بین تعیین و تخییر نخواهد بود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۶ / دوشنبه / ۲۳ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تکمیل بحث اثرهای سوم و چهارم:

**مبحث دوّم** درباره سه مسلک باب تزاحم بود، و گفتیم این مسلک‌ها یعنی مسلک امام ﷺ و مسلک میرزا ﷺ و مسلک شهید صدر ﷺ هرکدام دارای آثاری هستند و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.

پنج اثر و فرق را ذکر کردیم اما نسبت به اثر سوم و چهارم مطلبی را به عنوان تکمیل بحث بیان می‌کنیم.

اثر سوم و چهارم، شرعی و عقلی بودن ترجیح اهم بر مهم یا ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی بود. با توجه به این نکته که آیا این دو ترجیح از باب حکم عقل عملی است یا به حکم شرع است، اگر ترجیح به واسطهٔ اطلاق وجوب و تعیینی بودن آن باشد، این ترجیح شرعی است و اگر از باب حکم عقل به منجزیت اهم باشد، نسبت به مرجح اول بنابر هر سه مسلک ترجیح عقلی است چون مشروط شدن واجب به قدرت شرعی؛ به هر دو معنای قدرت شرعی؛ قیدی زائد است که باید از طرف شارع اخذ شود.

و این ترجیح شرعی است و بازگشتش به این است که احد الوجوبین را

شارع مطلق و تعیینی قرار داده است و دیگری را شارع مقید و مشروط قرار داده است و این بنابر هر سه مسلک یکسان است.

بحث راجع به مرجح دوم بود که بنابر مسلک اول که هر دو وجوب را مطلق و تعیینی می‌داند، در مورد تزاحم و تضاد چون امر به ضدین محذوری ندارد، ترجیح شرعی نخواهد بود چون هر دو امر، مطلق و تعیینی هستند و بینشان تعارضی نیست. پس این ترجیح به حکم عقل در مرحله منجزیت و امتثال است یعنی عقل حکم می‌کند که اگر یکی اهم یا محتمل الاهمیه باشد، منجز است و بنابر مسلک سوم به عکس می‌شود یعنی ترجیح، شرعی می‌شود چون مسلک سوم می‌گوید اگر یکی از مراتب اهمیت در یک طرف باشد، اطلاق دلیلش تمام است ـ بر خلاف اطلاق دیگری ـ و باز ترجیح شرعی می‌شود و تعیین اهم از باب اطلاق وجوبش خواهد بود.

پس مرجح دوم طبق مسلک اول از باب منجزیت عقلی است و طبق مسلک سوم از باب اطلاق و تعیینی بودن وجوب شرعی است. اما طبق مسلک دوم که قدرت را در تکلیف شرط می‌داند ولی مقید لبّی عدم اشتغال به اهم یا مساوی را قبول ندارد، میان اطلاق دلیل دو واجب متزاحم تعارض شکل می‌گیرد و طبق این مسلک باید تفصیل داد؛ بدین ترتیب که اگر اطلاق ملاک واجبی که دارای مرجح دوم است معلوم باشد ـ یعنی عقلی بودن قدرت در آن معلوم باشد ـ در این فرض چنانچه یک طرف معلوم الاهمیه یا محتمل الاهمیه باشد، باز هم می‌توان به اطلاق دلیل آن قائل شد و ترجیح شرعی را ثابت کرد چون می‌دانیم در این دو صورت ـ که یک طرف معلوم الاهمیه و یا محتمل الاهمیه باشد و در طرف دیگر احتمال اهمیت نباشد ـ اطلاق وجوب در طرف غیر اهم ساقط است، زیرا در این دو صورت می‌دانیم شارع، وجوب مهم را

مطلق و تعیینی نمی‌کند، زیرا اگر مرجوح باشد ترجیح مرجوح می‌شود، و اگر مساوی هم باشد، اطلاق وجوب آن لغو است، پس قطعاً اطلاق وجوب در طرفی که احتمال اهمیت در آن نمی‌رود، وجود ندارد.

بنابراین می‌توان به اطلاق طرف دیگر تمسک کرد و وجوب تعیینی و مطلق را اثبات نمود و این بدان معناست که ترجیح در این صورت طبق مسلک دوّم هم می‌تواند شرعی باشد.

اما در شق سوم از ترجیح به اهمیت که ترجیح به قوّت احتمال اهمیت یا به تعبیر دیگر ظن به اهمیت بود. در این جا چون طرف دیگر نیز محتمل الاهمیه است ولی به احتمال ضعیف و موهوم، پس ممکن است این ظن بر خلاف واقع باشد و در واقع طرف موهوم اهم باشد. بنابراین اطلاق دلیلش معلوم السقوط نمی‌باشد و در نتیجه معارض با اطلاق مظنون الاهمیه می‌شود و پس از تعارض و تساقط، دیگر نمی‌توانیم از طریق تمسک به اطلاق وجوب و حکم شرع، ترجیح را ثابت کنیم بلکه باید پس از تعارض و تساقط اطلاق ملاک مظنون الاهمیه نیز مشکوک می‌شود و به اصل عملی باید رجوع کنیم.

همچنین است در هر سه مرتبه از اهمیت اگر به عقلی بودن قدرت در آن طرف علم نداشته باشیم و احتمال شرعی بودن قدرت را بدهیم. و در حقیقت چهار صورت برای تعارض دو اطلاق باقی می‌ماند که در هیچ یک از آن‌ها ترجیح به اهمیت (با مراتب سه گانه آن) از طریق اطلاق دلیل وجوب اهم ثابت نمی‌شود، بر خلاف مسلک سوم.

**یک صورت** این است که یک طرف، مظنون الاهمیه باشد (مرتبه سوم از اهمیت) ولی به عقلی بودن قدرت و اطلاق ملاک آن علم داریم.

**سه صورت دیگر** همان سه مرتبه از اهمیت در یک طرف است ولی با

احتمال شرعی بودن قدرت در آن.

در این چهار صورت، دو اطلاق با هم تعارض می‌کنند زیرا در کلیه آن‌ها ثبوتاً احتمال اطلاق وجوب طرف مرجوح وجود دارد، پس علم به سقوط اطلاق آن نداریم.

همچنین در این چهار صورت دو اشکال بر مسلک میرزا ﷺ وارد است که قبلاً نیز بدان‌ها اشاره شد:

**اشکال اوّل**: این که چرا شما مطلقاً قائل به تساقط دو اطلاق می‌شوید و قواعد باب تعارض را جاری نمی‌کنید و چرا مانند سایر موارد تعارض نمی‌گویید اگر یکی از دو اطلاق اظهر و اقوی باشد، مقدم است؟

**اشکال دوّم**: این که پس از فرض تساقط باز هم در تمام این چهار صورت حتی به حکم عقل، ترجیح ثابت نمی‌شود بلکه باید در این چهار صورت به مقتضای اصل عملی رجوع شود که در صورت اول ـ که یک طرف مظنون الاهمیه است و احتمال اهمیت طرف دیگر ضعیف است ولی می‌دانیم که قدرت در طرف مظنون الاهمیه عقلی است ـ ترجیح از باب اصل عملی و به حکم عقل، ثابت می‌شود چون علم داریم مولا ملاک تعیینی و مطلقی در طرف مظنون الاهمیه دارد و این ملاک فعلی است که امتثالش منجز بوده و عقلاً تفویتش جایز نیست و چون احتمال اقوی می‌دهیم که این ملاک تفویت شود، بنابراین اگر طرف دیگر را امتثال کنیم این احتمال تفویت منجز است، یعنی این ظن به اهم در نظر عقل، نسبت به ملاک فعلی معلوم، منجز است البته اگر آن طرف نیز اهم باشد، تفویت ملاکش محتمل است ولی چون احتمالش اضعف است عقل می‌گوید ظن به عدم تفویت ملاک اهم فعلی بدون جبران و تحصیل ظنی آن، منجز است.

بنابراین در این صورت ترجیح از باب اصالة الاشتغال عقلی ثابت می‌شود ولی در سه صورت دیگر که اصل قدرت عقلی در طرف اهم معلوم نیست، در هیچ کدام ترجیح طرف اهم ثابت نمی‌شود چون اصل اطلاق ملاک آن طرف مشکوک است و شک در سعه و ضیق تکلیف و دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف است که اصل برائت از تعیین جاری می‌شود و به همین جهت در این فرض در همهٔ مراتب اهمیت، دیگر ترجیح در کار نیست و اصل برائت از تعیین جاری می‌شود و نسبت به طرف دیگر نیز اگر شرعی بودن قدرت را احتمال بدهیم، اصل برائت از تعیین آن نیز جاری می‌شود.

اما اگر قدرت در طرف مرجوح، عقلی باشد و اطلاق ملاکش را احراز کنیم، مصداق صورت پنجم از پنج صورتی که در اصل عملی گفتیم، خواهد بود که در آن عقل به منجزیت غیر اهم حکم می‌کند چون ملاک آن فعلی، معلوم و محرز است و جبران آن با انجام طرف اهم محرز نیست زیرا اگر قدرت در طرف اهم شرعی باشد، آن ملاک، بدون جبران تفویت می‌شود.

به عبارت دیگر عدم تفویت آن مقدور بوده است، به این نحو که غیر اهم را امتثال کند و هر دو ملاک حتی ملاک اهم را به مقداری که منجز شده است تفویت نکند، یکی را با امتثال و دیگری را با رفع موضوعش و این شک در قدرت بر امتثال ملاک فعلی است که عقلاً منجز است.

بنابراین در سه صورت از آن چهار صورت که احتمال شرعی بودن قدرت در طرف اهم می‌رود، چنانچه در طرف مهم نیز این احتمال باشد، مقتضای اصل عملی تخییر است و آن صورت ششم از شش صورت نهائی است که در مبحث اول ذکر کردیم و چنانچه قدرت در طرف مهم، عقلی باشد، مقتضای اصل عملی تعیین مهم در مقابل اهم است و آن مصداق صورت پنجم از شش

صورت گذشته در مبحث اول است.

این حاصل توضیح بیشتر فرق چهارم میان سه مسلک است.

**اثر ششم**: فرق ششمی که باقی ماند این است که می‌توان با اطلاقات خطاب، احتمال شرعی بودن قدرت به هر دو معنای آن را بنابر هر سه مسلک نفی کرد یعنی در جایی که شک کنیم قدرت در یک واجب، شرعی است یا عقلی، اطلاق دلیل وجوب، قید عدم مانع شرعی یا عدم اشتغال به هر واجب دیگر را نفی می‌کند و این روشن است.

پس نفی مرجوحیت، با اطلاق دلیل نسبت به مرجح اول درست است ولی نسبت به مرجح دوم در جایی که احتمال دهیم یکی از دو واجب، اهم باشد ـ که در این صورت وجوبش مطلق است و وجوب دیگری مشروط ـ تمسک به اطلاق دلیل وجوب برای اثبات ترجیح به اهمیت در جایی که دلیل دیگری اطلاق نداشته یا اطلاقش ساقط باشد طبق مسلک اول و دوم صحیح است چون دلیل تکلیف، مطلق است و مقید لفظی یا لبّی ندارد از این رو هم قدرت عقلی و اطلاق ملاک و هم اهم بودن آن را اگر دیگری اطلاق نداشته باشد، ثابت می‌کند.

ولی طبق مسلک سوم چون عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی در همه خطابات شارع اخذ شده است و این را عجز و عدم قدرت حساب کردیم و این مقید را عرفی و کالمتّصل گرفتیم، پس هر جا احتمال اهمیت یا مساوات در واجب دیگر بدهیم، شبهۀ مصداقیۀ مقید لبّی می‌شود و دیگر نمی‌توان با اطلاق دلیل، اهمیت را ثابت کرد. و این مثل جایی است که قید در لسان دلیل آمده باشد و گفته باشد: (یجب علیک الصلاة إن لم تشتغل بواجب مساوی أو اهم) و احتمال اهم بودن ازاله را مثلاً می‌دهد که تمسک به عام در شبهه مصداقیه است

و از این جهت تفاوتی بین مقید لفظی و لبّی نیست، مخصوصاً در مخصص‌های لبّی که کالمتصل می‌باشند و شبهه مصداقیه خود عام می‌شود.

بیان مذکور یک تفاوت مهم میان مسلک سوم و دو مسلک دیگر است و در مواردی دارای ثمره می‌باشد که به سه مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

**مورد اوّل**: همان ثمره گذشته است که گفتیم بعداً در بارهٔ آن به تفصیل بحث می‌کنیم و آن موردی است که احد الدلیلین نسبت به حال اشتغال به واجب دیگر مجمل بوده و اطلاق نداشته باشد، مثلاً دلیل لبّی و اجماع باشد و قدر متیقن آن عدم اشتغال به واجب دیگر است، مثل حرمت قطع نماز ولی دلیل واجب مقابلش لفظی و مطلق باشد، مثل وجوب تطهیر یا حرمت تنجیس مسجد، در این جا طبق مسلک اول و دوم می‌توان به اطلاق دلیل لفظی تمسک کرد و اطلاق و تعیین آن واجب را ثابت کرد.

ولی طبق مسلک سوم نمی‌توان به این اطلاق تمسک کرد چون دلیل لفظی نیز دارای این قید است که اگر واجب مزاحم دیگر مساوی یا اهم باشد، وجوبش مطلق نیست و ما احتمال می‌دهیم که ملاک واجب دیگر، فعلی و مساوی یا اهم باشد و این احتمال سبب می‌شود تمسک به اطلاق دلیل لفظی، تمسک به عام در شبهه مصداقیه باشد که صحیح نمی‌باشد. و ظاهر شهید صدر ﷺ نیز این است که در چنین مواردی مطلقاً نمی‌توان به اطلاق دلیل غیر مجمل تمسک کرد لیکن این اطلاق درست نیست و لازم است تفصیل داده شود که بحث آینده است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۷ / شنبه / ۲۸ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرور بر مباحث پیشین:

گفتیم در بحث تزاحم سه مسلک و مبنا وجود دارد؛ یکی مسلک حضرت امام ﷺ بود که ایشان اصلاً قدرت ناشی از عدم امکان جمع ضدین را در تکلیف شرط نمی‌دانستند و دیگری مسلک میرزا ﷺ بود که قدرت را شرط می‌دانستند ولی بنابر ترتب، وجوب هریک مشروط به ترک دیگری اشکالی ندارد و لیکن یک تعارض جزیی نیز بین اطلاق هر یک از دو دلیل نسبت به حال اشتغال به دیگری شکل می‌گیرد.

و سومی مسلک شهید صدر ﷺ بود که قید عدم عجز را ـ که لبّاً در هر تکلیفی اخذ شده است ـ به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی توسعه می‌دادند و گفتیم این سه مسلک در مقایسه با هم دارای تفاوت‌هایی هستند.

فرق ششم این بود که طبق مسلک اول و دوم هر جا احد الدلیلین اطلاق داشت به آن اخذ می‌شود و اهمیت آن هم اثبات می‌شود، بر خلاف مسلک سوم که نسبت به احتمال اهمیت یا مساوات دیگری در بعضی موارد، شبهه مصداقیه می‌شود و گفته شد باید این بحث را در سه مورد دنبال کرد:

**مورد اوّل**: یکی از دو دلیل نسبت به اشتغال به واجب دیگر مطلق باشد و دلیل دیگر از این جهت مجمل باشد، مثل دلیل وجوب اتمام نماز فریضه و حرمت قطع آن که اجماع است و دلیل لفظی بر آن نداریم، و اجماع دلیل لبّی است و قدر متیقن آن جایی است که مشغول به واجب دیگری مزاحم نشود.

در این مورد طبق مسلک اول و دوم به اطلاق دلیل مطلق عمل می‌شود و وجوب تعیینی و مطلق آن اثبات و اهمیت آن نیز ثابت می‌گردد ولی طبق مسلک سوم، اگر احتمال بدهیم واجب دیگر مساوی یا اهم است، و قدرت در آن شرعی باشد، نمی‌توان به اطلاق واجبی که دلیلش لفظی است تمسک کرد و اهمیت آن را ثابت کرد چون احتمال می‌دهیم ملاک وجوب اتمام فریضه و حرمت قطع آن مساوی یا اهم باشد و این شبهه مصداقیه، مقید لبّی دلیل واجب دیگر است، زیرا اگر چه لفظش مطلق است ولی لبّاً مقید به عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم است.

شهید صدر ﷺ این مطلب را ذکر کرده‌اند ولی صحیح آن است که در این مورد، تفصیل داده شود که این فرق در یک صورت از آن درست است و در صورت دیگر درست نیست.

**صورت اول**: در این صورت فی الجمله این فرق درست است و آن جایی است که بدانیم ملاک و مصلحت در تکلیفی که دلیلش مجمل است، فعلی است یعنی قدرت در آن عقلی است و شرعی نیست و ملاکش در هر صورت، فعلی است هر چند دلیلش مجمل است. اگر این را احراز کردیم، دو فرض دارد:

یک فرض این است که علم پیدا کنیم آن ملاک فعلی، اهم یا مساوی با ملاک دیگری است که در این فرض، به مشروط بودن واجب دیگر ـ که دلیلش مطلق است ـ علم پیدا می‌کنیم، یعنی علم پیدا می‌کنیم که وجوب تطهیر هم

مشروط است ـ یا به دلیل مرجوح بودن ملاکش یا به دلیل مساوی بودن آن ـ و نسبت به حرمت قطع فریضه اگر علم به اهمیت ملاکش داشته باشیم، به وجوب تعیینی و مطلق بودن آن نیز علم خواهیم داشت و این فرض خارج از این مورد است، زیرا در این صورت اصلاً اجمال در دلیلش نیست، و اگر احتمال مساوات را هم بدهیم در این صورت یا حرمت قطع اطلاق دارد و یا هر دو مشروط هستند (حتی بنابر مسلک دوم) و بنابر مسلک اول هر دو مطلق هستند.

پس این فرض خارج از بحث است و باید فرض دوم را بررسی کنیم که احتمال می‌دهیم ملاک وجوب مجمل یعنی وجوب اتمام فریضه، مرجوح باشد یعنی محتمل الاهمیه یا مساوات یا مرجوحیت است.

فرق ششم در این فرض ـ که احتمال مرجوح بودن را می‌دهیم ـ بروز پیدا می‌کند زیرا طبق مسلک اول و دوم می‌گوییم دلیل وجوب اتمام مجمل است و هر چند می‌دانیم که ملاکش فعلی است ولی شاید مرجوح باشد پس می‌توان به اطلاق دیگری تمسک کرد و با تمسک به اطلاق دلیل لفظی، اطلاق آن وجوب و اهمیت و تعیینی بودن آن را اثبات می‌کنیم زیرا تقییدی نخورده است ـ نه لفظاً و نه لبّاً ـ و این اطلاق، معارضی هم ندارد چون فرض این است که دلیل وجوب اتمام نماز، لبّی است و اطلاق ندارد.

اما طبق مسلک سوّم تمسک به این اطلاق صحیح نیست چون درست است که قیدی در لفظ آن دلیل نیامده است ولی لبّاً وجوب تطهیر مسجد نیز مقید به قید قدرت به معنای عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم که ملاکش فعلی و قدرت در آن عقلی است می‌باشد، و احتمال می‌دهیم ملاک واجب دیگر ـ یعنی وجوب اتمام و حرمت قطع ـ مساوی یا اهم باشد و به مرجوحیت آن علم

نداریم، شبههٔ مصداقیه، مقید لبّی دلیل لفظی می‌شود.

پس جایی که خطاب مجمل است ـ یعنی واجبی که دلیلش لبّی است و اطلاق ندارد ـ قدرت در آن عقلی باشد و احتمال مساوات یا اهمیتش را بدهیم، طبق مسلک اول و دوم می‌توان به اطلاق دلیل دیگر تمسک نموده و تعیینی و مطلق بودن وجوبش را ثابت کرد ولی طبق مسلک سوم نمی‌شود چنین کرد چون تمسک به عام در شبهه مصداقیه، مخصص لبّی آن می‌شود و به همین جهت در اهمیت ملاکش شک می‌کنیم و از وجوب تعیینی آن، اصل برائت جاری می‌شود و در این صورت فرق ششم بین مسلک اول و دوم با مسلک سوم ظاهر می‌شود.

**صورت دوم**: این که عقلی بودن ملاک آن واجب که دلیلش مجمل است، احراز نشود و در آن احتمال شرعی بودن قدرت را بدهیم. در این صورت حتی بنابر مسلک سوم، تمسک به اطلاق دلیل غیر مجمل، جایز است.

و به عبارت دیگر اگر به شرعی بودن قدرت در واجب مجمل علم داشته باشیم، دیگر صحت تمسک به اطلاق دلیل لفظی روشن است، و این مطلب را قبلاً ضمن ترجیح مشروط به قدرت عقلی، بر مشروط به قدرت شرعی که محرز است ذکر کردیم، اما بحث در این جا در فرضی است که احتمال بدهیم قدرت در واجب مجمل، شرعی یا عقلی باشد همچنان که در دلیل دیگر نیز این احتمال می‌رود.

در این فرض هم می‌توانیم به اطلاق دلیل لفظی تمسک کنیم و اطلاق وجوبش را اثبات کنیم حتی اگر به اهمیت یا مساوات واجب مجمل، علم داشته باشیم یعنی شرعی بودن قدرت را در واجب مجمل ثابت می‌کنیم فضلاً از این که احتمال مرجوح بودن آن را هم بدهیم.

**اشکال**: در این جا اشکالی به ذهن می‌رسد و شاید به جهت همین اشکال در بحوث، این تفصیل ذکر نشده است، و مطلقاً گفته شده است که نمی‌شود به اطلاق دلیل لفظی تمسک کرد و شبهۀ مصداقیه، مقید لبّی آن است یعنی ممکن است کسی این گونه شبهه وارد کند که در این جا تمسک بـه اطـلاق در طـول تمامیت اطلاق است و تمامیت اطلاق، فرع این است که شبهۀ مصداقیه، مقید لبّی نباشد و این نیز فرع آن است که معلوم باشد قدرت در دیگری عقلی نیست و شرعی است، و یا لا اقل بدانیم که وجوبش مطلق نیست و مشروط است، اما اگر احتمال بدهیم که وجوبش مطلق باشد هر چند دلیلش هم مطلق نـباشد و لیکن احتمال اطلاق و عقلی بودن قدرت در هر دو طرف برود این مشمول مقید لبّی اخذ شده در خطابات است که مانع از تمسک به اطلاق دلیل لفظی می‌شود.

حاصل اینکه اگر احتمال بدهیم که قدرت در هر دو عقلی باشد، در صورت احتمال مساوات یا اهم بودن، شبهه مصداقیه، مقید لبّی دلیل لفظی خواهد شد. پس شما باید در مرتبۀ سابق شبهه مصداقیه را دفع کنید تا بتوانید به اطلاق دلیل لفظی تمسک کنید و بعد مثلاً ثابت کنید قدرت در واجب مجمل، شرعی است.

و در این جا نیز ما وجداناً احتمال می‌دهیم قدرت در وجوب اتـمام نـماز عقلی باشد و هم احتمال می‌دهیم مساوی یا اهم باشد و یا علم به آن داریم و این شبهه مصداقیه، مقید لبّی می‌شود. علاوه بر این که اگر این اطلاق حجت باشد، در دو دلیل مطلقی که در هر طرف، احتمال قدرت عقلی و شـرعی بـرود نـیز اطلاق هر یک نسبت به اشتغال به دیگری تمام خواهد شد و تـعارض جـزئی شکل می‌گیرد.

پس در این فرض دوم نیز تمسک به اطلاق دلیل لفظی صحیح نیست زیرا شبهۀ مصداقیه، مقید لبّی آن است چون وجداناً احتمال عقلی بـودن قـدرت و

مساوی یا اهم بودن واجب دیگر را می‌دهیم، مانند جایی که دو دلیل لفظی مطلق داریم و در هر دو عقلی بودن یا شرعی بودن قدرت را احتمال می‌دهیم که قبلاً گفتیم نمی‌توان به اطلاق هیچ کدام تمسک کرد چون شبهه مصداقیه مقید لبّی آن‌ها است.

**پاسخ اشکال**: شبیه این اشکال در مبحث (موارد و شرایط ترجیح به اهمیت، خامساً) گذشت، و ما در آنجا دو جواب دادیم که جواب اوّل مخصوص به آنجاست و در اینجا جاری نیست، زیرا که علم به مشروط بودن وجوب اتمام فریضه نداریم، لیکن جواب دوّم در اینجا نیز جاری و تمام است، و حاصل جواب اشکال این است که ما در اصل بحث تزاحم گفتیم تنافی بین دو تکلیف متزاحم به لحاظ منتهی است نه مبادی آن، بنابراین اگر یکی از دو واجب، واصل و منجز نباشد و مشکوک باشد و ثابت شود، به اطلاق دلیل وجوب فعل دیگر تمسک می‌کنیم و وجوب آن اثبات می‌شود حتی اگر در واقع، طرف دیگر نیز واجب باشد چون در باب تزاحم میان دو وجوب واصل، تنافی است و در جعل ثبوتی آن‌ها تضاد و تنافی نیست، بر خلاف موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع و چنین تنافی و تضاد در صورتی است که تکلیف دیگر واصل باشد و اگر واصل نباشد، در ثبوت اطلاق دیگری اشکالی نیست و تضادی شکل نمی‌گیرد.

این مطلب را قبلاً به طور مفصل بحث کردیم و همان مطلب عیناً در این جا نیز می‌آید یعنی همچنان که اگر اصل وجوب یکی از دو فعل متزاحم واصل نباشد دیگری ثابت است، در جایی که اطلاق یکی از آنها واصل نباشد اشکالی ندارد که واجب دیگر مطلق باشد و باید به اطلاق دلیل آن تمسک کرده و به آن عمل شود زیرا اگر واجب دیگر واقعاً هم مطلق باشد، تنافی و تضاد میان آن‌ها

در کار نیست.

به عبارت دیگر به جهت اجمال دلیل یکی از دو واجب بیش از وجوب مشروط آن، واصل و منجز نمی‌شود و میان آن و اطلاق وجوب ضد دیگر تضادی نیست تا آن قید لبّی لازم باشد بلکه مقید لبّی در جایی است که دو فعل واجب در مرحله وصول با هم متضاد باشند یعنی هر دو دلیل اطلاق داشته باشند و چون در این جا اطلاق یکی از آن دو تکلیف واصل نیست، دیگر نیازی به مقید لبّی نداریم. به بیان دیگر مقید لبّی، عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است که اگر این مقید نباشد، اطلاق وجوبش فعلی می‌باشد نه آن که در آن فرض نیز آن واجب دیگر اطلاق نداشته باشد.

این پاسخ در صورت اول نمی‌آید چون در آن صورت، ملاک واجب مجمل، محرز است و احراز ملاک در حکم وصول و احراز وجوب است و فقط نمی‌دانیم مساوی است یا مرجوح است که شبهه مصداقیه، مقید دلیل لفظی خواهد بود و تمسک به اطلاقش تمسک به عام در شبههٔ مصداقیه است ولی در صورت دوم چون اطلاق وجوب واصل نشده است و بیش از وجوب ضد مقید به ترک واجب دیگر که با آن تضاد ندارد ثابت نیست، تضاد و تنافی در کار نیست، پس تفصیل صحیح است و نمی‌توان از اطلاق دلیل لفظی در صورت دوم دست کشید از این رو می‌توان گفت هر جا در دلیل احد الواجبین اطلاق نباشد و ملاک آن نیز محرز نباشد، اطلاق در دلیل واجب دیگر حجت خواهد بود.

در فقه نیز همین گونه است که اگر دلیل یکی از دو واجب متزاحم مجمل باشد، به اطلاق دیگری تمسک شده و گفته می‌شود اصلاً تضادی میان دو دلیل نیست حتی اگر واقعا هم وجوب دلیل مجمل، مطلق باشد.

**مورد دوّم**: جائی که دلیل هر دو تکلیف متزاحم، لفظی است ولی در لسان یکی همان مقید لبّی ذکر شده و در دیگری ذکر نشده است یعنی در لفظ یکی از دو دلیل، عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی ذکر شود و از آن شرعی بودن قدرت هم استفاده نشود. در این مورد نیز ثمرهٔ بین سه قول ظاهر می‌شود زیرا در این جا طبق مسلک اول و دوم می‌توان به اطلاق دلیلی که این قید را ندارد تمسک کرد چون این قید در آن نیامده است و اطلاقش وجوب تعیینی و مطلق آن را حتی در فرض اشتغال به دیگری اثبات می‌کند، اما نمی‌توان به اطلاق دیگری تمسک کرد زیرا به عدم اشتغال به واجب دیگری که مساوی یا اهم باشد، مقید شده است و احتمال می‌دهیم واجب دیگر مساوی یا اهم باشد، پس شبههٔ مصداقیه، دلیل مقید می‌شود چون مثلاً گفته است: ( یجب اتمام الفریضة إن لم تشتغل بواجب مساوی أو اهم ) و شاید وجوب تطهیر مسجد، اهم یا مساوی باشد و این همانند تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است که جایز نیست. علاوه بر این که اطلاق واجب دیگر نیز می‌تواند اهمیت را ثابت کند که وارد بر اطلاق واجب مقید خواهد شد و قید آن را اثبات می‌نماید.

پس بنابر مسلک اول و دوم، اطلاق دلیلی که در لسانش این قید نیامده تمام است ولی بنابرمسلک سوم هر دو دلیل مبتلی به، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مقیدشان می‌شود زیرا در دلیل مطلق هر چند این قید در لفظ نیامده است ولی لبّاً در آن اخذ شده است و اطلاق آن همانند اولی مقید به همان قید است. البته همان گونه که گفتیم این در صورتی است که از آمدن این قید در لسان یکی از دو واجب، شرعی بودن قدرت را استفاده نکنیم و الا مرجح اول در دیگری و اطلاق وجوب آن اثبات می‌شود، همان گونه که قبلاً نیز توضیح داده شد.

پس طبق مسلک اول و دوم، اطلاق دلیل مطلق ثابت می‌شود و طبق مسلک سوم، هر دو دلیل مجمل می‌شوند زیرا شبهه مصداقیه، مقید در هر دو دلیل است و دلیل مطلق نیز از این جهت مثل دلیل مقید است و بیش از دو وجوب مشروط اثبات نمی‌شود.

**مورد سوّم**: اگر دلیل هر دو واجب لفظی باشد و قیدی نیز در هیچ کدام از دو دلیل لفظی نیامده باشد ولی بدانیم هر دو واجب، مساوی هستند یا احتمال اهمیت در هر دو به یک اندازه وجود دارد، در این جا اگر احتمال شرعی بودن قدرت را در یک طرف به طور مشخص بدهیم یعنی فقط یک طرف معیناً این احتمال را داشته باشد و قدرت در طرف دیگر عقلی باشد، در این مورد نیز طبق مسلک اول هر دو واجب مطلق بوده و تخییر به حکم عقل عملی ثابت می‌شود.

اما طبق مسلک دوم، وجوب طرفی که قدرت در آن عقلی است مطلق و تعیینی خواهد بود یعنی می‌توانیم بدون اشکال به اطلاق دلیل آن تمسک کنیم و ترجیح و مطلق بودنش آن را اثبات نماییم چون اطلاق طرفی که محتمل است قدرت در آن معیناً شرعی باشد، ساقط است ـ لا اقل در صورت علم به مساوات ـ زیرا اگر قدرت در آن عقلی باشد چون مساوی است، وجوبش مشروط است و مطلق نیست و اگر قدرت در آن شرعی باشد چون در دیگری عقلی است، باز هم وجوبش مشروط است، پس به سقوط اطلاقش علم داریم و در دیگری که قدرت در آن عقلی است، به سقوط اطلاقش علم نداریم و احتمال اطلاقش را می‌دهیم، به این جهت که اگر قدرت در مزاحمش شرعی باشد، پس حجت است و معارضی ندارد.

اما بنابر مسلک سوم، ممکن است گفته شود هر چند به مشروط بودن

وجوب طرفی که محتمل است قدرت در آن شرعی باشد علم داریم ولی تمسک به اطلاق طرف دیگر، تمسک به اطلاق در شبهۀ مصداقیۀ مقید لبّی آن است زیرا شرعی بودن قدرت در طرف دیگر محرز نیست که اگر عقلی باشد و مساوی یا اهم باشد، اشتغال به آن محقق مقید لبّی طرف دیگر خواهد بود.

و این همان اشکالی است که سابقاً هم مطرح کردیم، و از آن دو جواب دادیم که به تفصیل گذشت و وجهی از برای تکرار آنها نیست.

بدین ترتیب می‌توان کبرای کلی تری را مطرح کرد که هر جا اطلاق وجوب یکی از دو تکلیف متزاحم، معلوم السقوط باشد (یا به جهت اجمال دلیلش و یا به هر جهت دیگر) و اطلاق ملاکش نیز واصل و محرز نباشد، می‌توان به اطلاق دلیل واجب دیگر تمسک کرد و وجوب تعیینی و مطلق آن را اثبات نمود، همچنان که در فقه نیز به همین گونه عمل می‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۸ / یکشنبه / ۲۹ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرجح چهارم: ترجیح به اسبقیت:

مرجح چهارم از مرجحات، ترجیح به اسبقیت زمانی است؛ یعنی اگر زمان یکی از دو واجب، اسبق بود و طوری بود که اگر آن را انجام دهد، قادر نیست بعدی را انجام دهد، مثلاً اگر امروز روزه بگیرد، فردا نمی تواند روزه بگیرد و اگر فردا بخواهد روزه بگیرد، امروز نباید روزه بگیرد، گفته شده واجبی که اسبق است مقدم است و اسبقیت موجب ترجیح است.

اسبقیت را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

۱ـ هر دو وجوب از اول فعلی باشند و فقط زمان یکی از دو واجب، متأخر است، مثلاً وجوب روزه روز اول و دوم و سایر روزهای ماه مبارک رمضان از اول ماه فعلی می‌شود، همان طور که بعضی می‌گویند امر به صوم کل ماه از اول شهود هلال فعلی می‌شود: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾، در صورتی که (شهد) به این معنا باشد (البته معنای دیگری هم گفته شده است). پس وجوب‌ها هم زمان است و یکی از دو واجب اسبق نیست ولی زمان یکی قبل از دیگری است، مثل نماز ظهر و عصر که باید یکی قبل از دیگری انجام بگیرد اگر چه با اذان ظهر هر دو واجب می‌شوند.

۲ ـ یک واجب فعلی باشد و واجب دوّم وجوبش نیز بعد می‌آید و الان واجب نیست، مثل وجوب نماز ظهرین و وجوب نماز عشائین.

### ترجیح به اسبقیت وجوب:

اصولیون در قسم اول که وجوب هر دو باهم فعلی می‌شوند ترجیح به اسبقیت را قائل نشده و گفته‌اند همچنان که اسبق واجب است، متأخر هم از الان واجب است و باید مقدماتش را از الان حفظ کند و یکی از مقدمات نیز آن است که اگر باید فعلی را ترک کند تا بر دیگری قادر باشد، باید آن را ترک کند و این جا قائل به ترجیح نشده‌اند.

در قسم دوم گفته‌اند چون وجوب دوم بعداً فعلی می‌شود، سبق زمانی مرجح است چون وجوب دیگری هنوز فعلی نشده است و اشتغال به واجب دیگری نیز در کار نیست، پس باید واجب اول امتثال شود و وجوبش تعیینی می‌شود و مکلف عذری ندارد تا آن را ترک کند چون نه مانع شرعی هست و نه وجوب دیگری که اشتغال به آن پیدا کند و از اولی عاجز شود، پس وجوب واجب اول مطلق است و با امتثالش رافع فعلیت وجوب دومی می‌شود و چون هنوز وجوب دومی نیامده است امتثالی ندارد تا رافع فعلیت اولی شود.

### ارجاع این ترجیح به مرجح اوّل:

گفته شده است این ترجیح تمام نیست یعنی این مرجح نه همه جا صحیح است و نه در جایی که صحیح است مرجح مستقلی است بلکه به مرجح اول برمی‌گردد زیرا قدرت در هر دو واجب یا عقلی است یا شرعی؛ عقلی به این معنا که ملاک هر دو فعلی و مطلق است و شرعی یعنی عجز یا اشتغال به واجب

دیگر، رافع ملاک است یا فعلیت وجوب دیگر رافع ملاک و وجوب است.

اگر قدرت در هر دو عقلی باشد، پس ملاک هر دو فعلی و مطلق خواهد بود و مکلف ناگزیر ملزم به تحصیل هر دو ملاک هست ولی چون قادر بر هر دو ملاک نیست و دو ملاک، مساوی هستند، اشتغال به هریک موجب عجز از دیگری و تحقق مقید لبّی آن است و قهراً دو وجوب مشروط بیشتر جعل نخواهد شد؛ هریک مشروط به عدم امتثال دیگری و اطلاق هر کدام از دو وجوب نسبت به حال اشتغال به دیگری لغو است و سبق زمانی رافع این لغویت نیست.

همچنین عقل عملی نیز به ترجیح تحصیل ملاک اسبق حکم نمی‌کند بلکه حکم به تخییر می‌کند و این واضح و روشن است.

حاصل آن که در این صورت همان مقید لبّی و همان نکته‌ای که در دو واجب هم عرض گفته شد که اطلاق هر یک نسبت به اشتغال به دیگری لغو است جاری است و عقل عملی نیز قائل به تخییر است، پس در جایی که قدرت در هر دو عقلی باشد و ملاک ها فعلی باشند، اسبقیت زمانی مرجح نیست و سبب نمی‌شود واجب اسبق زماناً تعیینی و مطلق باشد.

اما اگر قدرت در آن‌ها شرعی باشد، ممکن است گفته شود که اگر قدرت شرعی باشد، به این معنا که ملاک به وسیله عجز مرتفع می‌شود و عجز نیز یا تکوینی است یا اشتغال به واجب دیگر است، درباره واجب اسبق این چنین عجزی صادق نیست چون مکلف تکویناً قادر بر نماز ظهر است و اشتغال به واجب دیگر نیز ندارد چون عشائین بعد از مغرب واجب می‌شود، برخلاف دو واجب هم عرض، پس هم تکویناً بر اسبق قادر است و هم شرعاً و بعد که به واجب دوم می‌رسد، موضوع و ملاکش منتفی می‌شوند زیرا عاجز است و عجز

رافع ملاک است، پس باید وجوب اول تعیینی و مطلق باشد و وجوب دوم ملاکاً و خطاباً مشروط باشد و در این صورت تفویتی شکل نمی‌گیرد. برخلاف وقتی که واجب اسبق را ترک کند که ملاکش را تفویت کرده است البته این باعث می‌شود که قدرت در اولی نسبت به دومی عقلی باشد که گفته شد این بیان تطبیقی از تطبیقات مرجح اول می‌شود.

**عدم صحت ارجاع اسبقیت به مرجح اوّل:**

این بیان نیز تمام نیست چون قدرتی که در تکلیف شرط است و فرضاً دخیل در ملاک است که اگر نباشد، ملاک هم نیست، اعم از قدرت در زمان واجب و قدرت قبل از زمان واجب بر حفظ قدرت بر واجب است و لذا شخصی که قبل از زمان واجب قادر است قدرت خود را بر واجب در زمانش حفظ کند، عقلاً قادر است و اگر قدرت را حفظ نکند، خود را تعجیز نموده و معصیت کرده است.

بنابراین مکلفی که می‌تواند با ترک واجب اسبق، قدرت بر واجب لاحق داشته باشد، قادر بر آن است و ملاکش فعلی است به همین جهت اگر واجب اسبق واجب نبود، لازم بود آن را ترک کند و قدرت را حفظ نماید.

بنابراین قدرتی که عقلاً شرط است بیش از این نیست که بتواند واجب را در ظرفش انجام دهد و از این رو اگر فعل اول واجب نبود و فقط فعل دوم واجب بود، مکلف قادر بود این فعل را ترک کند تا فعل واجب را انجام دهد. پس آن قدرتی که در باب تکلیف لازم است، اعم از موارد قدرت بر حفظ قدرت است و شامل حفظ قدرت هم می‌شود و کسی که می‌تواند قدرت را حفظ کند نیز قادر است.

به تعبیر دیگر ترک این واجب، اشتغال به امتثال آن واجب متأخر از ناحیه مقدماتش است و بدین جهت این مکلف در این جا عین همان بحث را دارد که اگر قدرت در ملاک دخیل باشد، چنانچه واجب اول را امتثال کند قادر بر امتثال واجب دوم نیست و ملاک واجب دوم رفع می‌شود و اگر اشتغال به حفظ قدرت برای واجب دوم نماید، ملاک واجب اول رفع می‌شود، پس هر دو، مشروط به قدرت شرعی و عدم اشتغال به دیگری خواهند بود و سبق زمانی موجب ترجیح و اطلاق وجوب اسبق نخواهد بود.

بنابراین آن قدرتی که در ملاک دوّم دخیل است فعلی است و امتثال آن واجب، از طریق حفظ قدرت بر آن رافع قدرت بر واجب اول است و از این جهت تفاوتی نمی‌کند و در هر دو، اشتغال به هر یک رافع ملاک دیگری است، مگر این که شارع قدرت خاصی را اخذ کند زیرا قبلاً گفتیم قدرت شرعی، دلیل خاص می‌خواهد و باید شارع بگوید کدام قدرت در ملاک دخیل هست یا نیست و در این باب تفاوتی بین معنای اول و دوم قدرت شرعی نیز نمی‌باشد و هر دو معنا به مقتضای حکم عقل نیست بلکه از باب تقیید شرعی است و شارع می‌تواند مطلق قدرت را رافع ملاک قرار دهد و ممکن است قدرت خاصی را قرار دهد و به هر تقدیر اسبقیت، مرجح نیست بلکه اطلاق ملاک و عقلی بودن قدرت نسبت به واجب دیگر، ملاک است و شارع می‌تواند حصه خاصی از قدرت را در آن اخذ کند. که اگر مطلق قدرت در هر دو دخیل باشد اسبقیت مرجح نیست، و اگر قدرت خاصّی در فعلیت ملاک دخیل باشد نتیجه فرق خواهد کرد که ذیلاً صور آن را بررسی می‌کنیم:

## وجوه مختلف اخذ قدرت در تکلیف:

در این بحث چند وجه قابل تصویر است:

**وجه اوّل**: عجز در خصوص زمان امتثال، رافع تکلیف باشد یعنی قدرت در زمان امتثال، بالخصوص شرط فعلیت ملاک باشد که اگر در زمان واجب عاجز بود، ملاک ندارد، نه مطلق قدرت و لازمه‌اش این است که اگر فعل اول واجب هم نبود، مکلف می‌توانست آن را انجام دهد زیرا در زمان امتثال واجب دوم، قادر نخواهد بود و ملاک نیز فعلی نبوده و تفویتی حاصل نمی‌شود و در این صورت در حقیقت، قدرت در واجب اول نسبت به واجب دوم عقلی است و ملاکش مطلقا فعلی است و اشتغال به حفظ قدرت برای واجب دوم، رافع ملاک واجب اول نیست زیرا که اشتغال به واجب نیست لذا اگر کسی از دلیل قدرت شرعی این استظهار را کرد، واجب اسبق زماناً مقدم و تعیینی می‌شود.

اما این مرجح مستقلی نیست چون دلیل بر تقیید به قدرت شرعی، حصه‌ای از قدرت را در ملاک تکلیف اخذ کرده است که با اشتغال به واجب اول نسبت به واجب دوم مرتفع می‌شود ولی در صورت عکس آن یعنی اشتغال به واجب دوم نسبت به واجب اول مرتفع نمی‌شود زیرا قدرتی که اخذ شده است، در زمان امتثال واجب اول محفوظ است. بنابراین وجوب واجب اول، مطلق و تعیینی و فعلی خواهد بود و با امتثال آن، قدرت بر امتثال واجب دوم در زمان امتثالش مرتفع خواهد شد و از این رو فقط وجوب واجب دوم مشروط خواهد بود و وجوب واجب اسبق، به صورت مطلق باقی می‌ماند. بلکه در این فرض، همان گونه که گفتیم اگر فعل اسبق واجب نیز نباشد، اشتغال به آن، رافع ملاک و وجوب واجب متأخر خواهد بود.

**وجه دوّم**: قدرت شرط در فعلیت ملاک باشد ولی اشتغال به خصوص واجبی که وجوبش فعلی شده رافع ملاک باشد، نه اشتغال به مطلق واجب متضاد هر چند استقبالی باشد، که در این صورت اگر وجوب واجب متأخر فعلی نباشد اشتغال به حفظ قدرت بر آن رافع ملاک واجب اوّل نخواهد بود بر خلاف عکس و لذا واجب اوّل معین می‌شود، این وجه نیز تابع دلیل تقیید به قدرت شرعی است که قیدی که آمده آیا عدم اشتغال به هر واجبی است یا خصوص واجبی است که وجوبش فعلی شده است؟ البته استظهار عرفی جای خود را دارد و این‌ها نکات ثبوتی نیستند بلکه بر حسب استظهار در عالم اثبات تفاوت می‌کنند و در حقیقت، ترجیح به خاطر بودن یا نبودن قدرت شرعی استظهار شده از دلیل می‌باشد و ترجیح به جهت اسبقیت نیست. و لهذا اگر دلیل مطلق قدرت اخذ شود، و یا نسبت به اشتغال به واجب استقبالی هم تصریح شود تخییر ثابت می‌شود و یا اگر خصوص اشتغال به واجب استقبالی، رافع ملاک باشد نه واجب اسبق، نتیجه به عکس می‌شود و واجب استقبالی، مطلق و مقدم بر واجب اسبق خواهد شد، اگر چه این غیر عرفی است و دلیل خاص می‌خواهد.

پس اگر کسی این را استظهار کند که شاید ظاهر نیز همین باشد که عدم اشتغال به واجبی که وجوبش فعلی شده رافع ملاک است، در این صورت واجب اسبق مطلق خواهد بود و وجوب واجب متأخر، مشروط به عدم امتثال اسبق می‌شود ولی در حقیقت این از باب انطباق مرجح اول و منوط به آن استظهار است و اگر چنین استظهاری نشد و مطلق اشتغال به واجب متضاد دیگر رافع ملاک در هر دو تکلیف شد، هر دو مشروط می‌شوند و ترجیح اسبق وجهی ندارد.

**وجه سوّم**: قدرت شرعی به معنای دوم باشد یعنی عدم مانع شرعی، شرط باشد و نفس فعلیت وجوب دیگری رافع ملاک و خطاب باشد. که اگر این معنا از قدرت شرط شود، در این جا هم وقتی واجب دوم هنوز فعلی نشده است گفته می‌شود واجب اسبق مقدم می‌گردد زیرا عدم مانع شرعی نسبت به آن صادق است و واجب استقبالی، فعلی نخواهد شد و اسبقیت باعث ترجیح می‌شود ولی این ترجیح نیز از باب غیر مشروط بودن واجب اسبق به قدرت شرعی به معنای دوم نسبت به واجب دوم است، به خلاف عکس.

این وجه نیز مطلقاً درست نیست زیرا اگر مراد از عدم مانع شرعی، عدم وجوب در زمان واجب دیگر باشد، درست است چون در زمان اول هنوز دیگری واجب نیست ولی اگر مقصود از عدم مانع شرعی، عدم معجز مولوی باشد یعنی جایی که تکلیف دیگری اقتضای ترک آن فعل را نداشته باشد، اگر قائل به وجوب مقدمات مفوته شویم، در زمان واجب اول نیز معجز مولوی صادق است زیرا مکلف باید قدرت را برای واجب دوم حفظ کند که یکی از مقدمات مفوته آن، ترک واجب اسبق است و از این رو هر یک وارد بر دیگری خواهند بود که البته به نحو فعلی دور است و باید به نحو تعلیقی ولولائی باشد که در نتیجه هر دو فعلی نخواهند بود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۷۹ / دوشنبه / ۳۰ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در ترجیح به اسبقیتِ زمانی تمام شد و گفته شد اسبقیت به عنوان سبق زمانی مرجح نیست و اگر در بعضی موارد نیز قائل به ترجیح شویم، نه به جهت سبق زمانی است بلکه به جهت قدرت شرعی به معنای خاصی است که در دو واجب طولی متزاحم به گونه‌ای اخذ می‌شود که با انجام سابق، بر واجب لاحق، قدرت نیست ولی با انجام لاحق، بر سابق، قدرت شرعی محفوظ است و در حقیقت قدرت بر سابق نسبت به لاحق، عقلی می‌شود و به ترجیح مرجح اول برگشت می‌کند.

### نکته‌ای از شهید صدر ﵀ درباره اسبقیت:

شهید صدر ﵀ نکته‌ای را در ذیل این بحث اضافه کرده‌اند که باید آن را به بحث گذاشت. ایشان می‌فرمایند: ممکن است در یک جا اسبقیت سبب ترجیح شود یعنی اگر مکلف می‌داند که تا زمان واجب لاحق، حی و قادر است و سایر شرایط آن تکلیف را داراست، این جا وجهی ندارد که اسبقیت باعث ترجیح شود و هر دو تکلیف، مشروط به ترک دیگری خواهند بود، اما اگر احتمال می‌دهد حیات او تا زمان واجب دوم باقی نباشد یا قدرتش از نواحی دیگر از

بین برود یا شرط وجوب واجب لاحق موجود نشود، مثلاً در مثال روزهٔ امروز یا فردا یکی از شرایط روزه، عدم سفر است و اگر مکلف احتمال دهد فردا مسافر باشد و به هر جهتی که احتمال دهد واجب آینده از جهات دیگر غیر از جهت تضاد و تزاحم فعلی نباشد، در این صورت می‌توان گفت نکته‌ای که در ترجیح به احتمال اهمیت در یک طرف گفتیم، در این جا نیز جاری می‌شود و می‌توان به اطلاق دلیل واجب اسبق زمانی نسبت به متأخری که ممکن است مکلف به آن مبتلا نشود تمسک کرد و این اطلاق وجوب اسبق لغو نیست زیرا ملاک مقید لبّی، مقدوریت در خطابات شرعی لغویت بود که به هر جهتی اگر لغو نباشد و مزیتی در آن باشد، اطلاق تکلیف و وجوب اسبق می‌تواند فعلی باشد و مقید لبّی در صورتی است که در یک طرف امتیازی وجود نداشته باشد و یکی از امتیازات، احتمال عدم ابتلا به واجب متأخّر است، مانند احتمال اهمیت در یک طرف یا قوت احتمال اهمیت در یک طرف و مولا می‌خواهد این ملاک احتمالی هم حفظ شود و تفویت نشود، پس در این جا اطلاق خطاب لغو نیست.

بنابراین در هر جایی که اسبقیت مستلزم چنین نکته‌ای باشد ـ که این نکته نیز لازمهٔ اسبقیت و استقبالی بودن دیگری است ـ ممکن است شارع این احتمال را لحاظ کند و اطلاق لغو نمی‌باشد و چون که مقدوریت قید لبّی و به ملاک لغویت است باید به قدر متیقن آن اکتفا کرد. بنابر این نکته، ایشان می‌فرمایند: بعید نیست در این جا بتوانیم به اطلاق واجب اسبق قائل شویم.

اما این مطلب برای ما روشن نیست، گرچه ایشان آن را ذکر کرده‌اند و فی الجمله خواسته‌اند ترجیح به اسبقیت را قبول کنند، زیرا که درست است جایی که این احتمال بیاید یک امتیاز برای تکلیف اسبق ایجاد می‌شود ولی این مربوط

به لغویت به جهت عجز نیست بلکه به این جهت است که شرایط واجب متأخر محرز نیست یعنی فعلیت تکلیف در آینده محرز نیست که اگر واصل و منجز نبود، واجب دیگر اطلاق خواهد داشت ولی این ربطی به مقید لبّی عجز و عدم اشتغال به مساوی یا اهم ندارد بلکه از آن بابی است که در فرق ششم ذکر شد که اگر احد التکلیفین واصل و منجز نباشد، وجوب تکلیف دیگر مطلقاً مزاحمی ندارد و تنافی ندارد چون دیگری واصل نیست.

و نکته آن ضیق مقید لبّی قدرت نیست بلکه به جهت عدم منجزیت تکلیف مزاحم است و آن نکته در هر جایی که تکلیف آینده منجز نباشد صحیح است حتی اگر هم زمان باشند، و لهذا در هر جا که تکلیف آینده منجز باشد یا از باب استصحاب بقای شرایط به نحو استصحاب استقبالی و یا از باب احراز فعلیت ملاک و عقلی بودن قدرت در آن که سبب وجوب مقدمات مفوته و حفظ قدرت بر آن واجب استقبالی شود در این صورت دیگر واجب اسبق اطلاق نخواهد داشت، اما اگر تکلیف آینده به هر جهتی منجز نباشد و مقدمات مفوتهٔ آن نیز واجب نباشد، در این صورت واجب اسبق مطلق است ولی نه از باب سبق زمانی بلکه از این باب که یکی از دو تکلیف متزاحم و اصل نیست، چه متأخر باشد و چه نباشد.

و بدین ترتیب بحث مرجحات تمام می‌شود و دو مرجح بیشتر ثابت نمی‌شود:

۱) ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی.

۲) ترجیح به اهمیت.

و دو مرجح دیگر ذکر شده نیز در هر جا که به یکی از این دو مرجح برگشت کنند مرجّح خواهند بود و الا ترجیح داده نمی‌شوند.

**تخییر در باب تزاحم عقلی یا شرعی است:**

در موارد تزاحم جایی که مرجح نباشد تخییر ثابت می‌شود. حال در ذیل بحث تخییر بحث کرده‌اند که این تخییر، عقلی است یا شرعی، و مقصودشان از تخییر عقلی و شرعی نیز آن است که در این جا که هیچ یک از دو واجب ترجیح ندارند و حکم به تخییر می‌شود، آیا به معنای این است که شارع حکمش را تخییری قرار می‌دهد یعنی به یکی از آن دو و احدهما امر کرده است یا تخییر عقلی و به حکم عقل است. اما امر شارع تعیینی است و دو وجوب تعیینی را در طرفین قرار داده است که هر یک مشروط به ترک دیگری است یعنی اگر هر ضدی را ترک کرد، دیگری تعییناً واجب است و چون دو واجب تعیینی مشروط، موجود است عقل می‌گوید چون هر دو مشروط هستند هر کدام را انجام دهد مجزی است و با فعل هر یک دیگری نیز مرتفع می‌شود و عقل به تخییر حکم می‌کند. پس مقصود از این بحث این است که آیا این جا دو امر تعیینی شرعی مشروط داریم یا یک امر واحد به یکی از دو واجب که وجوب شرعی تخییری است و این را تخییر شرعی می‌گویند.

**ثمره بحث**: مهمترین اثر این بحث تعدد مخالفت عقاب و وحدت آن است که اگر یک امر شرعی، تخییری باشد و مکلف هر دو را ترک کند، یک عقاب بیشتر ندارد چون مخالفت یک حکم شرعی شده است نه بیشتر و فقط یک معصیت است، که یک عقاب هم دارد. اما اگر تخییر عقلی باشد وقتی مکلف هر دو را ترک کند، شرط هر دو وجوب تعیینی، فعلی می‌شود چون هر کدام مشروط به ترک دیگری است و مکلف با دو وجوب تعیینی مخالفت کرده است، و از باب تعدد معصیت است که دو عقاب دارد یا اگر دو صغیره باشد، اصرار بر دو صغیره مبدّل به کبیره می‌شود و مثلاً فاسق می‌شود.

**کلام میرزای نائینی رحمه‌الله :**

میرزا رحمه‌الله فرموده‌اند: حق آن است تفصیل دهیم که اگر قدرت در هر دو واجب، عقلی باشد و ملاک هر دو فعلی و مطلق باشد، در این صورت تخییر عقلی است و دو ملاک مطلق و فعلی داریم و هرکدام در صورت ترک دیگری مقدور است و اگر هر دو مقدور بود، وجوبش تعیینی است چون امر ترتبی ممکن است و امر به هر دو، به نحو ترتبی خواهد شد، پس چون دو ملاک مطلق داریم دو وجوب تعیینی مشروط نیز خواهیم داشت. فقط تزاحم، مانع از دو امر مطلق می‌شود و دو امر تعیینی مشروط ثابت می‌شود و این همان تخییر عقلی است و نتیجه این می‌شود که اگر هر دو را ترک کرد، دو معصیت کرده و دو عقاب دارد.

و اما اگر قدرت شرعی باشد یعنی عجز رافع ملاک باشد، در این صورت چون مکلف یک قدرت بیشتر ندارد و قدرت در ملاک دخیل است پس یک ملاک بیشتر فعلی نمی‌شود، در نتیجه یک تکلیف بیشتر موجود نخواهد بود و مولا به احدهما تکلیف می‌کند چون هر دو متساوی هستند و تکلیف تعیینی به یکی از آن دو، ترجیح بلامرجح است و به همین خاطر عقلاً کشف می‌کنیم یک تکلیف شرعی به یکی از آن دو بیشتر نیست که امر شرعی تخییری به احدهما است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۰ / سه شنبه / ۳۱ / ۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرور کلام میرزا رحمه الله درباره عقلی یا شرعی بودن قدرت در دو واجب متزاحم:

بحث در جایی بود که وقتی تخییر بین متزاحمین ثابت می‌شود، این تخییر عقلی است یا شرعی؟ مقصود از تخییر شرعی این بود که امر واحد به یکی از آن دو باشد و امر شرعی تخییری باشد و مقصود از تخییر عقلی، دو امر شرعی تعیینی است که امر به هر یک مشروط به ترک دیگری باشد. و میرزا رحمه الله گفته بودند: اگر قدرت در دو واجب متزاحم عقلی باشد، در این جا تخییر عقلی است یعنی دو ملاک، مطلق و فعلی است و اگرچه نمی‌شود دو وجوب مطلق باشند چون که مکلف قادر نیست هر دو را انجام دهد ولی می‌تواند هر کدام را به نحو ترتب انجام دهد و دو وجوب مشروط درست می‌شود که تخییر میان آنها عقلی است و اگر هر دو را ترک کند، شرط هر دو واجب حاصل شده است و دو تکلیف را عصیان کرده است و دو عقاب می‌شود ولی اگر قدرت شرعی باشد یعنی در مورد عجز ملاک هم نباشد، در این صورت چون مکلف بیش از یک قدرت بر انجام یکی از آن دو را ندارد، ملاک نیز بیشتر از یکی نیست و چون هر

دو متساوی هستند کشف می‌شود امر شارع نیز امر تخییری به یکی از آن دو است که این همان تخییر شرعی است.

**اشکال بر میرزا رحمه‌الله ضمن دو بحث اثباتی و ثبوتی:**

این حرف تمام نیست و در این جا دو بحث اثباتی و ثبوتی است که با هم خلط شده است؛ منظور از بحث اثباتی آن است که اگر ما باشیم و دلیل دو وجوب در مقام اثبات چه اقتضایی دارد و منظور از بحث ثبوتی آن است که شارع باید وجوبش را چگونه قرار دهد و در فرض جعل دو وجوب مشروط، تعدد عقاب نیز خواهد بود یا خیر.

**بحث اثباتی**: نسبت به بحث اوّل که اثباتی است قبلاً گفتیم در این جا سه مسلک هست: **یکی** این که قدرت ناشی از امر به ضدین اصلاً شرط نیست که مسلک امام رحمه‌الله بود. **دیگری** آن که قدرت را شرط می‌دانست و بین اطلاق‌های دو دلیل تعارض قائل بود. **مسلک دیگر** نیز مسلک شهید صدر رحمه‌الله بود که می‌فرمود: قدرت شرط در تکلیف است و بین دو اطلاق هم تعارض نیست.

طبق هر سه مسلک در عالم اثبات، اگر ما باشیم و دلیل دو واجب متزاحم که ترجیحی بین آن‌ها نیست و متساوی هستند، مقتضای قاعده آن است که تخییر، عقلی باشد نه شرعی؛ چه قدرت در آن‌ها عقلی باشد و چه شرعی زیرا اگر قدرت عقلی باشد، روشن است چون هر چند دو دلیل اطلاق هم داشته باشند و با هم تعارض داشته باشند (مسلک میرزا رحمه‌الله) بنابر امکان ترتب، وجوب هر یک مشروط به ترک دیگری خارج از این تعارض است، پس دو وجوب مشروط تعیینی ثابت می‌شود که تخییر عقلی خواهد بود و این در جایی که دو ملاک، عقلی و فعلی هستند روشن است.

اگر قدرت هم شرعی باشد باز همین گونه است زیرا در این جا نیز دو اطلاق دلیل ـ که در وجوب تعیینی ظهور دارند ـ وجوب هر یک را تعییناً اثبات می‌کند و این که اطلاقش با دیگری در فرض اشتغال بـه هـریک تـعارض و تسـاقط می‌کند، سبب نمی‌شود تا ظهور آن‌ها در وجوب تعیینی هریک از بین بـرود. پس وجوب هر یک بر فرض ترک دیگری خارج از تعارض است یعنی دو امر تعیینی ترتبی مشروط، خارج از تعارض هستند و ظهور دو امر نیز در تـعیینی بودن است نه در امر بـه أحـدهما و یکـی از آن دو و بـاید بـه هـر دو دلیـل و ظهوراتشان به مقداری که تعارض ندارند اخذ کنیم حتی اگـر قـدرت در آنـها شرعی هم باشد چون قدرت شرعی بودن، مانع از مشروط شدن دو وجوب و ظهور دلیلشان در تعیینی بودن نمی‌شود و اگر تـخییر شـرعی بـاشد، مـتعلق وجوب عوض می‌شود و عنوان احدهما واجب خواهد شد و این خلاف ظاهر است.

پاسخ مطلب میرزا ﷺ نیز که فرمودند: اگر قدرت شرعی باشد یک ملاک بیشتر فعلی نخواهد بود پس کشف می‌کنیم که یک واجب بیشتر وجود ندارد، چنین است که این اول کلام است زیرا شاید ملاکات مولا این گونه باشد که اگر یکی را انجام نداد و ترک کرد، نیاز مولا و ملاک برای فعل دیگر ایجاد می‌شود، در نتیجه حقیقتاً دو ملاک فعلی می‌شوند که در فرض ترک هر دو، دو ملاک تفویت خواهند شد و مکلف می‌تواند هر دو را تفویت نکند؛ یکی را با امتثال و یکی را با رفع موضوع، البته ممکن است در مورد تزاحم نیز یک ملاک بیشتر فعلی نشود ولی باید این مطلب را با ظاهر خطاب شارع اثبات و احراز کرد که اگر خطاب، ظاهر در دو وجوب تعیینی باشد، دلالت دارد که دو ملاک، فعلی می‌شوند. بنابراین مقتضای بحث اثباتی، تخییر عـقلی است نـه شـرعی زیـرا

وحدت ملاک و وجوب احدهما خلاف ظاهر دلیل هر دو امر است.

البته اگر قائل به عدم امکان ترتب شویم، در این صورت دو وجوب مشروط ترتبی نیز ممکن نمی‌شوند و این مقدار از اطلاق دلیل نیز داخل در تعارض می‌شود و نه دو امر مطلق ممکن می‌شود و نه دو امر ترتبی مشروط و تعارض بین اصل دو وجوب ثابت می‌شود که اگر با دلیل دیگری ثابت شد که احدهما واجب است، نتیجه آن می‌شود که تخییر شرعی ثابت می‌گردد و الا اصل دو وجوب نفی می‌شود.

پس هر کدام از این سه مسلک را قائل شویم، طبق هر سه مسلک چه قدرت شرعی باشد و چه عقلی، مقتضای عالم اثبات و دلیل دو امر این است که دو وجوب تعیینی و مشروط داشته باشیم.

و لیکن طبق مبنای اوّل، دو وجوب تعیینی، شرعی مطلق هستند ولی طبق مبنای دوم و سوم، دو وجوب تعیینی، مشروط هستند زیرا وجوب مشروط و ترتبی خارج از تعارض است و باید ظهور هر دو امر در تعیینی بودن آنها حفظ شود و تخییر میان آن‌ها عقلی است، البته اگر کسی قائل به امتناع ترتب شود، در این صورت میان اصل دو وجوب تعارض می‌شود و همان طور که گفتیم هر دو تساقط می‌کنند و باید به اصول عملی رجوع کنیم و هر دو نفی می‌شوند، مگر این که از خارج علم داشته باشیم هر دو واجب، ساقط نیستند که ممکن است دوران بین تعیین و تخییر در تکلیف شده و از نظر نتیجه عملی بیش از واجب تخییری ثابت نشود.

بدین ترتیب در بحث اثباتی اشکال به میرزا ﷺ روشن است که مقتضای عالم اثبات، ثبوت دو وجوب شرعی تعیینی است که هر یک مشروط به ترک دیگری است و تخییر عقلی است.

**بحث ثبوتی**: اگر ثبوتاً قدرت، عقلی یا شرعی باشد چه می‌شود و مولا باید چه کار کند و تعدد یا وحدت عقاب بر چه اساس است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید بین دو فرض شرعی بودن قدرت و عقلی بودن آن تفصیل داد که به تبیین آن می‌پردازیم:

**فرض اوّل**: اگر قدرت در هر دو واجب عقلی باشد یعنی ملاک‌ها فعلی باشد و اشتغال و عدم اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک نباشد، در این صورت گفته شده مولا باید دو جعل تعیینی مشروط قرار دهد که تخییر، عقلی است نه شرعی.

صحیح آن است که ثبوتاً مولا می‌تواند در این فرض هم امر تخییری به یکی از آن دو بکند و هم دو امر تعیینی مشروط زیرا هر دو نحو برای مولا یکسان است و برای مولا هیچ یک نسبت به دیگری اثری ندارد؛ نه از نظر عقوبت و منجزیت بیشتر اثری دارد و نه از جهت رسیدن مولا به غرض خودش زیرا یکی از دو ملاک بیشتر قابل تحصیل نیست که هم امر تخییری و هم دو امر تعیینی مشروط از این نظر یکسان هستند و تفاوتی ندارند. پس به لحاظ تحصیل غرض و ملاک مولا هر دو نحو یکسان هستند، اما به لحاظ محرکیت و منجزیت بیشتر ممکن است گفته شود میان دو گونه فرق است زیرا اگر امر تخییری جعل شود، در فرض ترک هر دو، یک مخالفت و یک عقاب ثابت می‌شود ولی اگر دو وجوب تعیینی مشروط جعل شود، ترک هر دو موجب دو معصیت و دو عقوبت است که محرکیت بیشتری دارد زیرا ممکن است مکلف دو مخالفت نکند، بر خلاف یک مخالفت.

این مطلب نیز صحیح نیست زیرا چنین فرضی در صورتی است که در این جا به تعدد عقاب قائل شویم، در حالی که در این جا تعدد عقاب نیست یعنی در

جایی که قدرت عقلی است و هر دو ملاک فعلی هستند، تعدد عقاب در کار نیست و ما قبلاً بحث کردیم از این که آیا میزان عقاب در مخالفت امر بما هو امر است یا به تفویت ملاک و روح حکم است که بنابر فرض اوّل اگر دو امر بود و مکلف می‌توانست هر دو را مخالفت نکند ولو یکی را به امتثال و یکی را به رفع موضوع وجوب.

در این صورت این مطلب درست است چون در صورت ترک هر دو، هر دو امر، فعلی و مخالفت می‌شود و معیار در عصیان و عقوبت مخالفت، تکلیف فعلی است ولی در آن جا گفتیم این مطلب، معیار صحت عقوبت نیست و مخالفت با تکلیف، تمام موضوع عقاب نیست بلکه آن مخالفتی موجب عقاب می‌شود که باعث تفویت غرض بر مولا شود یعنی با روح تکلیف نیز مخالفت شود نه تنها با قالب آن که جعل است مخالفت شود.

بنابراین جایی که مخالفت تکلیف شده ولی ملاکی را تفویت نکرده است و فقط مخالفت قالب اعتباری تکلیف شده است، این مخالفت عقاب ندارد و در این بحث بنابر تخییر عقلی و جعل دو وجوب مشروط، هر چند دو تکلیف مخالفت شده است ولی مکلف بیش از یک ملاک مولا را تفویت نکرده است زیرا به هر حال ملاک دیگر بر مولا تفویت می‌شود یعنی به جهت تضاد و عدم امکان جمع میان آن دو، خود به خود یکی از دو ملاک بر مولا فوت شده و ربطی به مکلف ندارد.

بنابراین در جایی که قدرت، عقلی است، جعل دو وجوب تعیینی مشروط، نه غرض بیشتری را برای مولا تحصیل می‌کند و نه عقوبت و منجزیت و محرکیت بیشتری می‌آورد، پس هر دو جعل برای مولا از این نظر یکسان است.

**فرض دوّم**: در صورتی است که قدرت، شرعی باشد که اگر قدرت، شرعی به معنای اول است یعنی اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک باشد، ثبوتاً دو نحو تصویر دارد:

۱) یک تصویر همان مطلب میرزا ﷺ است که در این بحث ثبوتی جا دارد که وقتی قدرت در ملاک دخیل باشد و عجز رافع ملاک باشد، ممکن است ملاک دائر مدار مقدار قدرت فعلی مکلف باشد و چون مکلف در باب ضدین، یک قدرت بر یکی از آن دو دارد و مقدار ملاک فعلی نیز به اندازه مقدار قدرت فعلی مکلف است، پس در این فرض یک ملاک، بیشتر فعلی نخواهد بود و در نتیجه اگر مکلف هر دو را ترک کند، یک ملاک تفویت می‌شود نه بیشتر و این جا مولا می‌تواند هم امر واحد تخییری قرار دهد و هم دو امر تعیینی مشروط زیرا هر دو به یک اندازه غرض مولا را حفظ می‌کنند و به یک اندازه محرکیت دارند و هر دو نیز یک عقاب بیشتر ندارند، همانند موردی که هر دو ملاک، فعلی بوده و قدرت، عقلی باشد و در این فرض در بحث ثبوتی، میان قدرت شرعی به این معنا و قدرت عقلی تفاوتی نخواهد بود؛ نه در مقام جعل وجوب و نه در مقام تنجز و ترتب عقاب.

۲) تصویر دوم آن است که ملاک به اندازه ما یُترک است نه به اندازه مقدوریت یعنی هر کدام را ترک کند، نسبت به دیگری نیاز و اتصاف به ملاک حاصل می‌شود که در نتیجه اگر مکلف هر دو را ترک کند واقعاً دو نیاز برای مولا حاصل می‌شود و چون مکلف می‌تواند هر دو نیاز مولا و هر دو ملاک را تأمین کند، یکی را به امتثال و یکی را به رفع نیاز، در این جا نتیجه فرق می‌کند و مولا باید متعیناً دو امر تعیینی مشروط را جعل نماید و مکلف نیز در صورت ترک هر دو، دو معصیت انجام داده و دو عقوبت دارد زیرا واقعاً دو خسارت بر مولا وارد

کرده است که می‌توانسته از هر دو منع کند و این امر تعیینی، منجزیت و محرکیت بیشتری دارد تا جعل یک امر تخییری.

پس اگر قدرت شرعی به این معنا باشد که عدم اشتغال به هر یک موجب اتصاف دیگری به ملاک شود، در این فرض، هم تعدد عقاب و معصیت صحیح است و هم مولا باید دو جعل تعیینی مشروط قرار دهد؛ تعدد معصیت و عقاب صحیح است چون در صورت ترک، دو ملاک از مولا تفویت می‌شود و این عکس مطلب میرزا ﷺ است که می‌فرمودند: اگر قدرت، عقلی باشد، باید تخییر عقلی باشد و دو عقاب دارد، و اگر شرعی باشد، تخییر شرعی و یک عقاب دارد.

اما اگر قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی باشد، بحث متفاوت است زیرا عدم مانع شرعی به معنای عدم وجوب فعلی اگر در هر دو اخذ شود، دور است و تعارض شکل می‌گیرد و هیچ یک ثابت نمی‌شود و اگر به معنای عدم لولائی باشد، هیچ کدام فعلی نخواهد بود، مگر از خارج ثابت شود که هر دو وجوب ساقط نیستند که به مقتضای اصل عملی بیش از یک تخییر ثابت نمی‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۱ / دوشنبه / ۶ / ۳ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث تزاحم و مرجحات و احکام باب تزاحم تمام شد و گذشت که این بحث در دو تکلیف متزاحم، بحثی مهم است و کاربرد فقهی زیاد دارد.

در ادامه این بحث مجموعه‌ای از نکات مطرح است که مربوط به بحث تزاحم می‌باشد و تحت عنوان تنبیهات آورده شده است که برخی از آن‌ها تطبیق احکام تزاحم در مسائل فقهی است. در این تطبیق‌ها نیز اشکال‌هایی وارد شده که برخی فقهی و برخی اصولی و برخی استثناءها و نکات دیگر است.

# فصل سوم: تنبیهات باب تزاحم

### تنبیه اوّل: جریان تزاحم در ضدین دائمی:

**تنبیه اوّل**: تزاحم در ضدینی که تضادشان دائمی است جاری است یا خیر یا مخصوص جایی است که اتفاقاً میان دو تکلیف تضاد ایجاد می‌شود، مثل وجوب وفای به نذر و وجوب حج که ذاتاً و دائماً بین این دو عنوان تضاد نیست یا وجوب ازاله نجاست از مسجد و صلاة که اتفاقاً وقت ضیق شود و نماز

نخوانده و مسجد نیز نجس شده باشد، اما تضاد دائمی یعنی ذاتاً و همیشه بین دو عنوان تضاد باشد، مثل حرکت و سکون یا قیام و جلوس که دائماً این قبیل افعال با یکدیگر تضاد دارند.

حال اگر چنین تضادی میان دو تکلیف باشد، باز هم تزاحم است یا تعارض است، مثلاً اگر گفته شود وقتی وارد شهری شدی، اولین کار واجب آن است که بروی در مسجد شهر نماز بخوانی و در دلیل دیگر گفته شود اگر وارد شهری شدی، اول باید وارد قبرستان آن شهر شده و فاتحه بخوانی؛ و این ها با هم تضاد دائمی دارند و این گونه نیست که دارای تضاد اتفاقی باشند و سخن در این است که آیا این جا نیز بحث تزاحم جاری است و هر دو امر ثابت است، به نحوی که هر کدام مشروط به داشتن قدرت و لو به ترك دیگری باشد و در نتیجه این جا هم تعارض میان آنها نیست، و یا این تضاد دائمی بین دو تکلیف، موجب تعارض آن‌ها می‌شود و خارج از باب تزاحم است و داخل در باب تعارض می‌گردد.

**بیان مرحوم میرزا رحمه‌الله در این باب:**

**کلام میرزا** رحمه‌الله: ظاهر کلام میرزا رحمه‌الله این است که در جایی که تضاد دائمی باشد، بین دو دلیل تعارض است. اصل مطلب میرزا رحمه‌الله که جایی که تضاد دائمی است، فی الجمله بین دو دلیل تعارض شکل می‌گیرد صحیح است ولی گاهی این تعارض، تعارض مطلق است و گاهی نیز تعارض بین دو إطلاق است، زیرا که دو ضد که با هم تضاد دائمی دارند بر دو قسم می‌باشند گاهی ثالث هم ندارند، مثل حرکت و سکون که ثالث ندارند؛ و انسان یا متحرك است یا ساکن، همچنین مثل جهر و اخفات در قرائت. و گاه نیز ثالث دارند، مثل نماز

در مسجد و رفتنِ به قبرستان یا قرائت جهری و قرائت اخفاتی که می‌تواند هر دو را ترك کند.

در امر به دو ضدی که تضادشان دائمی است و ثالث هم ندارند، بین دو امر تعارض مطلق است و کلاً از باب تزاحم خارج است چون دو امر نه به طور مطلق می‌توانند باشند و نه به طور مشروط زیرا تحصیل حاصل و لغو است یعنی مولی نمی‌تواند بگوید اگر حرکت را ترك کردی، ساکن باش و بالعکس و اگر ساکن نبودی، حرکت داشته باش زیرا تحصیل حاصل و لغو است چون اگر حرکت نکرد، ساکن است و دو ضدی که ثالث ندارند مثل نقیضین هستند که ترك هر یکی مساوق با فعل دیگری است و امر به آن دو نه به نحو مطلق ممکن است و نه به نحو ترتبی.

قبلاً نیز گفتیم یکی از شرایط امر ترتبی این است که ضدین، بدون ثالث نباشند زیرا تعارض مطلق شکل گرفته و هر دو امر ساقط می‌شوند و اگر بخواهد وجوب یکی از آن دو بالخصوص ثابت شود، دلیل دیگری می‌خواهد و یکی از آن دو نیز ضروری الوجود است و امر تخییری هم به آن دو لغو است و این مقدار را همه قبول کرده‌اند.

و بحث در این تنبیه در قسم دوم است که تضاد دائمی است ولی شق ثالث دارند و مکلف می‌تواند هر دو را ترك کند؛ نه نماز بخواند و نه به قبرستان برود. در این جا می‌تواند اصل دو امر، فعلی باشد زیرا ترتب معقول است و اثرش آن است که هر دو را ترك نکند و امر ترتبی تحصیل حاصل نیست و از این جهت مانند موارد تضاد اتفاقی است. پس به لحاظ دو وجوب مشروط یعنی وجوب هر یك در فرض ترك دیگری تعارض میان دو تکلیف نیست و این مقدار خارج از تعارض و داخل در باب تزاحم می‌شود.

حال بحث این است که در این جا چون تضاد دائمی است آیا بین دو دلیل، تعارض می‌شود یا از باب تزاحم، مانند موارد تضاد اتفاقی است؟ کلام میرزا ﷺ آن است که در اینجا تعارض میان دلیل دو تکلیف می‌شود، و ظاهر ایشان آن است که میان اصل دو حکم تعارض می‌شود، زیرا که در موارد تضاد دائمی مولی یا حکم به تخییر باید بکند اگر ملاکهایشان مساوی باشند، و یا حکم به ضدّی که اهم است بکند.

لیکن این مطلب صحیح نیست، زیرا که با وجود ثالث امر به هر یک از آن دو مشروط به ترک دیگری خارج از تعارض است بلکه طبق مسلک سوّم آن مقید لبّی این جا نیز هست که در نتیجه از باب تعارض خارج و داخل باب تزاحم می‌شود و مثل موارد تضاد اتفاقی خواهد بود و همان طور که آن جا می‌گوییم اصلاً تعارضی نیست؛ نه تعارض مطلق و نه تعارض جزئی، این جا نیز باید به همان قائل شد.

البته اگر در موارد تضاد اتفاقی قائل به تعارض جزئی شویم، این جا نیز به همان قائل می‌شویم ولی اگر در آن جا نیز به تعارض جزئی قائل نشویم و بگوییم قدرتی که در واجب اخذ شده شامل عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم هم می‌شود و این معنا از قدرت قید لبّی در همه تکالیف است، در این صورت در این جا هم تعارض جزئی در کار نیست و هر کدام اهم باشد اطلاق دارد و دیگری مشروط و اگر هر دو مساوی باشند، هر دو مشروط هستند و اگر شك داشتیم، تمسك به عام در شبهه مصداقیه می‌شود که طبق این حرف، هیچ گاه دو اطلاق در هر دو طرف تمام نیست تا تعارض شود، پس تعارضی نیست حتی فی الجمله.

**موافقت شهید صدر ﷺ با میرزا ﷺ :**

**کلام شهید صدر ﷺ** : شهید صدر ﷺ این جا را استثنا کرده و فرموده‌اند : مطلب میرزا ﷺ در این جا صحیح است یعنی جایی که تضاد دائمی است و ثالث هم دارد ، تعارض جزئی بین دو إطلاق دو تکلیف تمام است حتی بنابر مسلك سوم . و علتش آن است که وقتی تضاد دائمی شد ، عرفاً امر به هریك از این دو عنوان بر نفی مانعیت اشتغال به آن واجب دیگری دلالت دارد و الا باید مولا این قید را که دائمی است ، ذکر می‌کرد ، پس اگر یك دلیل می‌گوید اولین کار مسافر نماز در مسجد شهر است و دیگری می‌گوید اولین کار رفتن به قبرستان است ، این دو عرفاً با هم تعارض دارند و عرف می‌گوید بالاخره اول یا باید این باشد و یا آن و یا باید تخییر باشد ، چون که تضاد دائمی است پس همیشه مشروط بودن هردو ـ بنابر تساوی ملاک ـ یا مشروط بودن یکی به عدم اشتغالی به دیگری ـ بنابر اهم بودن ملاک یکی نسبت به دیگری ـ به نحو دائم ثابت است و باید ذکر می‌شد ، پس وقتی هیچ کدام را مقید به عدم امتثال دیگری نکرده باشد ، عرف عدم مشروط بودن و مطلق بودن هردو را استفاده می‌کند که موجب تعارض است ، و ایشان ادعا فرموده است که این مقدار تعارض وجدانی و عرفي است .

البته وجدان عرفی یك مسأله است و تحلیل آن مسأله دیگری است که باید ببینیم چرا نکته‌ای را که بر اساس آن ، تعارض را در تضاد اتفاقی نفی کردیم در این جا جاری نیست ؟

نکته این بود که در آن جا گفتیم قید قدرت در تمام تکالیف اخذ شده است و قید قدرت را توسعه دادیم و شامل عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی ، دانستیم که بر اساس آن تعارض میان دو دلیل مرتفع می‌شود ، و در توجیه اخذ این مقیّد لبی عرض کردیم که اطلاق خطاب تکلیف نسبت به فرض اشتغال به

تکلیف دیگر اگر با فرض اهم یا مساوی بودن ملاکش باشد که مرجوح یا لغو است، و اگر به جهت نفی اهم یا مساوی بودن آن تکلیف مزاحم است، ما دو جواب برای این مطلب بیان کردیم؛ یکی این که اگر شارع بخواهد بگوید این اهم است، باید ناظر به واجبات و تکالیف دیگر به نحو قضایای خارجیه باشد و این خلاف ظهور خطابات در قضیه حقیقیه است زیرا ممکن است شارع چیزی را واجب قرار دهد که ملاکش از این هم اهم است و فرضش به نحو قضیه حقیقیه معقول است و بدین جهت باید این را قید در قضیه حقیقیه قرار دهد چون تکالیف مجعول به نحو قضیه حقیقیه است نه خارجیه.

نکته دیگر این است که اصلاً خطابات در مقام مقایسه با یکدیگر نمی‌باشند تا از آن‌ها نسبت به همه تکالیف دیگر اهمیت استفاده شود.

این دو نکته را آن جا ذکر شد و بر اساس آن ثابت شد قید عدم اشتغال به واجب دیگر مساوی یا اهم، در حقیقت به نحو مقید لبّی در خطابات شرعی اخذ می‌شود. و این تحلیل را در آن جا گفتیم تا اثبات کنیم هیچ گاه میان دو اطلاق نیز تعارض در کار نیست بلکه یا یکی مطلق و دیگری مشروط است و یا هر دو مشروط و یا شبهه مصداقیه در هر دو می‌شود که هیچگاه تعارض شکل نمی‌گیرد ولی گفته می‌شود هر دو نکته در جایی که تضاد دائمی است جاری نیست زیرا در این جا دائمی بودن تضاد، قرینه می‌شود که مولا می‌خواهد با اطلاق، تکلیف نسبت به ضد دائمی اهمیت یا مساوات ملاک آن را نفی کند چون اگر این قید باشد، مثل قضایای حقیقیه است که قید دائمی آن تکلیف خواهد بود و مولا باید آن قید را در مقام اثبات بیاورد یعنی اگر تکلیف همیشه مزاحم دائمی دارد و واجب دیگری هست که مساوی یا اهم از آن است، در این صورت همیشه آن امر، مقید به عدم اشتغال به خصوص آن ضد دیگری باید

باشد و مثل قیود در قضایای حقیقیه می‌شود که مولا باید آن را در مقام اثبات بیاورد و بگوید اگر اولین کارت این نبود که در مسجد نماز بخوانی و مشتغل به آن نبودی به قبرستان برو و این مثل تضاد اتفاقی نیست که باید قید قدرت و عدم اشتغال را نسبت به آن اخذ کند و مصداقش را به مکلف واگذار کند.

به عبارت دیگر همان گونه که اطلاق خطاب، نافی قیود اضافی به نحو قضیه حقیقیه است، نافی قیودی که مانند قیود حقیقیه دائمی است نیز می‌باشد و این یك مطلب عرفی است که اطلاق هر یك از دو دلیل، نافی اطلاق دیگری می‌شود. پس عرف در موارد تضاد دائمی می‌گوید گویا مولا خودش متصدی شده که وجود مزاحم اهم یا مساوی دائمی را نفی کند و الا آن را ذکر می‌کرد، بر خلاف موارد تضاد اتفاقی.

پس بیان اوّل در اینجا تمام نیست، و همچنین بیان دوم نیز تمام نیست، زیرا که خطابات نسبت به مزاحم دائمی در مقام بیان می‌باشند. پس هر دو نکته ذکر شده در این بحث وجود ندارد و دو اطلاق با یکدیگر تعارض دارند و تمسك به آن از باب تمسك به عام در شبهه مصداقیه مقید لبّی نیست.

لازمه مطلب مذکور این است که اگر احد الاطلاقین اقوی از دیگری بود، باید به آن اخذ شود و قواعد باب تعارض در این جا جاری گردد یعنی، باید به اطلاق اقوی اخذ شود و لازمه‌اش این است که در موارد تزاحم بین دو واجب که تضاد دائمی دارند یا باید جمع عرفی کنیم و به اقوی الدلالتین اخذ کنیم و آن را مطلق قرار دهیم یا بگوییم جمع عرفی میان آن دو امر، تخییری است؛ حال یا شرعی یا عقلی که این نیز یك نوع جمع عرفی است و اگر جمع عرفی در کار نباشد و یکی از آن دو هم اقوی نبود، دو اطلاق ساقط می‌شوند و از باب اصل عملی، تعیین نفی شده و نتیجه تخییر می‌شود.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۲ / سه شنبه / ۷ / ۳ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

شهید صدر ﷺ فرموده بودند اگر میان دو واجب تضاد دائمی بود و ثالث هم داشتند، مثل این که بگوید (اگر مسافرت کردی، به مسجد برو و نماز بخوان)، همچنین بگوید (اگر مسافرت کردی، به قبرستان برو و فاتحه بخوان)، این تضاد دائمی قرینه می‌شود که چون مولا هیچ کدام را مقید به عدم اشتغال به دیگری نکرده است می‌خواسته مساوات یا اهمیت دیگری را نفی کند چون تضاد و تزاحم دائمی است و چنانچه آن ضد دائمی مساوی یا اهم بود، لازم بود امرش را به عدم اشتغال به آن مقید می‌کرد. به همین جهت ایشان در مورد تضاد دائمی، تعارض جزئی را که میرزا ﷺ در تمام موارد قائل بودند در این جا طبق مسلک سوّم هم قائل شده‌اند.

در ادامه این بحث عرض می‌کنیم از نظر ما طبق مسلك سوم، این جا نیز تعارضی در کار نیست چون بالاخره ما در همه خطابات، آن مقید لبّی را لازم داریم و از مقید لبّی ـ ولو به لحاظ واجبات مزاحم در تضادهایی اتفاقی ـ نمی‌توانیم دست بکشیم.

به عبارت دیگر قید قدرت که اعم از قدرت تکوینی و عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی توسعه داده شده است را در تمام خطابات لازم داریم و وقتی این

قید لبّی در این دو دلیل هم اخذ شده باشد دیگر لازم نیست مولا در مورد تضاد دائمی، مجدداً قید دیگری را هم بیاورد، زیرا که همان قید لبّی در اینجا هم کافی است.

پس اگر مراد شما این است که اگر ضد دائمی، مساوی یا اهم باشد باید اضافه بر قید قدرت عدم وجود ضد دائمی را قید قرار دهد، این لازم نیست و همان قید عام شامل کافی است، و اگر مقصود آن است که تنها این قید را بیاورد و قید قدرت را اخذ نکند این مطلب هم بطلانش روشن است، زیرا قید قدرت در همه خطابات بایستی اخذ شود.

به عبارت دیگر اگر ما اهمیت را مدلول خود خطاب می‌دانیم و قید عدم اشتغال به مساوی یا اهم را قبول نداریم، در این صورت در همه جا تعارض جزئی میان دو اطلاق خواهد بود حتی اگر تضاد اتفاقی باشد و مسلك دوم صحیح می‌شود نه سوم ولی اگر عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی را در همه تکالیف قید بدانیم، دیگر نیازی به اخذ قید دیگری در مورد تضاد دائمی نیست و این مقید در موارد تضاد دائمی نیز به درد می‌خورد و اگر ضد دائمی نیز واجب بوده و اهم یا مساوی باشد، واجب اول نسبت به آن اطلاق ندارد و اگر اهم یا مساوی نبوده و مرجوح باشد، واجب اول اطلاق دارد. پس دائمی بودن تضاد نمی‌تواند این مقید را نفی کند و تا این مقید لبّی هست در مورد تضاد دائمی هم در فرض شك، شبهه مصداقیه مقید می‌شود.

بله! شارع عنوان عدم ذهاب به مسجد را اخذ نکرده ولی نباید این عنوان اخذ شود بلکه باید به عنوان واجب آخر مساوی یا اهم اخذ شود که اخذ شده است. بنابراین، این که می‌گویید تضاد دائمی قرینه است که این واجب اهم است، به چه نکته‌ای است و از چه اطلاقی استفاده می‌شود؟

اگر مقصود این است که از عدم تقیید به عنوان آن واجب مزاحم دائمی ـ که قید اضافی بر مقید لبّی است ـ استفاده می‌شود، پاسخ آن است که چنین تقییدی لازم نیست بلکه صحیح هم نیست زیرا شاید ضد دائمی، مرجوح باشد و آنچه لازم است همان مقید لبّی است که ضد دائمی را اگر مساوی یا اهم باشد دربر می‌گیرد.

و اگر مقصود این است که چون تضاد و مزاحمت دائمی است، اطلاق خطاب ظهور در این پیدا می‌کند که اهم است زیرا اگر اهم نبود، مولا باید لااقل تذکر می‌داد که آن مقید لبّی در این جا صادق نیست چون تضاد دائمی و همیشگی است و باید این مقدار را می‌گفت که آن قید لبّی که اخذ شده است، در این جا موجود نیست هر چند این تقیید اضافی و قید دیگری نباشد، و تضاد دائمی قرینه است بر این مقدار که صغرای آن قید در مورد تضاد دائمی موجود نیست.

پس نمی‌خواهیم تقیید زاید را نفی کنیم بلکه از این سکوت در موارد تضاد دائمی استفاده می‌شود که آن ضد واجب و مزاحم دائمی نه مساوی است و نه اهم و الا این تذکر لازم بود داده می‌شد که مصداق آن قید لبّی است زیرا همیشه هست و مورد ابتلای مکلف می‌باشد و باید این مقدار را بیان می‌کرد و از عدم بیان آن اهمیت این واجب کشف می‌شود و چون این اطلاق در دو طرف هست تعارض میان دو اطلاق شکل می‌گیرد.

اگر مقصود این است جواب می‌دهیم:

**اولاً**: این بیان علی تقدیر صحت یک اطلاق مقامی را اثبات می‌کند نه اطلاق لفظی زیرا اطلاق لفظی در هر حال مقید به آن قید لبّی است، مانند جایی که تصریح به آن مقید لبّی شود و بگوید (إذا دخلت بلداً فی السفر فصلّ فی

مسجد البلد إن لم تشتغل بواجب مساوی أو اهم ) که شامل واجب مزاحم دائمی نیز می‌شود.

**ثانیاً**: این اطلاق مقامی در جایی تمام است که هر دو واجب در یك خطاب متصل با یکدیگر باشند یا دلیل آن‌ها ناظر به هم باشد و چنین اطلاق مقامی مخصوص به موارد تضاد دائمی نیز نبوده و در تضاد اتفاقی هم در صورت اتصال دو خطاب با یکدیگر و ناظر بودن به یکدیگر، جاری است و نکته آن همین توجه به خطاب دیگر و ناظر به آن بودن است.

بنابراین مجرد دائمی بودن ضد واجب قرینه نمی‌شود که مولا خواسته است با اطلاق و عدم تقیید آن به عدم دیگری بالخصوص، مساوی یا اهم بودن مزاحم دائمی دیگر را نفی کند و اهمیت یک واجب نسبت به واجبات دیگر نه از اطلاق مقامی و نه لفظی، نه در موارد تزاحم و تضاد اتفاقی و نه دائمی استفاده نمی‌شود، مگر در مواردی که به جهت نکته دیگری مانند ناظر بودن احد الاطلاقین به دیگری تنافی و تعارض میان دو اطلاق استفاده شود و شاهد آن این است که اگر در موارد تضاد دائمی دلیل دو ( واجب متزاحم ) تصریح به آن مقید لبّی داشت، قطعاً چنین اطلاقی و تعارضی میان آن‌ها احساس نمی‌شد و مقید لبّی از این جهت همانند مقید لفظی است و با آن تفاوتی ندارد.

خلاصه این که به برکت آن مقید لبّی است در موارد تضاد و تزاحم دائمی نیز تعارض نیست.

و شاهد دیگر بر این مطلب آن است که فقها در باب تزاحم و اجرای مرجحات باب تزاحم بین موارد تضاد دائمی و اتفاقی تفصیل نداده و مرجحات باب تعارض را در هیچ کدام جاری نمی‌سازند.

## تنبیه دوّم: موارد استثنای باب تزاحم:

**تنبیه دوّم**: میرزا ﷺ مواردی را از تزاحم استثنا کرده است و فرموده‌اند: در آن‌ها تزاحم نیست زیرا تزاحم فرع ترتب است و ترتب در این موارد ممکن نیست. ما قبلاً گفتیم شرط ترتب این است که:

**اولاً**: ضدین، ثالث داشته باشند و ترك یکی مساوی با فعل دیگری نباشد که اگر ترك یکی مساوی با فعل دیگری بود، ترتب نیز محال خواهد بود زیرا امر به هریك، مشروط به ترك دیگری تحصیل حاصل و لغو است.

**ثانیاً**: شرط دیگری که لازم است این است که آن تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم یعنی عدم مانع شرعی و عدم فعلیت واجب دیگر نباشد یعنی اگر قدرت شرعی به معنای عدم اشتغال به واجب دیگر باشد، با امر مشروط و ترتبی منافات ندارد ولی اگر قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی باشد، فعلی شدن آن واجب دیگر باعث رفع اصل تکلیف می‌شود و ترتب در آن معقول نیست، مثل این که در باب حج گفته‌اند اگر پولی را که دارد، واجب باشد با آن دین خود را بپردازد یا خرج نفقه کند، حج بر او واجب نمی‌شود و اگر حج برود این حج، حجة الاسلام او حساب نمی‌شود چون با نفس تکلیف به ادای دین یا دادن نفقه، استطاعت بر حج، رفع می‌شود.

پس ترتب جایی معقول است که **اولاً**: هیچ یك از دو خطاب، مشروط به قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی نباشند. و **ثانیاً**: ضدین لا ثالث لهما نباشند، حال باید این دو شرط را در ذهن کنار هم‌دیگر بگذاریم و ببینیم مواردی را که میرزا ﷺ ذکر کرده‌اند ـ که واقعاً ترتب در آن‌ها ممکن نیست ـ خارج از تزاحم می‌شوند یا این که چنین نیست.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۳ / شنبه / ۱۱ / ۳ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### فروعی که گفته شده است خارج از تزاحم است:

بحث در تنبیه دوم از تنبیهات باب تزاحم بود و گفته شد میرزا ﷺ در بعضی موارد قائل هستند چون ترتب در آن ممکن نیست، بنابراین از باب تزاحم خارج می‌شود و برای آن تطبیقاتی از فقه آورده و نکات باب تزاحم را در فروع فقهی مورد بررسی قرار داده‌اند.

آن تطبیقات از این قرار می‌باشند:

۱ ـ اولین مورد این است که احد الواجبین مشروط به قدرت شرعی باشد و دیگری نباشد. ایشان در این جا گفته‌اند از باب تزاحم خارج است زیرا اصلاً واجبی که مشروط به قدرت شرعی است ملاکش فعلی نیست و با فعلیت وجوب دیگری، قدرت شرعی بر آن نیست و ملاکش نیز مرتفع خواهد شد و امر ترتبی دیگر به آن تعلق نمی‌گیرد چون مشروط به قدرت شرعی به معنای عدم المانع شرعی است و با فعلیت دیگری هم خطابش و هم ملاکش مرتفع است؛ خواه واجب اول را امتثال کند و خواه نکند.

البته ایشان در این مقام تعبیری دارند که وقتی در واجبی قدرت شرعی اخذ

شده باشد دیگری ملاك هم ندارد و با فعلی نبودن ملاك، امر ترتبی نیز ممکن نیست.

**اشکال**: در این جا آقای خویی ﷺ به تعبیر میرزا ﷺ چنین اشکال کرده‌اند که ما از کجا می‌توانیم ملاك را احراز کنیم؟ می‌فرمایند: از ادله خطاب شرعی و اطلاق امر می‌توانیم آن را استفاده کنیم و تمسك به امر در طول احراز ملاك نیست بلکه احراز ملاك از راه اطلاق خطاب است و امر ترتبی چون علی القاعده است پس منوط به احراز ملاك در مرتبه سابق نمی‌باشد و الا دور لازم می‌آید و در هیچ مورد اثبات ترتب ممکن نخواهد شد.

**پاسخ اشکال**: این اشکال بر میرزا ﷺ وارد نمی‌باشد زیرا معلوم نیست مقصود ایشان این مطلب باشد بلکه مقصودشان آن است که اگر قدرت شرعی به معنای عدم المانع الشرعی در احد التکلیفین اخذ شود، دیگر امر ترتبی هم معقول نیست چون با فعلیت تکلیف دیگر، اصل وجوب و ملاك واجب مشروط به قدرت شرعی به این معنا مرتفع خواهد بود زیرا چنین تقییدی بیش از مقید قدرت عقلی است و در نتیجه نه خطاب و امر، فعلی خواهد بود و نه ملاك حتی به نحو ترتب و مشروط.

حاصل آن که اگر مقصود از قدرت شرعی معنای دوم باشد که احد التکلیفین مشروط به این باشد که اصلاً تکلیف دیگر فعلی نباشد و جایی که تکلیف دیگر فعلی است با فعلیتش رافع تکلیف مشروط باشد نه با امتثالش، در این جا دیگر امر مشروط و ترتب هم، معقول نیست و وقتی این معنا از قدرت در تکلیف اخذ شده باشد، دیگر ملاک هم کاشف ندارد و شاید کلام میرزا ﷺ نیز ناظر به این نکته است که می‌گویند در این صورت ملاکش هم قابل اثبات نیست.

پس اگر مقصود ایشان از قدرت شرعی، معنای دوم باشد اشکال به ایشان

وارد نیست زیرا ایشان احراز ملاك را در ترتب شرط نکرده‌اند بلکه مـی‌گویند جایی که قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی اخذ شده باشد اصل خطاب مرتفع است و چنین واجبی در تزاحم با واجب دیگر قرار نـمی‌گیرد، امـا اگـر قدرت شرعی به معنای عدم امتثال و اشتغال به دیگری باشد، امر ترتبی معقول است و این همان فرض آقای خویی ﷺ است که با امر ترتبی که علی القـاعده است منافاتی ندارد بلکه به عکس؛ امر ترتبی کاشف از فعلیت ملاك در صورت عدم اشتغال به آن واجب است.

بنابراین گویا مقصود هر یك از دو بزرگوار ناظر به معنایی از قدرت شرعی غیر از منظور دیگری باشد؛ کلام میرزا ﷺ ناظر به قدرت شرعی به معنای دوم و بیان آقای خویی ﷺ ناظر به قدرت شرعی به معنای اول است.

البته آقای خویی ﷺ در دراسات نیز این مطلب را ذکر کرده‌اند که حـاصل مطلب این می‌شود که جایی که احد التکلیفین مشروط به قدرت شرعی به این معنا باشد که احد التکلیفین با فعلیت خود، هادم و رافع خطاب و ملاك واجب دیگر باشد، در این جا ترتب معقول نیست و تکلیفی که مشـروط بـه قـدرت شرعی به این معنا شده، داخل در باب تزاحم نمی‌شود و در این قـبیل مـوارد مکلف حتی اگر نخواست واجب دیگر را امتثال کند، امر ترتبی دیگری ندارد و اگر آن را انجام دهد باطل است.

میرزا ﷺ دربارهٔ این مطلب مثال‌هایی آورده‌اند:

### مثال اوّل مرحوم میرزا و نقد آن:

**مثال اوّل**: تکلیف به وضو است که گفته شده قدرت شرعی در آن اخذ شده است که اگر آب داشت و انسان یا حیوان تشنه‌ای بود که اگر به او آب نرساند،

مریض می‌شود یا می‌میرد، در این جا اگر مکلف وجوب حفظ نفس محترمه را امتثال نکرد و وضو گرفت، گفته شده وضو یا غسل او باطل است چون وجوب وضو مشروط به عدم مانع شرعی است.

**نقد مثال**: کبرای این مطلب درست است که اگر جایی یکی از دو واجب، مشروط به عدم مانع شرعی باشد، دیگری امر ترتبی ندارد ولی تطبیق آن بر وضو صحیح نیست و این تطبیق قابل قبول نیست و در این مسأله باید قائل به صحت وضو شویم یعنی اگر مکلف عصیان کرد و آب را به تشنه نداد، اگرچه گناه کرده است. و اشکال بر میرزا ﷺ از دو جهت است:

**اشکال اوّل**: اشکالی مبنایی و فقهی از این جهت که ما قائل به استحباب نفسی وضو هستیم که حتی اگر وجوب وضو نیز مشروط به قدرت شرعی به معنای عدم المانع شرعی باشد، امر نفسی استحبابی به وضو مشروط به آن نیست و به نحو ترتب شامل وضو در این بحث نیز می‌شود و نماز با طهارت انجام گرفته و صحیح خواهد بود، هر چند امر به حفظ نفس محترمه را عصیان کرده است زیرا امر استحبابی به وضو غیر از امر وجوبی است و مقید بودن امر وجوبی، مستلزم مقید بودن امر استحبابی نمی‌شود و به اطلاق آن اخذ می‌شود و صحت وضو – ولو به نحو ترتبی و مشروط – اثبات می‌شود که علی القاعده است.

**اشکال دوّم**: از ادله وجوب وضو و غسل، قدرت شرعی به معنای دوم استفاده نمی‌شود بلکه قدرت شرعی به معنای اول را هم استفاده نمی‌کنیم و صغرای این تطبیق تمام نیست زیرا این پرسش مطرح است که از کجا استفاده کردید قدرت شرعی شرط در طهارت مائیه است؟

اگر از این که برای آن بدل قرار داده شده است چنین استفاده‌ای کردید که

قبلاً گفتیم جعل بدل، دلیل بر شرعی بودن قدرت در امر به مبدل نمی‌شود و اگر قدرت شرعی به این معنا را از آیه وضو و غسل استفاده می‌کنید، از باب این که در آیه دو نکته آمده است:

**نکته اوّل**: این که اگر واجد آب نباشید تیمم واجب است: ﴿ **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** ﴾ و این تقسیم وظیفه است و تقسیم، قاطع شرکت است یعنی وظیفه فاقد آب، تیمم است و وظیفه واجد آب، طهور مائی است.

**نکته دوّم**: این که فاقد و واجد بودن، به تنهایی موضوع نیست بلکه عدم قدرت بر استعمال آب، موضوع تیمم است چون گفته است: ﴿ **وَإِن كُنتُم مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ** ﴾ و این، یعنی موضوع اعم از وجدان و عدم وجدان آب می‌باشد و امکان استعمال و عدم امکان استعمال آب را نیز شامل است، پس قدرت و تمکن بر استعمال آب در وجوب وضو و غسل اخذ شده و از آن استفاده می‌شود قدرت شرعی است.

حاصل آن که اگر کسی بخواهد قدرت شرعی را از این نکته‌ها استفاده کند پاسخش روشن است و چند اشکال بر آن وارد است که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

**اولاً**: از مجرد اخذ قدرت و وجدان آب در دلیل امر به وضوء و غسل استفاده اخذ قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی نمی‌شود، حتی اگر از آن دخل قدرت در ملاک استفاده شود، و آنچه که مانع از ترتب است مشروط بودن تکلیف به قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی است نه دخل قدرت در ملاک.

**ثانیاً**: قبلاً بیان شد زمانی از اخذ قدرت در موضوع امر استفاده می‌شود در ملاک دخیل است که نکته دیگری از برای ذکر اخذ قدرت در لسان دلیل نباشد چون قدرت لبّاً در هر خطاب و امری اخذ شده است و هر واجبی مشروط به

قدرت است و نمی‌توان از مجرد ذکر آن در لفظ استفاده کرد که در ملاك دخیل است، مگر نکته لغویت و تأسیسیت در کار باشد که گفتیم این نکته در صورتی است که وجه دیگری از برای ذکر آن قید نباشد و یکی از نکات دیگر آن است که شارع قید را برای وظیفه دوم گفته باشد که در این جا امر به تیمم است زیرا قید سفر و مرض را در دومی یعنی امر به تیمم اخذ کرده است و این یعنی حتی اگر قدرت در ملاك دخیل هم نباشد، چون می‌خواهد وظیفه دوم را برای عاجز بیان کند، در این موارد باید آن را ذکر کند و دیگر ظهور در تأسیسیت و دخل قدرت در ملاك محقق نمی‌شود.

حاصل این که شارع قدرت را برای وجوب وضو اخذ نکرده است تا از آن تأسیسیت استظهار شود بلکه عدم قدرت را برای وجوب تیمم آورده است و از این که تقسیم، قاطع شرکت است کشف کردیم وجوب وضو در غیر آن موارد است و ذکر چنین قید قدرتی ظهور در تأسیسیت و دخل در ملاك ندارد و این که قدرت در ملاك وجوب وضو و غسل هم شرط باشد، از این که تقسیم، قاطع شرکت است استفاده نمی‌شود.

**ثالثاً**: اگر فرضاً کسی در اینجا هم استظهار تأسیسیت کند و این که قدرت در ملاك دخیل است باز هم قدرت شرعی اثبات نمی‌شود چون از این که در آیه مرض را بر سفر عطف کرده است بیش از این استفاده نمی‌شود که مقصود اوسع از وجدان و عدم وجدان آب است و جایی که آب هست اما قادر بر استعمال نیست را هم شامل می‌شود ولی این نکته، تنها قدرت تکوینی و عدم عجز را در ملاك دخیل خواهد کرد، نه قدرت شرعی را زیرا نگفته است: (**إن کنتم مرضی أو وجب علیکم واجب آخر**) یا (**أو لم تشتغل بواجب آخر**) بلکه تنها مریض را گفته است که آن را از عدم وجدان به عدم امکان استعمال آب به جهت عجز و

مشقت تکوینی توسعه می‌دهد، و این قدرت شرعی نیست نه به معنای اوّل و نه به معنای دوّم.

بنابراین از توسعه ذکر شده در آیه اخذ قدرت شرعی، نـه بـه مـعنای اول استفاده می‌شود و نه به معنای دوم بلکه این همان دخل قدرت تکوینی در ملاك است که در موارد تزاحم محفوظ است، که آن هم مانع از امر ترتبی نمی‌باشد.

بنابراین وجوب وضو یا غسل به نحو ترتب در فرض عصیان وجوب حفظ نفس محترمه فعلی خواهد بود و وجوب طهور مائی حتی در این موارد صحیح است.

بنابراین تطبیق اول درست نیست و دلیل وجوب وضو و غسل، مشروط به قدرت شرعی نه به معنای اول است و نه به معنای دوم و اگر به معنای اوّل باشد باز هم ترتب صحیح است، و آنچه که مانع از صحت ترتب مـی‌شود شـرطیت قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی و عدم وجود تکلیف دیگر است که با نفس فعلیتش تکلیف مشروط مرتفع می‌شود و جائی برای امر ترتبی نمی‌ماند، و لیکن از مجرد ورود قید قدرت یا استطاعت در لسان دلیـلی چـنین مـعنائی استفاده نمی‌شود، و مقتضای اطلاق دلیل تکلیف نفی چنین شرطی است.

البته اگر اخذ قدرت در لسان دلیلی موجب اجمال و احـتمال ارادهٔ چـنین معنائی را داشته باشد با زهم امر ترتبی ثابت نمی‌شود، زیرا که موجب شک در فعلیت اصل امر می‌شود، و لیکن چنین احتمال و اجـمالی در امـر بـه وضـوء نیست.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۴ / یکشنبه / ۱۲ / ۳ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مثال دوّم مرحوم میرزا و نقد آن:

**مثال دوّم**: مرحوم میرزا مثال دومی را برای مورد اول یعنی جایی که احد التکلیفین مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد، ذکر کرده است و آن وقتی است که وضو و غسل به عنوان دیگری حرام باشد یعنی از موارد اجتماع امر و نهی قرار گیرد، مثلاً وضو با آب غصبی یا آبی باشد که ضرر داشته به حدی که اضرارش حرام است یعنی یك فعل است که دو عنوان دارد؛ به یك عنوان حرام است و به عنوان دیگری واجب است.

حال اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شدیم و گفتیم تعدد عنوان، کاشف از تعدد معنون نیست، داخل در باب تعارض می‌شود ولی اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم و گفتیم ترکیب میان آنها انضمامی است و تعدد عنوان، باعث تعدد معنون می‌شود، در این صورت دو فرض متصور است:

۱ ـ مندوحه وجود داشته باشد مثلاً در فرض مذکور، آب دیگری هم باشد که مباح است یا آب ولرم نیز موجود است و غیر از فرد محرّم، فرد مباحی نیز هست که می‌توان واجب را در ضمن آن امتثال کرد.

۲ ـ مندوحه نباشد و آب منحصر در این آب بوده و آب دیگری موجود نباشد.

در صورت وجود مندوحه (فرض اول) نه تعارض است و نه تزاحم؛ تعارض نیست چون قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و تزاحم هم نیست چون آنچه واجب است وضو گرفتن با یکی از دو آب است و جامع وضو واجب است نه خصوص وضوء با این آب، و جامع نیز با ترك حرام تزاحمی ندارد و قبلاً در بحث واجب موسع و مضیق گذشت که هر جا واجب موسع و جامع باشد، با واجب مضیق تزاحم ندارد و اگر مکلف فرد مزاحم با واجب مضیق را هم بیاورد، صحیح واقع می‌شود.

البته در آن جا بزرگانی مثل میرزا ﷺ فرمودند: نسبت به فرد واجب موسع، تزاحم است و امر ترتبی می‌خواهیم که اگر این را قائل شدیم، نسبت به فردی که در زمان مضیق انجام می‌گیرد نیاز به امر ترتبی داریم ولی چون این مبنا صحیح نبود و دیدگاه محقق ثانی ﷺ درست بود، گفتیم امر ترتبی نیز نمی‌خواهیم و امر به جامع است و جامع مقدور است؛ هم شرعاً و هم عقلاً و تزاحمی در کار نیست و مثال برای این بحث نیست.

اما اگر مندوحه در کار نباشد (فرض دوم) و آب منحصر در آب مغصوب یا مضر باشد، در این صورت مثال، محل بحث ما می‌شود و مثال دومی برای جایی می‌شود که قدرت در احد الواجبین شرعی باشد که بنابر جواز اجتماع هم اگر کسی بخواهد با این آب وضو بگیرد، وضوی او صحیح نیست زیرا قدرت شرعی ندارد و حرمت در فرد مزاحم، رافع قدرت شرعی بر وضو است و مانند مثال سابق می‌شود، بنابر اخذ قدرت شرعی در وجوب وضوء و غسل چون فعل وضو ولو به عنوان دیگری حرام است و مندوحه هم نیست، پس مکلف

قدرت شرعی بر وضو ندارد یعنی اصل وجوب وضو با فعلی شدن حرمت غصب، نفی می‌شود.

البته همان **دو اشکالی** که در تطبیق گذشته گفته شد، این جا نیز وارد است: یکی این که قدرت شرعی به معنای عدم المانع شرعی در وجوب وضو اخذ نشده است و اگر قدرت شرعی هم اخذ شده باشد، امر وجوبی به وضو و غسل ساقط است ولی ادله استحباب نفسی وضو مطلق است و در دلیلش قید قدرت نیامده است و اطلاقش شامل مورد وجود تکلیف دیگری نیز در فرض عدم اشتغال به آن تکلیف می‌شود.

در پاسخ کسی که بگوید اگر امر وجوبی مشروط به قدرت شرعی شود، باید امر استحبابی به طریق اولی مشروط شود نیز می‌گوییم ممکن است امر وجوبی به خاطر تسهیل، مقید به قدرت شرعی شده باشد ولی امر استحبابی مطلق باشد.

بله! ممکن است کسی از ادله وضو استفاده کند که وضوی مستحبی همان شرایط وضوی واجب را داراست. علت چنین استفاده‌ای نکته‌ای است که در باب عبادات استحبابی گفته می‌شود که شاید صحیح هم باشد که گفته می‌شود ادله تشریع عبادات استحبابی ناظر به فرد واجب از آن عبادت است یعنی ادله استحباب عبادات و مرکبات شرعی مثل نماز، وضو، حج و غسل –که هم فرد استحبابی دارند و هم فرد وجوبی – ظهور در آن دارد که همان مرکب عبادی، واجب را با همان شرایط و قیود در مورد استحباب مشروع می‌کند و با همان ماهیت و همان شرط و شروط مستحب می‌شود و ادله تشریع عبادات مستحب تنها استحباب را جایگزین وجوب می‌کنند با همان شرایط در آن عبادت الا ما خرج بالدلیل.

پس همان وضویی که به عنوان واجب تشریع شده است و قدرت، شرط در صحت آن است مستحب می‌شود.

بنابراین همان گونه که اگر مکلف عذر شرعی داشت طهور او تیمم است نه آب، در مورد استحباب نیز همین گونه است و جایی که مانع شرعی هست، دلیل استحباب نیز این جا را نمی‌گیرد. و این یك نکته فقهی است و لازم است در فقه بحث شود و اشکال فقهی که در مثال قبل بیان کردیم که دلیل استحباب کافی است، اطلاق آن در این صورت دیگر تمام نیست.

همچنین یك بحث فقهی دیگر نیز این جا مطرح است که اگر کسی از ادله تشریع طهور از آیه وضو و غسل و تیمم یا روایات وارده چنین استفاده کرد که در صورت عدم قدرت بر وضو و غسل، تیمم مطهر است نه وضو و غسل و این که هر جا وجوب طهور مائی ساقط باشد و مسوغ تیمم باشد، تیمم و تراب مطهر است نه چیز دیگری، یعنی تقسیم مذکور برای مطهریت باشد نه حکم تکلیفی وجوب وضو و وجوب تیمم، در این صورت نیز هر جا مسوغ تیمم حاصل شود، دیگر وضوء و غسل مطهر نمی‌باشند، مثلاً جایی که واجب مزاحم با وضو یا غسل اهم باشد، دیگر وضوء مطهر نیست بلکه تنها تیمم و تراب مطهر است و لازمه آن عدم امر مشروط به طهور مائی است و نتیجه‌اش همان اخذ قدرت شرعی به معنای دوم در موضوع امر به وضو و غسل است که استفاده این مطلب از آیهٔ تشریع وضو و غسل و تیمم و روایات وارده درباره آن، نیاز به بحث فقهی و استظهاری دارد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۵ / دوشنبه / ۱۳ / ۳ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مثال سوّم مرحوم میرزا رحمه‌الله :

**مثال سوّم**: تطبیق سوم از مورد اول در جایی است که وضو یا غسل متوقف بر یك مقدمه محرمه شود، مثلاً آب مباحی در یك ظرف مغصوبی است که باید آب را از ظرف بردارد و با آن وضو بگیرد. این جا وضو یا غسل متوقف بر یك مقدمه محرمه می‌شود و وقتی وضو یا غسل، مقدمه محرمه داشته باشد، قدرت بر وضو ندارد، بنابراین که در وضو و غسل عدم مانع شرعی اخذ شده باشد، پس وجوب ساقط است.

البته در جایی که مندوحه‌ای ندارد که اگر عصیان کند و وضو بگیرد وضویش باطل است، این تطبیق سوم میرزا رحمه‌الله برای بطلان تزاحم به جهت عدم امکان ترتب در صورت اخذ قدرت شرعی در آن می باشد.

این فرع فقهی که تطبیق خوبی نیز می‌باشد شامل سه فرض است و باید این فروض را از هم جدا کرده و مورد بررسی قرار داد:

**فرض اوّل**: مکلف بخواهد با این آبی که در ظرف مغصوب است وضوی ارتماسی بگیرد، نه این که آب را بیرون بیاورد و بعد بر روی صورت و دست

بریزد. مطابق این فرض اگر وضو ارتماسی باشد، مصداق اجتماع امر و نهی می‌شود زیرا خود وضو، تصرف در مغصوب و مصداق غصب می‌شود و از مصادیق تطبیق دوم می‌گردد که اگر امتناعی شدیم، باطل است و اگر اجتماعی شدیم، بحث‌های سابق پیش می‌آید و به همین جهت امتناعیون در وضوی ارتماسی قائل به بطلان شده‌اند.

**فرض دوّم**: تمام آب را در یك ظرف دیگر بریزد و از ظرف مباح وضو بگیرد. در این صورت تصرف در غصب کرده است ولی این فرض خارج از بحث است و قطعاً پس از تصرف در غصب و نقل آب به ظرف دیگر وضو گرفتنش از ظرف مباح؛ چه ارتماسی و چه ترتیبی جایز است و نه تزاحم است و نه تعارض؛ تزاحم نیست چون در زمان اول، حرام را انجام داد و حرمت ساقط شده است و در زمان دوم، واجب را انجام می‌دهد، در حالی که حرمت ساقط شده است و فرض تزاحم وجود دو تکلیف در یك زمان است. همچنین امتناع اجتماع و تعارض هم نمی‌باشد چون وضو تصرف در غصب نیست.

**فرض سوّم**: این که از همان آب مباح در ظرف مغصوب به نحو ترتیبی وضو بگیرد یعنی یك غرفه بردارد و روی صورتش بریزد و غرفه غرفه بردارد و وضوی ترتیبی بگیرد. در این جا گفته شده آنچه که وضو است فعل بعدی است و گرفتن آب، تصرف در غصب هست ولی وضو نیست و از مقدمات خارجی و تکوینی وضو است و وضو، غسل وجه و غسل یدین است که فعل دیگری است که بعد از گرفتن آب انجام می‌گیرد و ربطی به غصب ندارد. پس واجب و حرام با هم جمع نشده‌اند بلکه حرام مقدمه واجب است و هر غرفه از آب را که می‌گیرد حرام است ولی وضو نیست و وضو شستن بعد از آن است که بعد از سقوط حرمت انجام می‌گیرد، حال آیا این وضو صحیح است یا نه؟

میرزا ﷺ در این جا فرموده‌اند: وضو صحیح نیست چون هنوز حرمت، فعلی باقی است و هر دستی که در آب می‌زند یك تصرف جدید در غصب است و حرام است و حرمت که موجود باشد، چون قدرت شرعی در وجوب وضو اخذ شده است، با وجود حرمت، قدرت شرعی بر وضو ندارد و در نتیجه وضو امر ندارد و این وضو باطل است.

بله! اگر قدرت شرعی در وضو اخذ نشده بود، وضو درست بود و مثل باقی موارد تزاحم می‌شد که اگر در طول ارتکاب یک حرام، واجب را انجام داد می‌تواند به نحو مشروط و ترتبی مأموربه باشد. اما اگر قدرت شرعی در واجب اخذ شده باشد، مصداق و تطبیق سومی برای مورد اول می‌شود با این که وضو با غصب متحد نیست و غصب، برداشتن آب است و وضو، غسل وجه و یدین است و هم عنوان‌ها و هم معنون‌ها از یکدیگر جدا هستند، و لیکن به جهت نبودن قدرت شرعی وضوء بدون امر و باطل می‌شود.

**اشکال مرحوم آقای خویی ﷺ به مطلب مرحوم میرزا ﷺ:**

**اشکال آقای خویی ﷺ**: در این جا آقای خویی ﷺ به میرزا ﷺ اشکالی وارد کرده‌اند که اگر قدرت شرعی هم در امر به وضو و غسل اخذ شده باشد، باز وضو یا غسل صحیح است چون اخذ قدرت شرعی نیز مثل قدرت عقلی است و قدرت عقلی بیش از این نیست که در زمان امتثال، قدرت عقلی لازم است نه قبل از آن و این جا نسبت به هر غسلی در زمان انجام آن هم عقلاً و هم شرعاً قدرت محفوظ است؛ محفوظ بودن قدرت عقلی روشن است و محفوظ بودن قدرت شرعی نیز به این دلیل است که قبلش غرفه آب را که حرام است انجام داده و حرمتش ساقط شده است و نسبت به غسل یا مسحی که می‌خواهد انجام

دهد، قدرت شرعی نیز محفوظ است و نسبت به جزئی که می‌خواهد از مرکب وضو یا غسل انجام دهد، دیگر آن فعل، هم عقلاً و هم شرعاً مقدور است و مقدمه حرامش انجام گرفته و حرمتش ساقط شده است، و این بدان معناست که قدرت شرعی بر وضوء هم در اینجا محفوظ است و لیکن به شکل تدریجی و نه دفعی.

پس قدرت شرعی نیز در این جا مانند قدرت عقلی موجود است و لیکن به نحو تدریجی است و قدرت شرعی تدریجی بر اجزای واجب که وضو یا غسل باشد، ایجاد می‌شود و همین کافی است و وجود قدرت شرعی تدریجی ولو به نحو شرط متأخر، شرط فعلیت امر به وضو یا غسل می‌شود و شارع می‌گوید اگر این قدرت شرعی را در حین امتثال اجزای عمل داشتی، مأمور به وضو هستی بدین ترتیب امر به وضوء در ما نحن فیه موجود است و وضوء در این فرض هم صحیح است.

**اشکال شهید صدر رحمه‌الله بر مرحوم آقای خوئی رحمه‌الله:**

**شهید صدر رحمه‌الله می‌فرمایند**: این اشکال هر چند ثبوتاً معقول و فنی است ولی اشکالی اثباتی دارد زیرا که خلاف ظاهر دلیل اخذ قدرت شرعی به معنای دوّم در لسان دلیل است یعنی جایی که قدرت شرعی به معنای عدم المانع شرعی در دلیلی اخذ می‌شود، معنایش آن است که نباید بالفعل مانع شرعی باشد و تکلیف دیگری به فعلی که مانع تحقق آن واجب است نباشد، نه این که در آینده و بعد از گذشت برخی از اجزای آن واجب چنین تکلیفی نباشد یعنی عدم المانع شرعی به نحو مقارن اخذ می‌شود نه به نحو شرط متأخر.

بله! اگر هر جزئی از واجب، تکلیفش مستقل و انحلالی بود و یك واجب

نبود، مطلب فوق صحیح بود، اما اجزای غسل و وضو یك واجب ارتباطی واحدی هستند و یك وجوب، برای همه آن اجزاء دفعةً فعلی می‌شود که مشروط به عدم المانع در حین فعلیت آن است.

البته ما در اصل اخذ قدرت شرعی در وجوب وضو و غسل اشکال کردیم و گفتیم:

**اولاً**: قدرت شرعی در آن اخذ نشده است.

**ثانیاً**: اگر هم قدرت شرعی در وجوب وضو یا غسل اخذ شده باشد، در امر استحبابی به وضو، قدرت شرعی اخذ نشده است. بنابراین وضوء در این فرض هم صحیح است.

این سه تطبیق همه مربوط به وجوب وضو و غسل بود، بنابر این که قدرت شرعی به معنای دوم در آن ها اخذ شده باشد. و بدین ترتیب بحث از مورد اول از موارد عدم امکان ترتب مطرح شده از مرحوم میرزا ﷺ تمام می‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۶ / شنبه / ۳۰ / ۶ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مرور مباحث قبل:**

بحث در تزاحم و تنبیهات تزاحم بود. اصل تزاحم و احکام و مرجحات آن به تفصیل بحث شد. سپس وارد بحث از تنبیهات باب تزاحم شدیم و تنبیه اوّل را ذکر کردیم.

تنبیه دوم اختصاص به مواردی داشت که میرزا ﷺ مطرح کرده بودند که در آن موارد ممکن نیست تزاحم باشد چون که ترتب در آنها ممکن نیست، و برای هر مورد نیز مثال‌ها و مصادیقی از فقه آورده و می‌فرمایند تزاحم در آن‌ها ممکن نیست و از باب تعارض است یعنی یکی از دو تکلیف مطلقاً ساقط است و حتی به نحو مشروط به ترک دیگری به نحو ترتب فعلی نمی‌شود.

**مورد اوّل**: موردی است که احد التکلیفین مشروط به قدرت شرعی باشد، مثل امر به وضو و طهارت از حدث ـ که گفته می‌شود قدرت در آن شرعی است ـ و اگر واجب دیگری باشد که باید آب در آن مصرف شود، دیگر وضو و غسل مشروع نیست یعنی حتی اگر آن امر دیگر را نیز عصیان کند و وضو بگیرد، وضویش باطل است.

این مثال و مثال‌های دیگری که مربوط به مورد اول بود به تفصیل گذشت و بحث به مورد دوم از موارد مذکور توسط میرزا ﷺ رسید.

**مورد دوّم**: موردی است که بین دو واجب تزاحم است ولی آن دو واجب از حیث زمان، طولی هستند و در یک زمان نیستند، مثلاً اگر کسی نذر کرده باشد که در ماه شعبان روزه بگیرد، اگر به این نذر عمل کند و ماه شعبان را روزه بگیرد، دیگر نمی‌تواند ماه رمضان را روزه بگیرد و قادر بر آن نخواهد بود، مثلاً ضعف بدنی دارد و قدرت بدنیش این گونه نیست که بتواند هر دو واجب که در طول یکدیگر هستند را انجام دهد.

ایشان می‌فرماید: در موردی که دو واجب در دو زمان باشند اگر قدرت در هردو عقلی باشد و واجب متقدم از نظر زمان اهم باشد مثل جائی که نذر روزه شوال را کرده باشد که وجوب روزه ماه رمضان اهم از آن است، در این جا تزاحم ممکن است زیرا وجوب اوّل مطلق بوده و وجوب دوّم مشروط به ترک واجب قبلی است که محذوری ندارد، و اما اگر واجب اوّل اهم باشد مانند جائی که نذر روزه شعبان را کرده است، در چنین فرضی که دو واجب، طولی هستند و قدرت نیز در هر دو عقلی است و واجب متأخر اهم است، تزاحم ممکن نیست و یک امر مطلق به واجب اهم خواهد بود و امر به واجب متقدم از نظر زمان که غیر اهم است ساقط می‌باشد و اگر مکلف آن را انجام دهد، مأموربه نیست حتی به نحو امر ترتبی و مشروط، زیرا که امر ترتبی به واجب اسبق لازمه‌اش شرط متاخر است که نزد ایشان محال است، یعنی بایستی امر به واجب اسبق زماناً مشروط باشد به ترک واجب متاخر در زمان متاخر، و این شرط متاخر است که نزد ایشان محال است.

و این که ایشان فرموده است که قدرت در هر دو باید عقلی باشد به این دلیل

است که اگر قدرت در یکی عقلی باشد، و در دیگری شرعی داخل در مورد اول می‌شود که گذشت و طبق نظر ایشان آن جا نیز ترتب ممکن نیست و از باب تزاحم خارج است و امر واجب مشروط به قدرت شرعی مطلقاً ساقط است و اگر قدرت در هر دو شرعی باشد، طبق نظر ایشان یک امر به نحو تخییر شرعی خواهد بود که بازهم از تزاحم خارج است. پس طبق مبانی ایشان این شرط را که قدرت باید در هر دو واجب عقلی باشد باید اخذ می‌کرد و به همین جهت آن را اخذ کرده‌اند تا مورد دیگری برای عدم امکان تزاحم باشد.

اما این که باید واجب متأخر را اهم فرض کنیم به خاطر آن است که اگر متقدم اهم بود، امر ترتبی به متأخر، چنانچه متقدم را ترک می‌کرد معقول است و وجوهی راکه ذکر خواهد کرد نسبت به آن نمی‌آید یعنی اگر مکلف واجب اهم متقدم را ترک کرد، قادر است متأخر را انجام دهد و امر به آن، مشروط به ترک متقدم است و اشکالی ندارد. همچنین در متساویین، دو امر ترتبی مشروط به ترک دیگری یا تعقب ترک دیگری معقول است و منافات با چیزی ندارد چون در جایی که هر دو واجب متساوی باشند یا واجب متأخر غیر اهم باشد، حفظ قدرت برای واجب متأخر واجب نیست. پس محذوری که در ذهن ایشان است فقط در جایی است که واجب متأخر اهم و امرش مطلق باشد و امر واجب اول مشروط باشد که ایشان در این صورت می‌فرماید: تزاحم معقول نیست چون معقولیت تزاحم به آن است که هر دو امر ـ ولو به نحو ترتبی ـ ممکن باشند و این مطلب در این جا نسبت به واجب متقدم از لحاظ زمانی ممکن نیست بلکه اگر مطلقاً به واجب متقدم امر کند محال است چون امر به متأخر نیز مطلق است و چنین چیزی طلب ضدین یا دو فعل غیر مقدور با هم ـ و لو در دو زمان ـ می‌شود و معقول نیست.

و اگر واجب متقدم به نحو امر ترتبی، مشروط باشد این مشروط بودن ترتبی به هیچ شکل ممکن نیست. ایشان چهار صورت برای امر ترتبی مشروط ذکر می‌کنند و قائلند که تمام آن صور ممکن نیست و در نتیجه جعل امر به واجب متقدم ممکن نبوده و تزاحم معقول نخواهد شد بلکه تنها یک امر مطلق به واجب متأخر فعلی خواهد شد. آن چهار تصویر از این قرار است:

## چهار تصویر ممتنع در نظر میرزا رحمه‌الله:

**تصویر اوّل**: روزه نذری یا قضایی که واجب متقدم است مشروط به ترک واجب متأخر باشد یعنی ترک روزه ماه رمضان به نحو شرط متأخر شرط امر به روزه متقدم باشد همانند سایر موارد تزاحم که می‌گوییم تکلیف غیر اهم مشروط به ترک یا عصیان واجب اهم است.

ایشان می‌فرماید: این صورت به دو دلیل ممکن نیست:

۱) این حکم، مشروط به شرط متأخر است که زمان شرطش متأخر از زمان فعلیت مشروط است و این شرط در حکم است که به نظر ایشان محال است.

۲) بر فرض اگر شرط متأخر را هم قبول کنیم، مشکل دیگری وجود دارد و آن این که بر مکلف واجب است برای انجام واجب استقبالی اهم در جایی که ملاک آن عقلی و فعلی است، هر چند زمان واجب هنوز نرسیده باشد حفظ قدرت کند و اگر آن را قبل از وقت حفظ نکرد، و خود را عاجز کرد عصیان کرده و معاقب است. پس در این جا واجب دیگری که وجوب حفظ قدرت است وجود دارد و متوقف بر ترک واجب متقدم است و با امر به فعل و انجام آن منافات دارد حتی اگر شرط متأخر نیز معقول باشد.

**تصویر دوّم**: شرط امر ترتبی را ترک واجب متأخر ندانیم تا شرط متأخر شود و محال باشد بلکه آن را تعقب ترک یا عصیان واجب متأخر بگیریم. زیرا که خود میرزا ﷺ نیز در موارد فقهی که دلیل ظاهر در شرط متأخر باشد، همین تصویر را بیان کرده‌اند و آن را تأویل به شرط تعقب ترک یا عصیان امر متأخر نموده است که مقارن است زیرا عنوان تعقب، مقارن با فعل متقدم است و اشکال شرط متأخر دفع می‌شود.

اما می‌فرماید: این تصویر نیز در اینجا تمام نیست زیرا:

**اولاً**: اشکال دوم را رفع نمی‌کند و امر ترتبی مذکور تفویت قدرت بر اهم است که جایز نیست.

**ثانیاً**: این نحو شرط دلیل خاص می‌خواهد، مانند مواردی که در فقه ثابت شده است و ما در جایی که دلیل خاص در فقه آمده باشد آن را به تأویل می‌بریم ولی این جا دلیل خاصی بر آن نداریم.

**تصویر سوّم**: شرط را ترک حفظ قدرت بر واجب اهم بگیریم که زمانش مقارن با واجب متقدم است و اگر مکلف حفظ قدرت را ترک کرد، قهراً واجب متأخر در زمان خودش ترک می‌شود و دیگر شرطیت ترک خود آن واجب متأخر، لازم نیست اخذ شود و این در حکم اخذ همان شرط است و چون مقارن با واجب متقدم است، اشکال شرط متأخر را نخواهد داشت و اشکال منافات با وجوب حفظ قدرت نیز بر آن وارد نیست چون ترک یا عصیان حفظ قدرت را به نحو شرط مقارن اخذ کردیم و مثل دو واجب مقارن متزاحم با هم هستند که ترک یا عصیان هریک در امر به دیگری اخذ می‌شود و این تصویر نیز، مانع از اجتماع دو امر به ضدین می‌شود و نکته ترتب را داراست.

ایشان می‌فرماید: این تصویر نیز محال است چون ترک حفظ قدرت بر واجب متأخر یا به جهت خود فعل واجب متقدم است که قدرت بر واجب اهم متأخر، تفویت می‌شود یا به جهت فعل ضدی دیگر است مثل این که بدون قصد روزه امساک کند که هم قدرتش را از بین برده و هم روزه متقدم را نگرفته است که اگر ترک قدرت به خود آن فعل واجب باشد، معنایش اخذ صدور فعل در امر به آن فعل است که تحصیل حاصل و محال است و اگر به فعل ضد دیگر باشد، باز نمی‌شود در این جا آن را شرط کرد چون با فرض تحقق ضد، امر به ضد دیگر محال است و در یکی از دو تقریر ایشان آمده است که جامع ترک حفظ قدرت نیز نمی‌تواند شرط شود چون هر دو محذور را خواهد داشت.

**تصویر چهارم**: شرط را فعل و ترک قرار ندهیم تا این اشکالات پیش بیاید بلکه شرط را عزم بر ترک قرار دهیم و عزم بر ترک یا عصیان، غیر از نفس ترک و عصیان است و فعل دیگری است و اشکال تحصیل حاصل را ندارد و چون مقارن با زمان واجب متقدم است اشکال شرط متأخر را نیز ندارد.

ایشان این تصویر را نیز معقول نمی‌داند زیرا در مبحث ترتب گذشت که فرمودند: عزم بر عصیان یا ترک اهم نمی‌تواند شرط امر ترتبی باشد و باید امر ترتبی مشروط به خود ترک یا عصیان باشد نه عزم بر آن. پس این تصویر نیز طبق مبنای ایشان ممکن نیست.

بنابراین تمام شقوق امر ترتبی به واجب متقدم محال می‌شود و چون واجب اهم ثابت است، پس یک امر مطلق به آن بیشتر نخواهیم داشت و تزاحم در این جا معقول نیست یعنی اگر کسی واجب غیر اهم را که از نظر زمان متقدم است انجام دهد، هم اهم را عصیان کرده و هم آنچه انجام داده است صحیح نخواهد بود و آن را امتثال نکرده چون امر نداشته است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۷ / یکشنبه / ۳۱ / ۶ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### نقد اشکالات میرزا﵀ بر تصویر امر ترتبی به واجب اسبق در تزاحم:

بحث در امکان ترتب و در نتیجه تزاحم در مورد دوم آن بود که میرزای نائینی ﵀ فرموده‌اند جائی که دو واجب در طول هم در دو زمان باشد، مثل این که کسی اگر امروز را روزه بگیرد، فردا دیگر نمی‌تواند روزه بگیرد. در این جا می‌فرماید اگر قدرت در هر دو واجب، عقلی باشد و واجب دوم که استقبالی است اهم باشد، تزاحم ممکن نیست چون امر به واجب متأخر که اهم است مطلق می‌باشد و دیگر امر به واجب متقدم حتی به نحو ترتب معقول نیست. و ایشان برای این امر ترتبی چهار تصویر ارائه کرده‌اند و گفته‌اند که هیچ کدام از آن‌ها معقول نیستند.

اکنون کلیه آن اشکالات را دفع کرده و خواهیم گفت همهٔ آن چهار تصویر برای امر ترتبی ممکن است و تزاحم در این‌جا هم معقول است و اشکالی ندارد.

۱) تصویر اول این بود که واجب متقدم، مشروط به ترک واجب دوم در زمان خودش باشد.

ایشان به این تصویر دو اشکال وارد کردند:

**اشکال اوّل**: عدم امکان شرط متأخر و محال بودن آن.

**اشکال دوّم**: حتی اگر شرط متأخر را هم قبول کنیم، در این جا چون آن واجب متأخر اهم است حفظ قدرت از برای آن هم واجب می‌شود و وجوب حفظ قدرت با وجوب ترتبی مهم منافات دارد.

این دو اشکال؛ هر دو بدین صورت قابل پاسخ گویی است:

**پاسخ اشکال اوّل**: ما قبلاً در بحث ترتب گفتیم شرط متأخر در حکم، معقول است و این که میرزا ﷺ می‌فرماید: نمی‌تواند مجعول فعلی قبل از شرطش موجود شود، مطلب صحیحی نیست زیرا که مجعول شرعی، یک امر حقیقی و تصدیقی در خارج نیست بلکه امر اعتباری و تصوری است و شرط متأخر در مجعولات اعتباری معقول است و مولا حکم را که امر اعتباری و انشائی است مشروط به آن شرط متأخر جعل می‌کند. و چنین تقدیری در مجعول جعل می‌تواند تقدیر مقارن باشد یا استقبالی یا متقدم، مخصوصاً در این جا که ملاک واجب، مطلق و فعلی است و شرط متأخر دخیل در ملاک که امر تکوینی و حقیقی است نمی‌باشد و اشکال شرط متأخر در جایی موجه جلوه می‌کند که شرط، شرط اتصاف و ملاک باشد که ـ البته آن را نیز معقول می‌دانیم و جواب داده‌ایم ـ ولی آن اشکال در جایی که شرط، فقط شرط در تکلیف است و شرط اتصاف نیست وارد نمی‌شود، پس اشکال اول وارد نیست. البته این پاسخ مبنایی است.

**پاسخ اشکال دوّم**: ایشان فرمودند وجوب ترتبی با حفظ قدرت برای واجب استقبالی اهم منافات دارد. پاسخ این مطلب نیز به این دلایل روشن است:

**اولاً**: حفظ قدرت، واجب شرعی نیست و غیر از حکم عقل به وجوب

امتثال واجب اهم، چیز دیگری نیست و شارع دو حکم ندارد که یکی تکلیف به اهم و دیگری امر به حفظ قدرت باشد بلکه همان حکم عقل به منجزیت و ترجیح واجب اهم است؛ چه مقارن با مهم باشد و چه متأخر یا متقدم بر آن و این حکم عقلی به هیچ وجه منافات با امر ترتبی به مهم ندارد چون فرض این است که با ترتب و مشروط شدن امر مهم به ترک اهم، بین دو امر شرعی، سازگاری برقرار می‌شود و تنافی بین محرکیت‌ها و منجزیت‌های آن‌ها رفع می‌شود.

**ثانیاً**: اگر بگوییم حفظ قدرت، امر شرعی نیز دارد ـ که از کلمات ایشان چنین به دست می‌آید که یک حکم شرعی هم در باب حفظ قدرت ثابت می‌شود ـ این حکم نفسی نیست بلکه غیری مقدماتی یا طریقی است و مانند امر به احتیاط است که باز هم این وجوب غیری یا طریقی، محرکیت اضافی بر امر به اهم ندارد و محرکیت وجوب طریقی به اندازه محرکیت ذو الطریق است و وجوب غیری نیز که اصلاً محرکیت ندارد.

پس چنین حکم شرعی نیز با امر ترتبی به واجب متقدم منافات ندارد زیرا که بنابر امکان ترتب، همچنان که امکان ترتب، تنافی بین دو امر نفسی را از بین می‌برد و هر دو مأموربه می‌شوند ولی یکی مطلق و دیگری مشروط، همچنین تنافی با امری که به تبع امر به اهم شکل می‌گیرد یا از آن مترشح است رفع می‌شود پس این اشکال دوم ایشان وجهی نخواهد داشت. بله! اگر کسی بگوید حفظ قدرت به خود ترک واجب مهم است و عین آن است، مشکل دیگری شکل می‌گیرد که در پاسخ اشکال بر تصویر سوم ذکر خواهیم کرد.

۲) تصویر دوم این بود که شرط را به تعقب ترک یا عصیان واجب اهم برگردانیم که تعقب، شرط مقارن است نه شرط متأخر.

ایشان در این جا نیز دو اشکال وارد کرده‌اند:

**اشکال اوّل**: این که اشکال دوم بر تصویر اول حل نمی‌شود.

**اشکال دوّم**: این که مطلب مذکور دلیل خاص می‌خواهد و در فقه هر جا که به آن قائل شدیم، دلیل خاص داشتیم و این جا دلیل خاص نداریم و این اشکال اثباتی است.

این دو اشکال نیز وارد نیستند.

**پاسخ اشکال اوّل**: نسبت به اشکال او گفتیم که وجوب حفظ قدرت، عقلی است نه شرعی و اگر شرعی هم باشد چون محرکیتش بیش از محرکیت امر به اهم نیست، منافاتی با امر ترتبی به مهم ندارد.

**پاسخ اشکال دوّم**: دلیل خاص ما در اینجا نیز موجود است و آن نفس امر به واجب اسبق است زیرا فرض بر این است که دلیل وجوب واجب اسبق را داریم و می‌خواهیم از باب تعارض بین آن دلیل و دلیل امر به اهم متاخر ـ که مطلق است ـ به جهت تضاد و عدم قدرت بر امتثال هر دو، آن را از کار بیندازیم ولی بنابر امکان ترتب می‌گوییم آنچه با تعارض یا به جهت قید قدرت ـ که لبّی است ـ ساقط می‌شود، اطلاق وجوب واجب غیر اهم است نه اصل وجوبش زیرا وجوبش در صورت تعقب ترک واجب اهم مقدور است و قید قدرت در آن محفوظ است پس اطلاقش ساقط می‌شود و نه بیشتر، زیرا که وجهی برای رفع ید از اصل وجوبش ـ ولو در فرض تعقب ترک دیگری نیست و این نیازمند دلیل خاص دیگری نیست بلکه بنابر امکان ترتب علی القاعده است یعنی اطلاق امر در فرض تعقب ترک دیگری را اخذ می‌کنیم و نفس دلیل وجوب واجب مهم علی القاعده آن را اثبات می‌کند و بدین ترتیب از اسقاط دلیل امری جلوگیری می‌شود.

به عبارت دیگر هر حصه‌ای از امر که بتواند مقداری از اطلاق را حفظ کند و ممکن باشد، ثابت می‌شود و رفع ید از آن وجهی ندارد و دلیل دیگری نمی‌خواهد. پس اگر کسی شرط متأخر را قبول نکرد ولی شرط تعقب را قبول داشت، ترتب و تزاحم در ما نحن فیه ممکن می‌شود علی القاعده و با اطلاق دلیل امر، وجوب ترتبی، مشروط به تعقب ترک اهم ثابت می‌شود و اشکال ثبوتی و اثباتی هر دو دفع می‌شوند.

**۳)** تصویر سوم این بود که خود ترک حفظ قدرت را شرط بدانیم و امر ترتبی چنین باشد که اگر حفظ قدرت از برای واجب متاخر نکردی، پس واجب اسبق را انجام بده.

ایشان به این تصویر نیز اشکال کردند و گفتند عدم حفظ قدرت نمی‌تواند شرط باشد چون عدم حفظ قدرت یا به جهت خود ترک فعل مهم است که تحصیل حاصل می‌شود و یا به جهت ضد دیگر است که شرط دانستن آن در امر واجب دیگر جمع بین ضدین است. در فوائد الاصول هم اضافه شده بود که جامع آن‌ها نیز نمی‌تواند شرط شود زیرا هر دو محذور را خواهد داشت.

البته می‌توان در این‌جا یک اشکال صغروی وارد کرد و در (الاضواء) نیز آن را ذکر کردیم که ممکن است ضد دیگر واجب اهم، ضد واجب مهم نباشد و با آن قابل جمع باشد، مانند امساک بدون قصد صوم که موجب عدم حفظ قدرت بر صوم در آینده می‌شود ولی ضد صوم امروز نمی‌باشد و با آن قابل جمع است.

پس در چنین موردی امر ترتبی به واجب فعلی ممکن می‌شود.

و لیکن مرحوم شهید صدر ﵀ دو ایراد کبروی بر اشکال میرزا ﵀ در این تصویر وارد می‌کنند:

**ایراد اوّل**: حفظ قدرت، امر وجودی است و ضد مقارن فعل واجب متقدم است و ترک هر ضدی لازم ضد دیگر است نه عین آن که در صورت وجود شق ثالث، می‌توان ترک یکی را در امر ترتبی به دیگری شرط دانست. در این بحث نیز همانند سایر موارد تضاد میان دو واجب متقارن در زمان، چنین خواهد شد و این مثل دو ضد در یک زمان است که فعل یکی مستلزم ترک دیگری است که هر کدام می‌تواند مأموربه باشد ولی مشروط به ترک دیگری چون فعل یکی از آن‌ها عین دیگری نیست بلکه ملازم با ترک دیگری است ـ در صورتی که شق ثالث باشد و ترک یکی مستلزم تحقق دیگری نباشد ـ که در این بحث چنین است.

بله! اگر شق ثالث نداشتند، همان گونه که بحث آن گذشت، ترتب ممکن نبود ولی در این جا شق ثالث دارند. پس اشکال لزوم تحصیل حاصل لازم نمی‌آید و این مثل باقی موارد تزاحم است.

**ایراد دوّم**: اگر کسی بگوید تعجیز یا عدم حفظ قدرت بر خود فعل واجب، صادق است و با آن متحد است نه این که ملازم اعم باشد، باز هم می‌گوییم چون ترک حفظ قدرت با ضد دیگری نیز انجام می‌گیرد و منحصر در فعل واجب مهم نیست، اخذ جامع ترک حفظ قدرت به نحو شرط مقارن در امر ترتبی به واجب اسبق محذوری ندارد زیرا شرطیت جامع به نحو صرف وجود، مستلزم شرطیت تمام حصص آن نیست تا محذور تحصیل حاصل یا جمع بین ضدین یا هر دو محذور با هم، پیش بیاید بلکه آنچه شرط است صرف الوجود ترک حفظ قدرت بر اهم است و آنچه مأموربه است یک حصه خاص از آن است و چون شرطیت به نحو صرف الوجود است نه مطلق الوجود، پس به حصه و فرد سرایت نمی‌کند تا تحصیل حاصل پیش بیاید.

آری! در این جا محذور دیگری غیر از آنچه ایشان مطرح کـردند، پـیش می‌آید زیرا که اگر این جامع به نحو صرف الوجود، محرّم بـاشد ـ زیـرا تـرک حفظ قدرت، ضد عام و نقیض واجب که حفظ قدرت است می‌باشد ـ از آن جا که حرمت انحلالی است پس همه حصص آن حرام می‌شوند و در نتیجه فـعل واجب مهم که متحد با ترک حفظ قدرت یا منشأ و علت تامه آن است، حرام و مبغوض می‌شود و دیگر نمی‌تواند امر ترتبی هم داشته باشد.

مطلب مذکور، اشکال دیگری است مبتنی بر اتحاد ترک حفظ قـدرت یـا معلول بودن آن نسبت به فعل واجب مهم که ما در پاسخ اول آن را رد کردیم و گفتیم حفظ قدرت، عنوانی وجودی است و همانند سایر افعال وجودی، ضد فعل واجب مهم است و ترکش ملازم با آن است نه عین آن، علاوه بر این که در تصحیح تصویر اول نیز گفتیم حفظ قدرت اصلاً وجوب شرعی ندارد و هـمان حکم عقل به ترجیح واجب اهم است.

علاوه بر این که ما قبلاً ثابت کردیم که امر ترتبی در این قـبیل مـوارد هـم معقول و ممکن است.

٤) تصویر چهارم این بود که شرط، فعل یا ترک نباشد بلکه عزم بر ترک یا فعل شرط باشد.

و ایشان بر این تصویر چهارم نیز طبق مبنایش اشکال کـرده و مـی‌فرماید نمی‌توان عزم بر عصیان را شرط امر ترتبی قرار داد چون تنافی بین محرکیت و اقتضای امرین به ضدین باقی می‌ماند زیرا مقتضای امر، فعل و ترک است نـه عزم بر فعل یا ترک.

و ما این اشکال را در جای خود دفع کردیم و گفتیم عزم بر ترک نیز می‌تواند شرط امر ترتبی باشد و این هم یک اشکال مبنایی است که تمام نیست.

بدین ترتیب ثابت می‌شود امر ترتبی و در نتیجه تزاحم در این مورد دوّم مطرح شده از طرف ایشان معقول است و هیچ یک از ایرادهای ایشان بر تصاویر چهار گانه امر ترتبی وارد نمی‌باشد و مورد دوم از موارد ذکر شده برای عدم امکان تزاحم تمام نیست و تزاحم بین دو واجب طولی در عمود زمان که مکلف فقط بر فعل یکی از آن‌ها قدرت دارد و قادر بر هر دو نیست نیز جاری است؛ چه هر دو متساوی باشند یا اولی اهم باشد و دیگری مهم و یا بالعکس.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۸ / دوشنبه / ۱ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مورد سوّم توقف واجب اهم بر مقدمه محرمه:

**مورد سوّم**: از جمله موارد بحث عدم امکان تزاحم که از طرف میرزا ﷺ مطرح شده است این که واجب اهم متوقف بر مقدمه حرام شود، مثل وجوب حفظ نفس محترمه که متوقف بر تصرف در غصب باشد که حرام است ولی چون اهم است، مقدم می‌شود. حال حرمت مطلقاً رفع گردیده و تعارض می‌شود یا تزاحم می‌کنند و حرمت، ترتبی و مشروط به ترک واجب می‌شود که اگر آن نفس را نجات ندهد تصرفش در غصب، حرام خواهد بود، همانند تزاحم میان دو واجب که واجب مهم مشروط به ترک واجب اهم می‌شود.

شهید صدر ﷺ این مورد که تعارض است یا تزاحم و یا هیچ کدام را تشریح کرده و فرموده‌اند: این بحث مربوط به مبانی متفاوت در بحث مقدمه واجب است که در آن بحث گفته شد و عمده اقوال و مسالک، این چهار مسلک بود:

۱ ـ مسلک اول این بود که اصلاً مقدمه شرعاً واجب نباشد بلکه عقلاً لازم است انجام گیرد که همان مقدمیت است واگر هم حب و شوق به ذی المقدمه

موجب حب و شوق به مقدمه بشود، این حب و شوق وجوب شرعی نیست که برخی أعلام مانند آقای خویی ﷺ فرموده‌اند.

۲ ـ مسلک دیگر وجوب حصه موصله، مقدمه بود که قول صاحب فصول ﷺ و برخی از محققین است یعنی مقدمه‌ای که بعدش ذو المقدمه انجام می‌گیرد واجب است، نه مطلق مقدمه.

۳ ـ مسلک سوم وجوب مطلق مقدمه بود که مرحوم صاحب کفایه بدان قائل شده بودند، و برخی از محققین آن را اختیار کرده و لیکن گفته‌اند که اگر مانعی مانند حرمت در کار باشد، ممکن است وجوب غیری مخصوص به مقدمه موصله شود و محذوری ندارد.

۴ ـ مسلک چهارم قول به وجوب مطلق مقدمه و عدم امکان اختصاص وجوب به حصه موصله است که قول مرحوم صاحب کفایه است. ایشان می‌فرماید: مطلق مقدمه واجب است و مقدمه نیز قابل تخصیص و تقیید به موصله نیست زیرا محذور دور و امثال آن را دارد.

طبق مسلک چهارم که مسلک مرحوم صاحب کفایه است که باید وجوب غیری به مطلق مقدمه تعلق گیرد و قابل اختصاص و تقیید به خصوص موصله هم نمی‌باشد. در این جا میان دلیل وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه تعارض می‌شود چون وقتی ذی المقدمه واجب شد و وجوبش نیز اهم است، مقدمه‌اش هم واجب غیری می‌شود و طبق مسلک چهارم باید مطلق مقدمه‌اش، واجب شود حتی اگر ذی المقدمه را انجام ندهد و وجوب غیری آن، مقید به حصه موصله نمی‌تواند باشد.

پس در مثال مذکور بین دلیل حرمت غصب و دلیل نجات غریق نسبت به مقدمه یعنی عبور از زمین مغصوب تعارض می‌شود و دلیل وجوب مقدمه

نجات غریق می‌گوید این عبور، واجب غیری است؛ چه قصد کنی نجات بدهی و چه قصد نکنی و دلیل حرمت غصب می‌گوید این عبور، حرام است. در حالی که این دو قابل جمع نیستند و نمی‌شود وجوب غیری را نیز مخصوص به مقدمه موصله کرد چون دور و امتناع لازم می‌آید، پس یا باید وجوب ساقط شود یا حرمت و چون وجوب اهم است، در این تعارض گفته می‌شود حرمت مطلقاً ـ یعنی از هر دو حصه موصله و غیر موصله ـ ساقط می‌شود.

بنابراین در این مورد دلیل حرمت با دلیل وجوب تعارض می‌کند نه تزاحم زیرا که حرمت قابل مقید شدن به حصه غیر موصله و ترک ذی المقدمه هم نیست و در نتیجه در این جا دیگر حرمتی از برای ارتکاب غصب نخواهیم داشت حتی اگر واجب را انجام ندهد که این یکی از نقض‌ها و تالی فاسدهای مبنای چهارم است، زیرا روشن است که شارع نمی‌خواهد اگر مکلف غریق را نجات هم ندهد از آن راه غصبی برود بلکه در این صورت آن را حرام و مبغوض می‌دارد و او را عقوبت می‌کند.

البته بعضی سعی کرده‌اند به طریقی بگویند این حرمت با وجوب مطلق مقدمه قابل جمع است و اشکال ندارد چون این حرمت در طول وجوب غیری و متأخر از آن است و در یک رتبه با هم جمع نمی‌شوند زیرا حرمت، مشروط به ترک امتثال واجب اهم که ذی‌المقدمه است می‌باشد و وقتی حرمت، مشروط به ترک واجب اهم باشد وجوب مطلق مقدمه تنافی ندارد چون در یک رتبه نیستند؛ وجوب مقدمه ملازم وجوب نفسی است و هم رتبه هستند ولی حرمت، مشروط به عدم امتثال وجوب نفسی ذی المقدمه است و مشروط، متأخر از شرط است و شرط که ترک امتثال اهم می‌باشد متأخر از وجوب اهم است، پس حرمت مقدمه با دو رتبه متأخر از وجوب ذی المقدمه است و

وجوب ذی المقدمه ملازم با وجوب مقدمه و در رتبه آن است، در نتیجه حرمت نیز به دو رتبه متأخر از وجوب مقدمه می‌شود و وقتی دریک رتبه نبودند اشکالی در اجتماع آنها پیش نمی‌آید.

این بیان نه از جهت صغری و نه از جهت کبری صحیح نیست؛ از نظر صغری درست نیست چون آن چه از نظر رتبه همراه متقدم است، از نظر رتبه متقدم نیست و این قیاس به تقدم زمانی است که مع الفارق است. در زمان این گونه است که (ما مع المتقدم زماناً متقدم زماناً) چون زمانش متقدم بر آن زمان متأخر است ولی در رتبه این گونه نیست و تقدم و تأخر در رتبه به معنای علیت است و ملازم علت، علت نیست تا از نظر رتبه متقدم باشد. پس در این جا وجوب غیری مقدمه که ملازم و در رتبه وجوب نفسی ذی المقدمه است، متقدم بر حرمت مقدمه که متأخر از وجوب نفسی است و مشروط به ترک امتثال آن است، نمی‌شود.

اشکال کبروی نیز این است که بر فرض اگر وجوب غیری مقدمه متقدم بر حرمت آن هم باشد، تعدد رتبه در دفع غائله اجتماع ضدین فایده‌ای ندارد و آنچه محال است اجتماع ضدین در یک زمان واحد است؛ چه آن‌ها در یک رتبه باشند و چه در دو رتبه و اختلاف رتبه مشکل را حل نمی‌کند و نمی‌تواند یک فعل در یک زمان، هم وجوب و هم حرمت داشته باشد ولو در دو رتبه و در طول و متأخر از هم باشند، مثل این که یکی شرط دیگری باشد و بگوید اگر حرام بود، واجب می‌شود که این نیز محال است.

بنابراین طبق مسلک چهارم میان وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه تعارض است و چه غریق را نجات دهد و چه ندهد، فعل عبور از مغصوب حرام نبوده و حرمت با آن قابل جعل نیست و تعارض می‌شود.

اما بنابر سه مبنای اول و دوم و سوم گفته شده که داخل در باب تزاحم می‌شود و ذی المقدمه واجب می‌گردد و چون وجوبش اهم و مطلق است، حرمت به مقدار اشتغال به آن رفع می‌شود، اما حرمت در فرض عدم اشتغال به واجب اهم، فعلی می‌شود و در نتیجه مقدمه غیر موصله حرام می‌گردد و مقدمه موصله بنابر دو مسلک دوم و سوم، واجب غیری شده و تزاحم می‌شود ـ مانند سایر موارد تزاحم ـ و هیچ منافاتی میان این حرمت با وجوب غیری مقدمه موصله یا نفسی ذی المقدمه نیست؛ با نفسی منافات ندارد چون موضوعشان متعدد است و اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم نیز با غیری منافات ندارد زیرا مخصوص به حصه موصله است و چون حرمت، مشروط به ترک ذی المقدمه شد، مخصوص به حصه غیر موصله است. بنابراین تنافی و تعارضی در کار نخواهد بود و از باب تزاحم است.

شهید صدر ﷺ می‌فرماید: هر چند مشهور این را از باب تزاحم دانسته‌اند ولی صحیح آن است که این جا از باب تزاحم نیز خارج است و نه تعارض است و نه تزاحم بلکه دو تکلیف وجوب و حرمت، مطلق و فعلی هستند و تزاحم در جایی است که لااقل یکی از دو تکلیف متزاحم، مشروط به ترک دیگری باشد ولی در این جا هر دو تکلیف می‌توانند مطلق باشند از این رو تزاحم هم نیست یعنی لازم نیست ما در مدلول نهی که حرمت است، شرط عدم اشتغال به واجب اهم را اخذ کنیم بلکه چه ذی المقدمه را انجام دهیم، و چه انجام ندهیم، حرمت حصه غیر موصله از مقدمه ثابت است و متعلق نهی یعنی حرام، مقید است و حصه غیر موصله است نه حرمت.

پس اگر مکلف حصه موصله را انجام بدهد حرام را انجام نداده است، مثل این که خمری باشد ولی مکلف خمر را نخورده است. و در حقیقت حرمت را

امتثال کرده است. در این بحث نیز وقتی مکلف واجب اهم را امتثال می‌کند حرمت از برای حصه غیر موصله از مقدمه بوده است که مکلف آن را انجام نداده است، نه این که کشف شود که حرمت فعلی نبوده است چون حصه موصله را که از ابتداء حرام نیست انجام داده است.

حاصل این که اگر قید عدم اشتغال به اهم را مربوط به حرمت بگیریم معنایش آن است که اگر انجاء غریق کرد، اصلاً حرمت غصب نداشته است ولی اگر فقط قید را در حرام و متعلق نهی بگیریم، حرمت، فعلی است ولی حرام را انجام نداده است.

اما چرا لازم نیست قید را در نهی و حرمت بگیریم؟ مرحوم شهید صدر می‌فرماید: چون به هر حال متعلق ماده یعنی حرام، مقید به حصه غیر موصله می‌باشد زیرا که در باب قیود حکم؛ چه وجوب و چه حرمت گفتیم قیود و شرایط حکم، قیود متعلق حکم نیز قرار می‌گیرند و متعلق هم مقید به آن قیود می‌شود و نمی‌تواند اوسع از حکم باشد، پس در این جا نیز اگر ترک واجب و ذی المقدمه شرط در حرمت باشد، قید حرام هم می‌شود و گفتیم حرام و متعلق نهی نیز مقید به حصه غیر موصله خواهد شد و این بدان معناست که متعلق نهی و حرام، در هر حال خصوص حصه غیر موصله است و مطلق بودن این حرمت و نهی که متعلقش مقید است دیگر منافاتی با وجوب غیری مقدمه موصله نخواهد داشت تا لازم باشد نهی را هم به ترک ذی المقدمه مقید کنیم و این دیگر تقیید اضافی است و وجهی ندارد.

به عبارت دیگر امر، دائر بین تقیید متعلق نهی و خود نهی نیست بلکه به هر صورت متعلق نهی یعنی حرام مقید به حصه غیر موصله و فرض ترک اشتغال به واجب هست چون حصه موصله با فرض اهم بودن ذی المقدمه مقدور ـ به

معنائی که در مقید لبی گفتیم ـ نیست و مشمول حرمت نمی‌باشد، پس به اطلاق خود نهی و حرمت اخذ می‌کنیم و نیازی به تقیید اضافی در آن نیست چون هر اطلاقی حجت است، مگر این که مانعی باشد و این جا مانعی در اطلاق حرمت حصه موصله نیست.

بنابراین در این جا حرمت حصه غیر موصله از مقدمه، مطلق است، مانند اطلاق وجوب ذی المقدمه که اهم است و وجوب خودش و مقدمه موصله‌اش مطلق است، بر خلاف موارد تزاحم بین دو واجب که همیشه در دو واجب متزاحم نیاز داریم ترک واجب اهم یا مساوی را شرط وجوب دیگری اخذ کنیم چون اگر تنها قید واجب باشد و شرط وجوب نباشد، تحصیلش واجب و مطلوب می‌شود که با امر به اهم و ضد دیگر قابل جمع نخواهد بود و به همین جهت باید ترک واجب اهم یا مساوی شرط در وجوب شود که همان تزاحم است. اما در حرمت این گونه نیست و وقتی شرط قید حرام شد، حرمت آن حرام مقید می‌تواند مطلق باشد و تنافی و تزاحمی با واجب و امر به ذی المقدمه نخواهد داشت.

پس بنابر مسلک صاحب کفایه ﷺ تعارض است و بنابر سه مسلک دیگر نه تزاحم است نه تعارض و حرمت مشروط نداریم بلکه حرام، مقید است به حصه غیر موصله و تزاحم هم در اینجا نیست، و تزاحم تنها در جایی است که احد التکلیفین مشروط باشد.

البته ایشان یک استثنا بیان می‌کنند که در بحث آینده به آن پرداخته خواهد شد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۸۹ / سه شنبه / ۲ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**ادامه بحث از مورد سوّم:**

بحث در مورد سوم و جایی بود که واجب اهم متوقف بر مقدمه محرمه می‌شود، مثال معروف آن نیز انجاء غریقی است که متوقف بر عبور از زمین مغصوب است. بحث در این بود که آیا حرمت مقدمه در این جا مرتفع می‌شود یا نه؟ و آیا بین وجوب ذی المقدمه که اهم است و حرمت مقدمه که مهم است تزاحم می‌شود یا تعارض یا هیچ کدام؟

گفته شد پاسخ این سؤال‌ها طبق مبانی مختلف در باب مقدمه فرق می‌کند؛ اگر کسی مبنای میرزا ﷺ و صاحب کفایه ﷺ را داشته باشد که قائل به عدم امکان تخصیص وجوب مقدمه به حصه موصله بودند و اشکال دور را قائل شدند ـ که مسلک چهارم بود ـ طبق این مسلک بین وجوب ذی‌المقدمه که اهم است و حرمت مقدمه تعارض می‌شود و حرمت نمی‌تواند باشد؛ نه مطلقاً که روشن است چون دو وجوب و حرمت مطلق، قابل امتثال نیستند و نه مشروط به ترک ذی‌المقدمه چون حرمت مشروط یا حرمت، حصه غیر موصله هم معقول نمی‌باشد زیرا اگر بخواهد حرام باشد، وجوب غیری روی آن نمی‌آید و

باید وجوب غیری، مقید به حصه مقدمه موصله باشد و فرض این است که آن هم محال است و قابل تقیید نیست، پس باید وجوب بر مطلق مقدمه باشد و حصه غیر موصله را هم شامل شود و به همین جهت مطلقاً حرمت ساقط و دیگر مقدمه غیر موصله نیز حرام نیست و این یکی از نقض‌ها و تالی فاسدهای این مبنا بود.

میرزا ﷺ چون برایشان مشکل بوده که ملتزم به عدم حرمت مقدمه غیر موصله شوند و بطلان آن برای ایشان روشن و وجدانی بوده است در این جا راه حلی بیان کرده‌اند که حرمت ذاتی و اولیه با وجود وجوب مطلق مقدمه می‌تواند بر حصه غیر موصله باشد که بیانش قبلاً به تفصیل گذشت.

ایشان می‌فرماید: حرمت چون ترتبی است و مشروط به ترک واجب اهم و ذی المقدمه است، پس در طول آن است زیرا مشروط، متأخر از شرط است و چون وجوب غیری در رتبه وجوب نفسی و ملازم با آن است، پس وجوب غیری مقدمه از نظر رتبه مقدم است و حرمت آن متأخر است هر چند در یک زمان باشند، پس در یک رتبه مجتمع نیستند و اشکال ندارد.

توضیح دادیم این مطلب نه کبرای درستی دارد و نه صغرای درستی زیرا:

**اولاً**: اختلاف رتبه مشکل امتناع اجتماع ضدین در زمان واحد را حل نمی‌کند.

**ثانیاً**: حرمت مشروط به ترک ذی المقدمه، متأخر از وجوب غیری مقدمه نمی‌شود زیرا (ما مع المتقدم رتبةً لیس بمتقدمٍ) به همین جهت بنابر مسلک چهارم تعارض است و بنابر سه مسلک اول و دوم و سوم تعارضی در کار نیست و حرمت می‌تواند بر مقدمه غیر موصله باشد چون یا اصلاً مقدمه وجوب ندارد یا اگر واجب باشد، خصوص موصله‌اش واجب است و یا اگر مطلق هم باشد در

مورد وجود مانع مانند حرمت، قابل تخصیص به موصله است و بدین ترتیب تعارض رفع می‌شود و به همین دلیل اصل حرمت ساقط نمی‌شود و تزاحم ثابت می‌گردد.

اما گفته شد این جا حرمت هم ترتبی نیست و مشروط نمی‌باشد بلکه مطلق است و تنها حرام مشروط می‌شود یعنی متعلق حرمت، به حصه غیر مقرونه با واجب مختص می‌شود و متعلق نهی، شامل حصه موصله نیست چون حصه‌ای است که وقتی انجام می‌گیرد با ذی المقدمه انجام می‌شود و ترک آن ـ به معنایی که در مقید لبّی گذشت ـ مقدور نیست و در هر صورت نهی شامل آن نیست زیرا در هر تکلیفی قید قدرت اخذ شده و قدرت نیز به عدم اشتغال به واجب اهم تفسیر شد و چون قیود حکم، قیود متعلق حکم نیز هستند و جایی که حکم نیست متعلق حکم هم نیست، پس حصه موصله و مقرونه به اشتغال به واجب اهم، حرام نیست و خارج از اطلاق متعلق نهی و حرمت است و تنها حصه غیر موصله مشمول آن است که می‌تواند حرام باشد و حرمتش هم مطلق باشد و لازم نیست علاوه بر آن، حرمت را نیز قید بزنیم که هم متعلق، قید بخورد و هم حرمت تا حرمت ترتبی شود که در نتیجه لازمه‌اش این باشد که اگر ذی المقدمه را انجام داد بگوییم از اول حرمتی فعلی نبوده حتی برای حصه غیر موصله که البته ثبوتاً مشکلی ندارد ـ چنانچه بعداً شرح خواهیم داد ـ ولی اثباتاً وجهی ندارد یعنی خلاف اطلاق نهی است زیرا وقتی متعلق نهی به حصه غیر موصله مقید شد، اطلاق نهی، قابل اخذ است و با وجوب ذی المقدمه منافاتی ندارد؛ نه به نحو تعارض و نه به نحو تزاحم.

بنابراین وجهی ندارد قید دیگری را هم به هیئت بزنیم و تحریم را به ترک واجب اهم مشروط کنیم یعنی گویا امر تقیید، دائر بین اقل و اکثر است و متعلق،

دائماً مقید است و اگر بخواهیم اضافه بر این، حکم را هم قید بزنیم، ایـن یک تقیید زائدی است که اطلاق دلیل نهی، آن را نفی مـی‌کند مگـر دلیـل خـاصی بیاید. البته در این بحث یک استثنا است که بعد خواهد آمد.

از آنچه گفته شد مطلب کلی‌ای در باب تزاحم محرمات روشن می‌شود که در باب تزاحم، حرمت با وجوب تفاوت دارد که اگر وجوب، مزاحم با تکلیف اهم یا مساوی دیگری شود، باید ترک اشتغال به آن تکلیف دیگر شرط وجوب هم باشد و نمی‌تواند تنها قید واجب باشد زیرا اگر وجوبش مطلق شود، آن قید که ترک تکلیف دیگر است واجب مـی‌شود و بـا آن تکـلیف در تـنافی قـرار می‌گیرد، بنابراین باید قید مذکور، شرط وجوب و امر نیز بشود که قبلاً متذکر شدیم شرایط وجوب و امر، لازم التحصیل نمی‌باشند ولی شـرایـط واجب کـه وجوبش مطلق باشد واجب التحصیل است و از این رو در واجب مزاحم بـاید ترک واجب یا تکلیف دیگر را شرط وجوب قرار دهیم تا واجب التحصیل نشود و تعارض پیش نیاید.

اما در حرام این چنین نیست و با تقیید متعلق نهی به حصه غیر مقرونه و غیر موصله به واجب، تنافی رفع می‌شود و دیگر نیازی به تـقیید نـهی و اسـتفاده حرمت ترتبی نخواهیم داشت و اطلاق نهی، آن را نفی مـی‌کند و ایـن مـطلب مخصوص به مقدمه حرام یک واجب اهم نیست و در هر واجب و حرامـی کـه واجب، اهم باشد؛ چه متوقف بر فعل حرام باشد چه متلازمین بـاشند جـاری است و در هر فعل واجبی که مستلزم ارتکاب حرامی باشد نیز همین گونه است، مثل واجب شدن شستن مسجد به سبب نذر یا اجاره حائض یا جنب که امکان غسل و تیمم را ندارد که اگر بخواهد مسجد را جارو کند یـا بشـوید، بـاید در مسجد مکث کند و این مکث که لازمه شستن است حرام مـی‌باشد و ایـن جـا

مسلک‌هایی که در مقدمه مطرح شد را هم نیاز نداریم چون مکث، مقدمه شستن نیست، حال اگر واجب، اهم بود وجوبش مطلق است و یا مساوی بود حرمت از حصه توأم با انجام واجب رفع می‌شود و این حصه دیگر مقدور مکلف نیست.

اما حصه دیگری از مکث که مقرون با واجب نیست یعنی مسجد را شستشو نکند ولی در مسجد مکث کند بر حرمت خودش باقی می‌ماند و متعلق حرمت است و حرمت آن نیز مطلق است نه مشروط و ترتبی.

پس این جا نیز در حرام دو حصه دارد: یکی توأم با انجام واجب است و یکی غیر توأم که اولی حرام نیست و خارج از اطلاق متعلق نهی است چون مقدور نیست و حصه غیر مقرون، حرام است و حرمتش مطلق و این حرمت مطلقه نه معارض با وجوب است و نه مزاحم با آن زیرا همین که متعلق حرمت قید می‌خورد کافی است و تنافی رفع می‌شود.

همچنین است دو حرامی که با هم تزاحم دارند، مثلاً در احرام هم تظلیل حرام است و هم پوشاندن سر، حال اگر چنین شد که اگر تظلیل نکند باید سرش را بپوشاند چون طاقت ندارد و اگر سرش را نپوشاند مجبور است تظلیل را انجام دهد و چون مریض است بالاجبار یکی از این دو حرام را مرتکب می‌شود و وضعش به این گونه است، این تزاحم دوران بین یکی از دو حرام است و در این جا چه احد الحرامین اهم باشد و چه متساویین باشند، حرمت ترتبی و مشروط نخواهیم داشت بلکه هر کدام که انجام بگیرد اگر مقرون به ترک حرام دیگری باشد آن حصه دیگر حرام نیست مگر این که حرمتش اهم باشد که مطلقاً حرام است.

اما اگر مقرون به عدم امتثال دیگری یعنی ارتکاب حرام دیگر باشد، حرام

است و هر دو حرمت به هر حال موجود هست یعنی سرپوشاندن با تظلیل حرام است و بالعکس و لازم نیست اضافه بر آن قیدی را در حرمت اخذ کنیم.

پس هر جا تکلیف تحریمی بود و مزاحم با واجب یا حرام دیگری شد، از باب تعارض و تزاحم؛ هر دو خارج می‌باشد زیرا حرمتش مطلق خواهد بود و تنها متعلق آن یعنی حرام اگر اهم نباشد، مقید به حصه غیر مقرونه می‌شود و وجهی برای تقیید حرمت علاوه بر آن نیست.

نکته دیگر در این جا این است که گویا محقق عراقی ﷺ این خصوصیتی که در حرام است را متوجه شده است و خواسته آن را به باب امر و وجوب نیز بکشاند که قبلاً به آن اشاره کردیم.

ایشان بعد از این که امکان ترتب را ـ بر خلاف استادشان؛ مرحوم صاحب کفایه ـ قبول کرده‌اند از باب این که حمایتی از استاد کرده باشند فرموده‌اند: ما نیازی به امر ترتبی نداریم بلکه این خلاف ظاهر ادله اوامر است که در موارد تزاحم نیز مطلق و فعلی هستند و این که یکی را مشروط به ترک دیگری کنیم خلاف ظاهر امر است و این قید در آن نیامده است و قید زایدی در متعلق امر است لهذا در این موارد این گونه از دو دلیل استفاده می‌کنیم که اگر چه مقتضای اولی امر این است که سد ابواب عدم آن مأموربه را از جمیع جهات می‌طلبد ولی حال که میان آن دو تزاحم شده است مفاد امر به مهم این می‌شود که سد ابواب عدم فعل مهم از غیر ناحیه فعل اهم شود یعنی متعلق در مثال امر به صلاة و ازاله، سد باب عدم صلاة که غیر مقرون به ازاله و از غیر ناحیه ازاله است می‌باشد، نه عدم صلاتی که مقرون با ازاله و به سبب آن باشد و چنین امری می‌تواند مطلق و فعلی باشد و با امر اهم به ازاله تنافی ندارد و بدین ترتیب میان فعلیت و اطلاق هر دو امر به ضدین جمع می‌کند. و به این ترتیب تنافی و تطارد

میان آن‌ها هم از بین می‌رود و حاجتی به امر ترتبی مشروط نداریم.

ایشان می‌فرماید: این از ترتب اولیٰ است زیرا آن‌ها امر را مشروط کرده اند ولی ما می‌گوییم امر مطلق است همانگونه که ظاهر آن چنین است.

این مطلب ثبوتاً صحیح می‌باشد ولی از نظر اثباتی، عکس حرف ایشان صحیح است چون ایشان با این بیان امر را به نهی برمی‌گرداند و در حقیقت از ترک ـ که فرمودند حصصی دارد ـ نهی می‌کنند و این خلاف صریح مدلول وضعی و لغوی امر است و عنایت و مخالفتش بیش از تقیید اطلاق امر به نحو ترتب است و ترتب، مؤونه کمتری از آن دارد بلکه اصلاً مؤونه ندارد زیرا شرط مذکور همان قید قدرت است که لبّاً در هر خطابی اخذ شده است.

اما شهید صدر ﷺ یک مورد را استثنا کرده‌اند و آن جایی است که عدم ارتکاب واجب، شرط در اتصاف آن حرام به ملاک حرمت باشد که با اشتغال به تکلیف دیگر، ملاک حرمت نیز مرتفع می‌شود. ایشان می‌فرماید: در آن جا باید عدم آن را در حرمت هم شرط بگیریم چون معنایش این است که اگر تکلیف دیگر امتثال شود، ملاکی برای حرمت نیست که در این صورت خود نهی نیز قید می‌خورد ولی این مطلب خلاف اطلاق نهی است و تا دلیلی بر آن نیاید، آن را اثباتاً نفی می‌کنیم.

* * *

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۰ / شنبه / ۶ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مرور بحث قبل:**

بحث در باب تزاحم و در جایی بود که یک حرام با یک واجب یا حرام دیگر در صورتی که آن تکلیف دیگر، اهم یا مساوی باشد ـ که لازمه آن تقیّد آن حرام است ـ مثل این که نجات مؤمن متوقف بر یک مقدمه حرام باشد یا تطهیر مسجد ملازم مکث حائض در مسجد باشد که اهم یا مساوی با حرمت مکث است چون در دو مساوی نیز همین طور است که حرام مطلق نخواهد بود.

پس کلاً در تزاحم واجب با حرام دیگر که آن تکلیف دیگر، اهم یا مساوی است گفتیم حرام، مقید به حصه غیر مقرونه به آن واجب می‌شود ولی حرمت آن فعلی بوده و مطلق است و ترتبی و مشروط به عدم اشتغال به آن واجب اهم یا مساوی نمی‌باشد بلکه از ناحیه این قید، مطلق و فعلی است و این بدان معناست که هیچ گاه حرمت ترتبی و مشروط نخواهیم داشت و در موارد تزاحم، حرام مقید داریم و این بالدقه از باب تزاحم که در آن یکی یا هر دو تکلیف، مشروط به عدم اشتغال به دیگری می‌باشد خارج است زیرا وقتی متعلق نهی، مقید به حصه غیر مقرونه به امتثال آن واجب دیگر می‌شود، لازم نیست حرمت آن

حرام مقید را هم مشروط و مقید به آن کنیم بلکه حرمت آن مطلق و فعلی است و تنها حرام مقید است و همین مقدار تقیید، منافات میان دو حکم را مرتفع می‌کند و دیگر به تقیید حرمت نیازی نیست و اطلاق مدلول نهی این قید اضافی را نفی می‌کند و لذا در تمام موارد تزاحم حرام با واجب اهم یا مساوی، نه تنها تعارض ندارند بلکه تزاحم نیز ندارند، بر خلاف باب واجبات که در آن‌ها این گونه نیست زیرا گرچه متعلق، مقید شده است اما باید اطلاق خود وجوب نیز قید بخورد زیرا اگر وجوبش مشروط نبوده و مطلق باشد و تنها قید واجب باشد، تحصیل قید واجب، واجب می‌شود یعنی ترک اهم، واجب می‌شود و طلب ضدین می‌شود و از این رو باید آن را قید وجوب نیز قرار دهیم تا تحصیلش واجب نشود زیرا شرط وجوب، واجب التحصیل نیست و این مطلب در مبحث گذشته روشن شد.

**استثنای شهید صدر رحمه‌الله:**

شهید صدر رحمه‌الله در ذیل این بحث یک مورد را استثنا کرده است و فرموده‌اند: جایی که ترک واجب شرط اتصاف ملاک حرام باشد که اگر واجب را امتثال کرد فعل مفسده‌ای نداشته باشد، عدم اشتغال به آن واجب شرط حرمت هم خواهد بود و حرمت، ترتبی و مشروط به ترک واجب می‌شود که از باب تزاحم است.

در مثال غصب، ترک واجب اهم (نجات غریق) در ملاک مفسده دخیل نیست یعنی بازهم مفسده غصب در فعل غصب محفوظ است اما چون مصلحت نجات غریق اهم است، حصه موصله از آن، حرمت ندارد ولی جایی که فعل حرامی که مزاحم یا واجب است از قبیل اهانت و عدم احترام به مؤمن باشد و

گفته شود اگر مکلف مشغول به امتثال آن واجب شود اصلاً اهـانت بـه مـؤمن حاصل نمی‌شود، در این صورت ترک آن واجب، شرط اتصاف می‌شود که اگر نماز نخواند و بلند نشود، اهانت کرده است اما اگر مشغول به نماز خواندن است که فریضه و واجب است، اصلاً اهانت از آن منتزع نمی‌شود.

پس جایی که ترک واجب سبب اتصاف یک فعل به مفسده باشد، حرمت ترتبی است که اگر مکلف به آن واجب اشتغال پیدا کند، دیگر ملاک حرمت هم نیست و حرمت فعلی نمی‌شود.

بنابراین هرجا فعل آن واجب اهم یا مساوی، رافع ملاک حـرمت بـاشد و ترکش شرط اتصاف حرام به ملاک باشد، در این جا حرمت نیز مقید می‌شود چون وقتی فعل واجب شکل می‌گیرد، دیگر موضوع و ملاک حرمت هم نیست و حرمت اصلاً فعلی نشده است.

شهید صدر ﷺ می‌فرمایند: در چنین موردی حرمت ترتبی ثـبوتاً مـعقول بوده و داخل در باب تزاحم می‌شود، اما این خلاف عالم اثبات است و نیاز به دلیل خاص دارد زیرا اگر ما باشیم و اطلاق دلیل حرمت و نـهی، چـون عـلم نداریم ترک آن واجب دخیل در اتصاف هست یا نیست، به اطلاق نـهی اخـذ می‌کنیم و حرمت ترتبی را در عالم اثبات، نفی می‌کند، مگر این که دلیلی بیاید که بر مشروط بودن حرمت دلالت کند.

**اشکال بر این بیان:**

در این جا این بحث مطرح می‌شود که ایشان ثبوتاً حرمت ترتبی را قـبول کرده و فرمودند فقط اثباتاً نیازمند دلیل هستیم، حال آن که ممکن است گـفته شود چنین چیزی ثبوتاً نیز معقول نیست و حـتی در مـوردی کـه اشـتغال بـه

واجب، رافع ملاک باشد و عدم آن شرط اتصاف حرام به مفسده و ملاک باشد، باز هم حرمت حصه مقرونه به ترک واجب که قید حرام است، مطلق است و حرمت قابل تقیید نیست.

و دو بیان برای توجیه این مطلب قابل ذکر است:

**بیان اوّل**: این بیان مبنی بر نکته‌ای است که ایشان در باب واجب مشروط فرمودند که آیا واجب مشروط معقول است یا نیست و به واجب مقید برگشت می‌کند و شرط، قید مراد است نه اراده ـ چنانچه شیخ انصاری ﷺ و برخی دیگر نیز چنین گفته‌اند ـ و آن جا شهید صدر ﷺ بیانی داشتند که مجعول اعتباری در عالم جعل و اعتبار، می‌تواند مشروط باشد و مُنشأ که امری اعتباری است ـ نه انشا که فعل حقیقی است ـ می‌تواند مشروط باشد و اگر آن شرط در خارج فعلی شد، مجعول نیز فعلی می‌شود و شارع قضیه شرطیه را جعل می‌کند ولی روح حکم که اراده و کراهت و حب و بغض است و مبادی حقیقی احکام را تشکیل می‌دهند، امور تکوینی هستند و مشروط و تعلیقی بودن نسبت به آن‌ها معنی ندارد و شارع یا اراده دارد که اراده وی فعلی است و یا اگر فعلی نیست اصلاً اراده ندارد و مانند کسی است که اصلاً آن فعل را نمی‌خواهد، و حال آن که وجداناً این اراده را دارد و به همین جهت حکم را قبل از تحقق شرط آن در خارج جعل و انشا می‌کند و اصلاً در زمان تحقق شرط در خارج، ممکن است غافل یا جاهل از آن باشد و اراده دیگری در نفس شارع یا قانونگذار ایجاد نمی‌شود، پس شارع مثلاً از مستطیع، حج را می‌خواهد و همین الان اراده وی به آن تعلق دارد و این بدان معناست که به لحاظ روح حکم، واجب مشروط به واجب مقید برمی‌گردد و شرط، قید در مراد است نه اراده، چنانچه شیخ ﷺ و برخی دیگر آن را اختیار کرده‌اند.

اما شهید صدر ﷺ این مطلب را قبول نکردند و اشکال‌هایی بر آن وارد و وجه دیگری را ذکر کردند و فرمودند: چون ما وجداناً در موارد تکالیف مشروط، اراده فعلی داریم و مولا وجداناً حج را در فرض استطاعت دوست دارد و می‌خواهد.

ایشان این وجدان را به اراده جامع برگردانده و گفتند اراده فعلی که وجدانی است متعلق به جامع بین فعل جزاء یا عدم شرط است یعنی اراده مولا این گونه است که مکلف یا مستطیع نشود یا اگر مستطیع شد، حج انجام دهد یعنی جامع بین عدم شرط یا فعل جزاء بر فرض تحقق شرط را می‌خواهد و این اراده‌ای که وجداناً فعلی است، اراده‌ای است که متعلق به جامع است که این اراده قبل از تحقق شرط یعنی استطاعت، فعلی است و بعد از این که شرط در خارج محقق شد و شارع بدان توجه کند، در آن وقت اراده روی جزاء می‌رود و الا این محبوبیت و اراده بر جامع باقی می‌ماند و بدین ترتیب، هم وجوب مشروط نسبت به جزاء در فرض تحقق شرط درست می‌شود و هم فعلی بودن اراده شارع که منشأ جعل واجب مشروط است توجیه می‌گردد.

حال می‌گوییم کراهت و بغض نیز همین گونه است یعنی همچنان که در واجب مشروط اراده مولا فعلی است، در حرمت مشروط هم کراهتش ـ که امر تکوینی است ـ فعلی است، اما جامع در بغض و کراهت مبغوض نیست بلکه مجموع و مقید، مبغوض است یعنی مبغوض، فعل حرام مقرون به تحقق شرط است که همان حصه مقید است و تصرف در غصب که مقرون با نجات غریق نیست، مبغوض مولاست و این بدان معناست که در کراهت و مبغوضیت که مبادی و روح حرمت است، شرط حرمت، قید مبغوض و حرام است و متعلق کراهت و مبغوضیت، مقید است و در مانحن فیه مولا، حصه غیر مقرونه به

واجب اهم یا مساوی را مبغوض می‌دارد و بغضش نیز فعلی است و قیدی ندارد، نه این که فعل حرام بر فرض تحقق شرط مبغوض شود زیرا این به معنای نبودن کراهت و بغض است که خلاف وجدان است بلکه مانند اراده و محبوبیت کراهت و مبغوضیت هم در نفس شارع فعلی است ولی ذات فعل مقرون به تحقق شرط، مبغوض است.

بنابراین حرمت مشروط به لحاظ مبادی و روح حکم معقول نیست ولی در اراده تصویر دارد، به این نحو که اراده فعلی به جامع تعلق بگیرد و هنگام تعلق به خصوص جزاء، باید شرطش فعلی شده باشد تا از جامع به فرد سرایت کند ولی در حرمت این گونه نیست چون بغض به مجموع و فعل مقید تعلق می‌گیرد و بغض و کراهت مشروط، معقول نمی‌باشد و دیگر اطلاق اثباتی نهی به لحاظ مُنشأ و مجعول اعتباری حرمت، اثر و نقشی ندارد زیرا که می‌دانیم روح و مبادی حرمت مطلق است.

**پاسخ بیان اوّل**: این بیان به دلایل زیر صحیح نمی‌باشد:

**اولاً**: در آن بحث گفتیم درست است که در باب واجب مشروط اگر اراده به جامع هم خورده باشد باز هم جامع منجز نیست چون تا روح حکم توسط انشا یا اخبار مورد تصدی و محرکیت مولا قرار نگیرد، بر عهده مکلف ثابت و واجب نمی‌شود و این جزء دوم، رکن تحقق حکم است که مولا آن مراد را بر عهده عبد گذاشته باشد و تصدی به تحصیل آن داشته باشد و جایی که مولا این تصدی و محرکیت را نکرده باشد، هر چند که محبوبیت در نفس مولا باشد، عقل نمی‌گوید باید عبد آن را انجام بدهد و جایی حکم شکل می‌گیرد و مورد حکم عقل به لزوم اطاعت قرار می‌گیرد که مولی متصدّی تحصیل آن مراد شده باشد، البته در حدود تصدی نه بیش از آن به همین جهت گفته شد جامعی که

متعلق اراده فعلی است مورد تنجز نیست چون آنچه مـولا بـه آن امـر کـرده و تصدی تحصیل آن را نموده است، امر به جزاء در فرض تحقق شرط است و به نحو قضیه تعلیقی است و امر به جامع نکرده است، پس مقدار تحریک و تصدی مولا به اندازه امر به جزاء بر فرض ترک شرط است و از این رو گفتند مقداری که منجز می‌شود انجام جزاء بر فرض تحقق شرط است، نه آن جامع و به هـمین جهت اگر مقدمات مفوته قبل از تحقق شرط وجوب وجود داشته باشد و شرط، در اتصاف دخیل باشد، واجب التحصیل نمی‌باشد، با این که اگر جامع مـنجز باشد واجب می‌شود.

همچنین اگر جـامع مـذکور واجب و مـنجز بـاشد لازم است مکـلفی کـه نمی‌تواند جزاء را بر فرض تحقق شرط انجام داده و امتثال کند ولی مـی‌توانـد شرط را منتفی کند، مانع از تحقق آن شود، مثلاً می‌تواند نگـذارد اسـتطاعت در مثال حج حاصل شود، با این که قطعاً واجب نیست ترک استطاعت کـند و این دلیل بر آن است که مجرد اراده در تحقق حکـم و وجـوب اطـاعت کـافی نیست.

ایشان این مطلب را آن‌جا فرموده و توضیح دادند که همان توضیح در ایـن جا نیز می‌آید که اگر شارع زجر و حرمت مولوی را مشروط کند، محرکیت و تصدی را مشروط به تحقق آن شـرط کـرده است و حـرمت تـعلیقی و تـرتبی مشروط قرار داده است که تنها در صورت تحقق شـرط، تـرک فـعل حـرام را می‌خواهد هر چند مبغوضیت آن مطلق باشد و لازمه‌اش آن است که ترک قید و شرط را قبل از تحقق آن حتی نسبت به کسی که بعد از تحقق آن شرط قادر بر ترک آن حرام نیست نمی‌خواهد و این معقول است، مانند محرمات احرام کـه حرمت آن‌ها بر فرض احرام فعلی می‌شود و با این که مثلاً سر پوشیدن، مقید به

حال احرام حرمت دارد، اما حرمتش مطلق نیست تا این که احرام کسی که می‌داند در طول احرام مجبور است سرش را بپوشاند حرام و ممنوع باشد بلکه در طول محرم شدن، حرمت فعلی می‌شود که اگر مجبور به آن بود، دیگر مبغوض نخواهد بود و در حقیقت قدرت و عدم اضطرار در طول احرام، دخیل در ملاک حرمت است و حصه مقیده مطلقاً حرام نیست تا احرام بستن در این مورد جزء یا قید مبغوض و محرّم باشد یعنی همان گونه که در واجب مشروط جامع را اراده کرده ولی محرکیت مولوی مشروط است نه مطلق، در حرمت مشروط به تحقق شرط نیز مجموع را مبغوض و مکروه می‌دارد و تنها در فرض تحقق شرط، ترک آن را طلب می‌کند و مولا در فرض عدم تحقق آن شرط، تصدی و تحریک به ترک نکرده است، مانند جایی که اصلاً موضوع حرمت (مانند خمر) در خارج وجود نداشته باشد و مولا از ایجاد آن منع نمی‌کند، هر چند بر فرض وجودش کسی او را به خوردن آن مجبور کند و این معقول است.

**ثانیاً**: قبلاً در اصل برگشت دادن اراده مشروط به اراده جامع نیز اشکال کردیم و گفتیم آن وجدان هم درست نیست که مولا بالفعل جامع را خواسته باشد بلکه علم به اراده در فرض شرط دارد که اگر بعداً مثلاً تشنه شد، آب را می‌خواهد و به آن شوق پیدا می‌کند و در مبغوضیت نیز همین طور است و واقعاً بین شرایط اتصاف به ملاک حرمت و مفسده و شرایط تحقق تفاوت است یعنی بین جایی که حصه مقرونه به واجب مفسده داشته باشد ولی به جهت اهمیت مصلحت واجب، حرام نباشد و بین جایی که آن حصه اصلاً مفسده نداشته باشد تفاوت وجود دارد. بنابراین اشکال مذکور وارد نمی‌باشد.

**بیان دوّم**: ممکن است کسی بگوید جعل حرمت ترتبی مشروط در این جا

لغو است یعنی هر چند شارع می‌تواند نهی و حرمتش را مشروط به عدم اشتغال به واجب کند ولی این کار لغو محض است و وجهی ندارد که محرکیتش را مشروط کند و حال این که آنچه حرام و مبغوض است، حصه غیر مقرونه است که تحریم و مبغوضیت مطلق این حصه هیچ منافاتی با واجب ندارد.

بنابراین از باب لغویت، ثبوتاً حرمت مشروط به ترک واجب حتی در موردی که ترک آن واجب، شرط اتصاف باشد، معقول نیست.

**پاسخ بیان دوّم**: پاسخ این بیان ـ که ظاهرش دخل قدرت در ملاک است که محرکیت را محدود و مشروط می‌کند، همان گونه که گفته شد و با حرمت مطلق آن حصه فرق عملی دارد ـ این است که چنین حرمت ترتبی و مشروطی لغو نیست و یکی از آثارش نیز تعدد عقاب است که اگر حرمت، مشروط باشد و ترک واجب، شرط اتصاف حرام به ملاک باشد و مکلف واجب را ترک کرد و حرام را انجام داد، در این جا دو عقاب می‌شود چون دو ملاک را بر مولا تفویت کرده است؛ هم واجب را انجام نداده و ملاکش تفویت شده است و هم حرام را انجام داده و مفسده‌اش را ایجاد کرده است که قادر بوده هر دو ملاک را برای مولا تحصیل کند زیرا اگر واجب را انجام می‌داد، هم مصلحت آن حاصل بود و هم مفسده حرمت نبود، اما جایی که ترک واجب شرط اتصاف نباشد و تنها قید حرام باشد و از باب عدم قدرت بر حصه مقرونه به واجب، حرام نباشد، به هر صورت یکی از دو ملاک به جهت تضاد میان آن‌ها بر مولا فوت شده و ربطی به مکلف ندارد و آن جا به لحاظ عالم انشا اگر چه باز هم هر دو تکلیف را عصیان کرده است ولی یک عقاب بیشتر ندارد چون عقاب، به لحاظ عصیان و تفویت ملاکات است، چنانچه قبلاً گذشت.

فائده دوم آن نیز این است که اگر ترک تکلیف دیگر، شرط اتصاف حرام

باشد، در این صورت قدرت در حرام، قدرت شرعی خواهد بود که قابل مزاحمت با تکلیف دیگری که قدرت در آن عقلی است نمی‌باشد حتی اگر آن حرام اهم باشد و در نتیجه آن تکلیف دیگر، مطلق خواهد بود و حرمت، مشروط و ترتبی می‌شود.

به عبارت دیگر اگر ترک اشتغال به واجب، شرط اتصاف حرام به ملاک باشد و قدرت در آن واجب، عقلی باشد، قبلاً ذکر شد که تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی هر چند اهم باشد، مقدم است.

بنابراین حرمت ترتبی می‌تواند این گونه ثمره‌ها را داشته باشد و لغو نباشد یعنی حق با شهید صدر ﵀ است که فرموده‌اند: در صورت دخالت ترک واجب در اتصاف حرام به مفسده و ملاک، حرمت ترتبی و مشروط می‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۱ / دو شنبه / ۸ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### بررسی دخول موارد اجتماع امر و نهی در باب تزاحم:

بحث در مورد چهارم بود که آیا داخل در تزاحم است و ترتب و امر ترتبی در آن معقول و از موارد اجتماع امر و نهی بنابر جواز اجتماع و نبودن مندوحه می‌باشد، مثل نماز در مکان مغصوب که هم به عنوان غصب حرام است و هم به عنوان نماز واجب است، یا خیر. بحث از اجتماع امر و نهی به تفصیل خواهد آمد.

و در باره امکان اجتماع امر و نهی بر دو عنوان برخی قائل به جواز و برخی قائل به امتناع شده‌اند. اگر قائل به امتناع شدیم و گفتیم نمی‌شود یک فعل به یک عنوان واجب باشد و به یک عنوان، حرام، قهراً دلیل وجوب و دلیل حرمت تعارض می‌کنند و واجب غیر حصه حرام می‌شود و مثلاً غصب از موانع صحت صلات می‌شود.

اما اگر کسی قائل به جواز شد و گفت در مبادی امر و نهی تعارض نیست و می‌شود مولا عنوانی را اراده و واجب کند و عنوان دیگری را نهی کند و هر دو در یک جا جمع شوند، مثلاً عنوان صلاة به نحو صرف الوجود واجب می‌شود

هر چند مصداق آن که در مکان مغصوب است به عنوان غصب، حرام باشد یعنی برخی قائل به جواز اجتماع شده و می‌گویند هر کدام از امر و نهی به یک عنوان خورده و در مبادی حکم، میان آن‌ها تعارضی نیست.

حال اگر مندوحه هم در کار باشد، نه تعارض است و نه تزاحم چون تعارض در مبادی است و بنابر جواز در مبادی تنافی نیست و تزاحم هم نیست چون امر به نماز امر به صرف الوجود است و صرف وجود با وجود مندوحه و مکان مباح برای نماز امتثال امر مقدور خواهد بود و مکلف می‌تواند از مکان غصبی خارج شود و در مکان مباح نماز بخواند. پس امر به صلاة مطلق هم می‌باشد و لازم نیست آن را به نحو ترتب، مشروط به عصیان حرمت غصب کنیم چون قادر به امتثال هر دو تکلیف می‌باشد و چون قادر است، نه تنها امر قید نمی‌خورد، نهی نیز قیدی نمی‌خورد چون تقیید آن‌ها در باب تزاحم، از باب عدم قدرت و عدم امکان امتثال هر دو با هم بود و از این رو اگر شخصی خارج از مکان مغصوب نماز خواند، هم واجب را امتثال کرده و هم از حرام اجتناب کرده است و اگر در مکان مغصوب نماز خواند، حرمت را عصیان کرده ولی واجب را بنابر جواز اجتماع، امتثال کرده است. پس با وجود مندوحه نه تزاحم است و نه تعارض.

اما اگر مندوحه در کار نباشد و جای دیگری برای نماز خواندن نداشته باشد. در این فرض بحث شده است که اگر قائل به جواز هم باشیم، قطعاً اگر این حرمت اهم باشد، موجب می‌شود اطلاق دلیل واجب ساقط باشد چون اگر هر دو مطلق باشند، طلب دو فعلی است که مکلف بر هر دوی آن‌ها قادر نیست و به لحاظ منتهی، ایجاد تنافی شده و تعارض می‌گردد و به همین جهت اطلاق امر مانند سایر موارد تزاحم قطعاً ساقط است.

اما آیا اصل امر به صلاة نیز ساقط می‌شود یا می‌تواند به نحو مشروط و مترتب بر عصیان حرمت، امر باقی و عمل مجزی و صحیح باشد؟ به بیان دیگر آیا می‌توان امر مقید و مشروط داشته باشد که از باب تزاحم شود یا نمی‌توان؟ البته اگر حرمت مساوی هم بوده و قدرت در آن عقلی باشد یعنی ملاک آن فعلی باشد، به هر حال باز هم همین گونه است که امر به آن واجب مساوی باید مشروط و ترتبی باشد.

حاصل بحث این است که در جایی که مندوحه نیست و خارج از فعلی که مصداق عنوان حرام است نمی‌توان واجب را انجام داد و حرمت نیز اهم یا مساوی است آیا امر به صلاة ساقط می‌شود یا به نحو مشروط و ترتبی باقی است و نماز از باب تزاحم بنابر جواز اجتماع، صحیح است.

## بیان مرحوم میرزا رحمه‌الله درباره معقول نبودن تزاحم در موارد اجتماع:

میرزا رحمه‌الله فرموده‌اند: این جا نیز تزاحم معقول نیست و از باب تزاحم خارج است، اصل امر ساقط می‌شود و از موارد تعارض می‌گردد. در مقابل، دیگران که گفته‌اند تزاحم و امر ترتبی معقول است؛ به این نحو که مولا بگوید اگر فعل غصب را انجام می‌دهی و عصیان می‌کنی، با حرکت صلاتی آن را انجام بده و در نتیجه می‌تواند صلاة در غصب مأمور به باشد و صحیح واقع شود.

دلیل میرزا رحمه‌الله همان وجهی است که در مورد دوم در تزاحم یک واجب مقدم با واجب اهمی که زماناً مؤخر است ذکر کردند. ایشان در آن‌جا فرمودند: امر ترتبی به واجب مقدم، بر فرض ترک واجب مؤخر ممکن نیست چون با وجوب حفظ قدرت برای اهم منافات دارد و ترتب میان وجوب حفظ قدرت و واجب غیر اهم ممکن نیست.

ایشان آن نکته را این جا نیز می‌آورند و در این جا هم می‌گویند امر به صلاة که به طور مطلق تعلق نمی‌گیرد و این مطلب روشن است و به نحو مشروط هم امر به عصیان حرمت غصب نمی‌شود چون عصیان غصب یا با خود حرکت صلاتی می‌شود یا با ضدش مانند مشی در مغصوب، حال اگر وجوب بخواهد مشروط شود؛ به این نحو که اگر غصب کردی، صلاة را انجام بده؛ این غصب یا به خود حرکت صلاتی است یا به ضدش که اوّلی تحصیل حاصل است و دومی نیز طلب ضدین می‌شود و اگر جامع غصب را هم شرط وجوب کند، هر دو محذور را دارد و این همان نکته‌ای است که در باب حفظ قدرت فرمودند و گفتند حفظ قدرت برای تکلیف متأخر با واجب متقدم منافات دارد چون حفظ قدرت یا به خود آن واجب از بین می‌رود که اخذش تحصیل حاصل است یا با ضدش که طلب جمع ضدین است و اگر جامع را هم شرط کند، هر دو محذور را دارد.

پس بنابر جواز نیز در صورت عدم مندوحه، تزاحم و امر ترتبی به صلاة ممکن نیست. این وجهی است که ایشان در تقریرات ذکر می‌کنند و پاسخش نیز از این قرار روشن است:

**ذکر دو جواب بر بیان مرحوم میرزا**رحمه‌الله:

**اولاً**: در بحث جواز اجتماع دو مبنا است؛ یک دسته قائل به جوازند چون تعدد عنوان را موجب تعدد معنون می‌دانند بنابر این مبنا در حقیقت ما دو فعل داریم؛ یکی حرکت صلاتی است و دیگری غصب است و مثل نماز و نگاه به اجنبیه در حال نماز است.

این جا نیز در باب اجتماع امر و نهی گفته شده است که تعدد عنوان موجب

تعدد معنون است، هر چند در یک جا با هم جمع شده و متلازمین باشند. حال اگر فعل حرام مستلزم تحقق واجب باشد که از بحث خارج است و امر ترتبی به آن واجب هم نمی‌شود که قبلاً گذشت، اما اگر مستلزم تحقق واجب نباشد، مانند فعل غصب که می‌شود بدون نماز انجام گیرد، مولا می‌تواند بگوید اگر غصب کردی، نماز بخوان و در واقع امر به حصه خاصی از لازم می‌کند یعنی اگر یکی از متلازمین حرام باشد، می‌تواند امر ترتبی به لازم فعل حرام بخورد، البته اگر اعم باشد و این مانند امر به ازاله در فرض ترک نماز است که ترک نماز، لازم اعم ازاله است و چون معنون‌ها یعنی متعلق امر و نهی، دو شیء هستند، مانند سایر موارد تزاحم می‌شود، البته هر گاه دو عمل باشد، مثلاً مکث در مکان غصب است و حرکات صلاتی، لازمه مکث است نه خود آن و این‌ها متلازم با هم هستند و مکث که غصب است، ممکن است با غیر حرکت صلاتی هم باشد و لازم اعم است.

پس اگر دو عنوان را دو فعل و دارای دو معنون متلازم دانستیم، مانند سایر موارد تزاحم می‌شود و مشروط شدن امر به صلاة به ارتکاب غصب، نه محذور امتناع را دارد و نه محذور تحصیل حاصل یا جمع بین ضدین و این مطلب طبق این مبنا در جواز اجتماع روشن است.

بعضی دیگر که قائل به جواز اجتماع هستند گفته‌اند حتی اگر تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیز نشود، باز هم اجتماع امر و نهی جایز است چون عناوین متعلق تکالیف هستند و در عالم جعل تکلیف، هر کدام از این دو عنوان معروض یک حکم خواهد شد و لذا معروض دو حکم متعدد است حتی اگر معنون در خارج متحد و یکی باشد، و نفس تعدد عنوان که یکی به نحو صرف الوجود مأمور به باشد و دیگری منهی عنه از برای جواز اجتماع کافی است طبق این

مبنا چون معنون یکی است، ممکن است کسی بگوید دو فعل در خارج نداریم تا ترتب و تزاحم میان آنها معقول باشد و مطلب مرحوم میرزا ﷺ طبق این مبنا صحیح است.

**ثانیاً**: بنابر وحدت معنون و کفایت تعدد عنوان نیز مطلب ایشان تمام نیست زیرا اگر شرط چنین باشد که اگر نماز خواندی نماز بخوان، این تحصیل حاصل است یا اگر مشی کردی نماز بخوان، این جمع بین ضدین است. اما امر به نماز مشروط به جامع غصب است ـ همان گونه که در مورد دوم گذشت ـ یعنی امر می‌کند که اگر جامع غصب را خواستی بیاوری، در ضمن نماز بیاور و جامع غصب که شرط می‌شود، صرف الوجود است نه مطلق الوجود.

بنابر این شرط شدن آن مستلزم شرط شدن هر دو حصه آن نیست تا تحصیل حاصل یا جمع بین ضدین لازم آید، همان گونه که در مورد دوم گذشت و در این جا دیگر محذور اجتماع امر و نهی را هم نداریم زیرا قائل به جواز هستیم.

البته در این جا اگر واجب عبادی باشد بحث قصد قربت مطرح می‌شود که با انجام فعل واحد مبغوض و محرم و لو به عنوان دیگری نمی‌توان قصد قربت کرد و این یک بحث فقهی است، اما در جایی که واجب توصلی باشد، قصد قربت لازم نیست یا اگر مکلف غافل یا جاهل به حرمت باشد، قصد قربت هم از او می‌آید.

پس اگر جامع غصب شرط شد، مشروط شدن امر به نماز بر جامع غصب موجب شرط شدن نماز نمی‌شود تا تحصیل حاصل لازم آید و محذور اجتماع امر و نهی نیز در کار نیست، زیرا فرض جواز اجتماع و کفایت تعدد عنوان است.

بلکه بیان میرزا ﷺ در این‌جا تمام نمی‌شود حتی اگر در مورد دوم که گذشت تمام باشد زیرا در آن جا اگر که قائل به امتناع بودیم به اینجهت بود که عدم حفظ قدرت و تعجیز به نفس فعل واجب متقدم محقق می‌شد، و از آن جا که حرمت انحلالی است، آن فعل حرام می‌شود و دیگر ممکن نبود حتی به نحو ترتب واجب باشد، بر خلاف این جا که بحث در فرض قول به جواز اجتماع است و حرمت غصب، هر چند انحلالی است و حرکت صلاتی حرام می‌شود ولی امر چون به عنوان صرف وجود صلاة تعلق گرفته است که عنوان دیگری است، تعدد آن برای جواز کافی است و به فرد سرایت نمی‌کند و به همین جهت در مورد دوم نیز گفتیم که محذور امتناع اجتماع، محذور دیگری است و مبنی بر امتناع اجتماع و سرایت حرمت و وجوب به یک شیء است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۲ / سه شنبه / ۹ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مرور بحث قبل:**

بحث در مورد چهارم از موارد اجتماع امر و نهی بنابر جواز اجتماع بود که میرزا ﷺ در آن قائل به عدم امکان ترتب و تزاحم شده‌اند. ایشان وجهی را برای عدم امکان تزاحم و امر ترتبی ذکر کرده بودند که آن را رد کردیم و گفتیم تعدد عنوان چنانچه موجب تعدد معنون باشد، در این صورت این مورد مانند باقی موارد تزاحم می‌باشد و قطعاً در آن ترتب ممکن است چون در خارج دو فعل داریم که با هم تلازم دارند و فعلی که حرام است اعم از فعل واجب است یعنی وقتی حرکت صلاتی را انجام می‌دهد، غصب هم می‌شود ولی غصب با غیر صلاة نیز تحقق می‌یابد و می‌شود مولا به ملازم بر فرض ارتکاب آن حرام، مانند سایر موارد تزاحم امر کند.

اما اگر مبنای جواز اجتماع، کفایت تعدد عنوان باشد که مبنای دیگر جواز است زیرا عنوان، متعلق امر و نهی قرار می‌گیرد و نه معنون و در رفع تنافی و امتناع میان احکام تعدد عنوان کافی است، پس در مبادی امتناعی نیستند و باقی می‌ماند محرکیت امر و نهی که آن هم با ترتبی بودن امر، رفع می‌شود. اما ایشان می‌فرمایند: امر ترتبی در این‌جا ممکن نیست چون معنون واحد است که

اگر غصب بخواهد شرط امر به صلاة قرار بگیرد، یا به خود حرکت صلاتی است که تحصیل حاصل است یا به ضدش می‌باشد که جمع بین ضدین است و هر دو محال می‌باشند و جامع هم اگر باشد، هر دو اشکال را داراست، که پاسخ آن در مورد دوم داده شد.

همچنین بیان شد نکته‌ای که ایشان آن را در مورد دوم ذکر کردند در این جا نمی‌آید زیرا شرطیت جامع به نحو صرف وجود است و به افراد آن سرایت نمی‌کند و تحقق جامع، مستلزم تحقق فرد مأمور به نیست تا تحصیل حاصل باشد، پس قابل امر است. و لذا در ذیل مورد دوم اشکال می‌کردیم و می‌گفتیم اگر عدم حفظ قدرت، عین فعل واجب متقدم باشد، اشکال می‌شود که فعل واجب حرام می‌شود چون حرام انحلالی است و آن جا گفتیم اگر کسی امتناعی باشد، این مشکل که اشکال دیگری است وارد می‌شود. اما در این جا فرض بر این است که ما قائل به جواز شدیم، پس از آن نظر نیز اشکالی وارد نیست و شرطیت جامع غصب، انحلالی نیست و وقتی جامع را به نحو صرف وجود شرط کرد، معنایش این نیست که آن حصه مأمور به را شرط کرده باشد تا تحصیل حاصل لازم آید و این روشن است.

### بیانی از شهید صدر﵀ در تأیید مرحوم میرزا﵀:

شهید صدر﵀ در تأیید فرمایش مرحوم میرزا و بررسی آن بیان دیگری را اضافه می‌کنند و می‌فرمایند امر به صلاة در فرض غصب به دو شکل قابل تصویر است:

**شکل اوّل**: این است که متعلق امر فعلی باشد که صلاة است (إذا غصبت فصلّ في الغصب) یعنی به مرکب صلاة امر می‌کند که مشتمل بر جامع حرکت در

غصب نیز می‌باشد.

**شکل دوّم**: این است که امر به مرکب صلاة نمی‌کند بلکه به خصوصیت صلاتیت آن حرکت امر می‌کند یعنی به تقید حرکت به صلاة بودن، امر کرده و می‌گوید: (إذا غصبت فاجعله صلاة) یعنی به جزء دوم مرکب صلاة که خصوصیت و تقید است امر می‌کند.

تصویر دوم، اشکال امتناع را ندارد چون تقید غیر از مقید است و تقید خارج از فعل غصب است که شرط شده است ولی این خلاف ظاهر دلیل صلاة است زیرا صلاة اسم تقید نیست بلکه اسم مجموع مرکب و مقید است، پس نمی‌شود از دلیل امر چنین امر ترتبی را استفاده کرد و مدلول دلیل واجب، عنوان صلاة است که شامل ذات حرکت در غصب نیز می‌باشد، البته نه به عنوان غصب بلکه به عنوان صلاة و صلاة اسم مرکب از آن حرکت و خصوصیت صلاتیت است و این بدان معناست که یک امر ضمنی نیز به ذات حرکت غصب تعلق بگیرد. در صورتی که تحقق آن، شرط این امر است.

پس به لحاظ شرط امر ضمنی تحصیل حاصل خواهد بود که محال است، یعنی محذور تحصیل حاصل به لحاظ جزئش که جامع است شکل می‌گیرد چون وقتی مرکب صلاة مأمور به شود، جامع جزء صلاة نیز می‌شود، پس امر ضمنی به جامع هم خواهد گرفت و چون شرط است، و جامع را در امر ترتبی به صلاة شرط کرده‌ایم به لحاظ امر ضمنی تحصیل حاصل و محال است.

پس اگر امر صلاتی فقط متعلق به تقید باشد، خلاف ظاهر است و قابل استفاده از دلیل امر به صلاة نیست و اگر بخواهد ظاهر حفظ شود، باید امر به مرکب باشد که ضمن آن امر به ذات حرکت غصب است که شرط امر شده است و این چنین امر ضمنی، تحصیل حاصل می‌شود و این محال است.

به این مطلب به دو شکل پاسخ داده می‌شود:

**جواب اوّل**: این است که امر ضمنی متعلق به جامع ضمنی است که محرکیتش هم ضمنی است ولی جامعی که شرط شده است، جامع استقلالی است و تحققش مستلزم تحقق جامع ضمنی نیست، پس تحصیل حاصل لازم نمی‌آید.

**جواب دوّم**: آن است که اساساً در باب اوامر عرفاً و استظهاراً نکتهٔ اخذ مقدوریت در تکالیف دفع لغویت است زیرا تکلیف به غیر مقدور یا تحصیل حاصل لغو است و این لغویت در امر به مرکب، مشروط به تحقق یک جزء آن نیست بلکه این لغویت در جایی است که کل آن مرکب مأمور به، حاصل باشد تا لغو باشد. اما اگر با فرض شرط کل مأمور به، موجود نباشد، هر چند جزئش باشد، امر به ایجاد آن مرکب لغو نیست؛ نه عرفاً و نه عقلاً. پس اصل نکته شرط بودن مقدوریت بیش از این مقدار نیست و اطلاق دلیل واجب، شامل امر ترتبی به صلاة مشروط به غصب می‌شود و محذوری ندارد.

بنابراین تزاحم در موارد اجتماع امر و نهی بنابر جواز اجتماع معقول است. البته اگر واجب عبادی باشد و قصد قربت در آن لازم باشد، با فرض وحدت معنون ممکن است اشکال در تحقق عبادیت شود که در صورت جهل یا غفلت از حرمت قصد قربت هم، ممکن خواهد بود و این بحث دیگری است و نکته فقهی دارد، و عرفاً از نظر امتناع ـ اگر که امتناعی نشدیم ـ مشکلی ندارد و از نظر محرکیت نیز لغویتی در کار نیست؛ چه به تقید امر کند و چه به مقید و هر دو معقول است و تزاحم بنابر جواز معقول است، و این یکی از وجوه فتوایی مشهور است که فتوا داده‌اند نماز در مکان مغصوب در صورت جهل صحیح است، چنانچه در مباحث اجتماع امر و نهی خواهد آمد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۳ / شنبه / ۱۳ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تنبیه سوّم: عدم جریان تزاحم در واجبات ضمنی:

بحث در تنبیه سوم در این مورد است که آیا باب تزاحم که خارج از باب تعارض بوده و علی القاعده است، در واجبات ضمنی نیز جاری است یا خیر؟ یعنی اگر دو تکلیف ضمنی با هم قابل جمع نبودند، مثل دو تکلیف استقلالی خواهند بود و بین دو دلیل آن دو واجب ضمنی تعارض نخواهد بود و هر یک مشروط به ترک دیگری یا یکی مطلق و دیگری مشروط و فعلی خواهد بود، مانند تزاحم در دو واجب استقلالی یا در واجبات ضمنی تزاحم جاری نیست و میان دو دلیل تعارض می‌شود؟ مثلاً مکلف در نماز یا باید قیام کند و رکوع و سجود ایمایی انجام دهد و یا بنشیند و رکوع و سجود کند که این جا بر جمع بین این دو جزء از نماز قادر نیست. حال در این جا نیز مثل موارد تزاحم، تخییر و دو وجوب ضمنی مشروط به ترک دیگری علی القاعده ثابت می‌شود یا این که امر ساقط می‌شود؟

ظاهر کلام میرزا ﷺ آن است که این جا نیز تزاحم جاری است و مثال‌هایی از واجبات ضمنی را ذکر می‌کنند ولی صحیح این است که در واجبات ضمنی

تزاحم معقول نیست و اگر بین دو واجب ضمنی تزاحم شکل گیرد که جمع آنها مقدور نباشد، بین دلیل امر به این جزء با آن جزء، تعارض خواهد شد و باید قواعد باب تعارض را اجرا کرد.

بیان‌های مختلف درباره این که چرا تزاحم در واجب ضمنی معقول نیست وجود دارد که تمام آن‌ها به چهار بیان برمی‌گردد:

**بیان اوّل**: وجوب ضمنی، وجوبی مستقل نیست و ضمن وجوب استقلالی جعل می‌شود و از این رو بعضی اصل وجوب ضمنی را انکار کرده‌اند یعنی وجوب ضمنی وجوب تحلیلی است و وقتی امر به مرکب می‌شود، عقلاً می‌گویند هر جزء نیز یک امر ضمنی دارد و این یک تحلیل عقل است که می‌گوید امر به مرکب به اوامر ضمنی به اجزاء منحل می‌شود ولی این امر دیگری غیر از همان امر واحد استقلالی به مرکب ـ که مجموع الاجزاء است ـ نیست و شارع وجوب مرکب را بر مجموع قرار داده است که اگر مقدور نباشد؛ چه همه اجزایش و چه بعضی از اجزایش معیناً یا مخیراً، در این صورت آن مرکب مقدور نیست و قهراً وجوبش ساقط می‌شود و مجالی برای امر ترتبی و تزاحم میان واجبات ضمنی نخواهد بود و اگر بخواهد وجوبی باقی باشد، امر استقلالی دیگری می‌خواهد که دلیل دیگری لازم دارد و از امر به مرکب، قابل استفاده نمی‌باشد و به همین جهت در فقه به این نکته توجه می‌دهند که هر جا شارع به مرکبی امر کرد و آن مرکب ممکن نبود، امر به مرکب ساقط است.

بله! چون در بحث نماز آمده است که «**الصلاة لا تترك بحالٍ**» می‌گویند امر دیگری به سایر اجزاء ثابت می‌شود، اما در روزه اگر مثلاً تا یک ساعت قبل از مغرب می‌تواند روزه بگیرد. نمی‌گویند باید روزه بگیرد، پس امر به باقی،

تکلیف دیگری می‌خواهد و تا دلیل خاص بر آن نیاید امر به مرکب ساقط است و از باب تزاحم خارج است.

این بیان به روشنی ثابت می‌کند در باب واجبات ضمنی، تزاحم معقول نیست و وقتی مکلف قادر نبود هر دو جزء را انجام دهد یعنی مکلف قادر به انجام آن مرکب مأمور به نیست و امر به آن، امر به غیر مقدور است و مثل جایی می‌ماند که همه اجزاء آن غیر مقدور باشند، و آن وجوب ساقط است.

**بیان دوّم**: این بیان به ملاک نظر می‌کند و می‌گوید این دو جزئی را که مکلف نمی‌تواند هر دو را با هم جمع کند، قهراً در تحقق ملاک آن مرکب واجب دخیل می‌باشند، حال این دو جزء یا هر دو مطلقاً دخیل در ملاکند حتی در حال عجز از انجام آنها یعنی قدرت در آن‌ها عقلی است، پس تا انجام نگرفته ملاک مرکب انجام نمی‌گیرد و یا یکی از این دو در حال عجز در ملاک دخیل نیست و دیگری دخیل می‌باشد و یا هر دو این گونه‌اند که در حال عجز و عدم قدرت هیچ کدام دخیل در ملاک نیستند و یا جامع و احدهما دخیل در ملاک می‌باشند. اگر هر دو مطلقاً در ملاک دخیل هستند، قهراً امر به مرکب ساقط می‌شود چون ملاک امر، قابل تحصیل نیست زیرا دخالت جزء، مشروط به حال قدرت نیست بلکه اگر در حال عجز هم نباشد، ملاک حاصل نیست و این جا درست است که بر احدهما قادر است ولی ملاک با احدهما حاصل نمی‌شود، پس اصل وجوب ساقط می‌شود.

اما اگر یکی مطلقاً دخیل است امر باید معیناً به آن جزء با اجزاء دیگر بخورد و در این صورت باز هم تزاحم نیست و یک امر است به مابقی اجزاء با جزئی که دخالتش در ملاک مطلق است و اگر هر دو مشروطند به این که مقدور باشند و در فرض تزاحم، هیچ کدام دخیل در ملاک نمی‌باشد و در غیر این صورت

دخیل در ملاک هستند، در این صورت هر دو وجوب ضمنی ساقط می‌شوند و امر به خصوص ما بقی اجزاء تعلق می‌گیرد و اگر جامع مؤثر در ملاک باشد، باز یک امر به مابقی اجزاء و جامع بین آن دو جزء تعلق می‌گیرد.

پس در هیچ فرضی تزاحم و دو امر ترتبی در کار نخواهد بود بلکه یا وجوب مرکب ساقط می‌شود یا اگر باشد، یک وجوب است که معیناً به یکی از آن دو جزء یا به جامع احدهما تعلق گرفته است و از باب تزاحم خارج است.

**بیان سوّم**: در باب تزاحم دو تکلیف هر دو و یا یکی مشروط به ترک دیگری می‌شوند، و این مطلب در باب واجبات ضمنی تصویر ندارد زیرا که اگر دو امر ضمنی را مشروط نکنیم و مطلق باشند مکلف نمی‌تواند هر دو را انجام دهد و محال است و اگر آن‌ها را مشروط به ترک دیگری کردیم، معنایش آن می‌شود که این شرط در امر ضمنی به قیام مثلاً و امر ضمنی به رکوع اخذ شده است که اگر در نماز قیام نکردی، رکوع واجب می‌شود و اگر ترک سجود یا رکوع کردی، قیام واجب می‌شود و چون باید شرط امر ضمنی در امر استقلالی نیز شرط شود چون امر ضمنی جعل مستقل ندارد، در نتیجه باید ترک هر یک از قیام، رکوع و سجود را در امر استقلالی به مرکب اخذ کنیم و معنایش چنین است که در امر استقلالی هر دو شرط را اخذ کنیم و نتیجه این می‌شود که اگر قیام یا رکوع و سجود را ترک کردی، تمام مرکب واجب است یعنی در امر ضمنی به قیام، ترک قیام نیز شرط خواهد شد و در امر ضمنی به رکوع و سجود، ترک رکوع و سجود اخذ خواهد شد که این تناقض و محال است (عکس تحصیل حاصل) زیرا محال است مشروطاً به ترک فعلی، به آن فعل امر شود.

**بیان چهارم**: نکته صحت تزاحم همان بحث امکان ترتب است که سبب می‌شود هر یک از دو امر مشروط به ترک ضد دیگر باشند و از طلب جمع بین ضدین خارج می‌شود و جمع بین دو طلب مشروط است یعنی حتی اگر مکلف هر دو را ترک کرد و هر دو وجوب ترتبی فعلی شوند، باز هم چون هر دو، و یا یکی از آنها مشروط به ترک دیگری است، اقتضای جمع بین ضدین را ندارند و فرق است بین جمع دو طلب مشروط که ممکن است و طلب جمع بین ضدین که محال است و مشروط شدن هر امری به ترک دیگری، جمع بین ضدین نخواهد بود و این مطلب در اوامر ضمنی معقول نیست بلکه همیشه آن جا به طلب الجمع بین ضدین برمی‌گردد چون اگر امر ضمنی نیز به ترک جزء دیگر مشروط شود، در فرض ترک هر دو جزء، امر به مرکب، فعلی خواهد شد که طلب جمع بین آن دو جزء را در بر دارد و این محال است و از باب جمع بین طلبین نیست بلکه طلب مرکب و جمع بین آن دو جزء متضاد باهم است که همان امر به غیر مقدور است.

پس نکته عدم تعارض بنابر امکان ترتب، ارتفاع طلب جمع بین ضدین به سبب ترتب و مشروط شدن است که در اوامر ضمنی این مشروطیت به طلب جمع بین ضدین برگشت می‌کند و محال است و تعارض می‌شود.

این بود بیان‌های چهارگانه از برای اثبات این که در اوامر ضمنی تزاحم معقول نیست چون ترتب میان آن‌ها معقول است.

### یک شبهه و پاسخ آن:

باقی می‌ماند شبهه‌ای که در این جا مطرح شده است و آن این که کسی بگوید این اشکال‌ها یعنی عدم جریان تزاحم در واجبات ضمنی در صورتی

است که متعلق امر را ذات مرکب قرار دهیم ولی اگر بیاییم قید قدرت را که در خطابات نیز اخذ شده است قید اجزاء نیز در مرکبات قرار دهیم و بگوییم (المقدور من الاجزاء) مأموربه است نه مرکب از همه اجزاء، پس (ما یکون مقدوراً) مأمور به خواهد بود و هر قدر از آن که مقدور باشد واجب است و در نتیجه جایی که بین دو جزء از اجزاء مرکب مأمور به، تضاد ایجاد شود، همان امر متعلق به (المقدور من اجزاء المرکب) باقی می‌ماند و دیگر ساقط نمی‌شود تا تعارض باشد و در این صورت نیاز به امر دیگر نداریم زیرا اگر همه اجزاء و قیود مرکب مقدور باشد، امر به همه تعلق گرفته و واجب می‌شود و اگر مثلاً نه جزء از ده جزء مرکب مقدور باشد، امر به آن نه جزء تعلق می‌گیرد چون (المقدور من الاجزاء) منطبق بر آن نه تاست و اگر بین دو جزء یا شرط، تزاحم و تضاد شکل بگیرد، هر یکی مشروط به ترک دیگری مقدور خواهد بود یعنی سایر اجزاء با (احد الجزئین) مقدور است و واجب خواهد بود و در نتیجه تزاحم را خواهیم داشت و بدین ترتیب نیازی به امر دیگر و دلیل خاص نخواهیم داشت و چهار بیان گذشته نیز دفع می‌شود زیرا:

**بیان اوّل** که می‌گفت باید وجوب مرکب ساقط شود، در صورتی است که متعلق امر به مرکب ذات اجزاء باشد اما اگر متعلق امر ما هو المقدور از اجزای مرکب باشد، همیشه امر بر این عنوان است که حتی اگر یک جزء از مرکب مقدور باشد، همان امر و وجوب باقی خواهد ماند.

**بیان دوّم** نیز دفع می‌شود چون معنایش این است که ملاک در مقدور از اجزاء است به هر اندازه که باشد، پس همان مقدار مأمور به است.

**بیان سوّم** هم که می‌گفت تناقض پیش می‌آید و امر به هر جزء، مشروط به ترک آن لازم می‌آید که محال است دفع می‌شود زیرا ذوات اجزاء مرکب،

مأموربه نمی‌باشند بلکه مأموربه مقدار مقدور از آن‌هاست که این واجب مطلق است و مشروط به شرطی به جز مقدور بودن اجزاء نیست و جامع احد الجزئین چون مقدور است، مصداق (المقدور من الاجزاء) قرار گرفته و واجب می‌شود و امر دیگری لازم نمی‌باشد.

**بیان چهارم** نیز دفع می‌شود یعنی طلب جمع بین ضدین هم لازم نمی‌آید زیرا آن در صورتی است که امر به ذوات جزئین تعلق گرفته باشد و در این فرض امر به ما هو المقدور خورده است که منطبق بر جامع و أحدهما است.

بدین ترتیب کلیه بیان‌های گذشته دفع می‌شود، و در نتیجه همانند موارد تزاحم، مکلف هر کدام از دو واجب ضمنی را انجام دهد مأموربه است.

**پاسخ به شبهه مذکور:**

این شبهه نیز جواب‌هایی روشن دارد که از این قرارند:

**جواب اوّل**: دلیل مرکب، امر را به ذات مرکب از اجزاء است نه (المقدار المقدور من المرکب) و این تغییر و تأویل متعلق امر و واجب مرکب است و دلیل خاص می‌خواهد و اگر چنین تصرفی نشود بیان‌های قبلی وارد می‌شود و اخذ قید قدرت در تکلیف به معنای تقیید اجزای مرکب و تغییر آن نیست بلکه به معنای عدم ثبوت وجوب در موردی است که مجموع آن مرکب، مقدور نباشد و سقوط تکلیف در آن مورد و اختصاص به جایی است که کل آن مرکب مقدور باشد، نه این که وجوب مطلق باشد و متعلق تغییر کند و به عنوان (المقدور من المرکب) تبدیل شود که عنوانی مباین دیگری است.

به عبارت دیگر چنین تصرفی تغییر در عنوان واجب است، نه وجوب به شرط قدرت و بر خلاف صریح متعلق امر است و دلیل خاص می‌خواهد زیرا

آنچه متعلق امر است مرکب از ذات اجزاء و مجموع آن‌هاست نه عنوان جامع مقدور از آن‌ها که عنوان دیگری است و آن مرکب بـا غـیر مـقدور شـدن یک جزء، غیر مقدور شده و امر و وجوبش ساقط خواهد شد و تعلق امر به جـامع مقدور از اجزاء نیز مانند امر به باقی، وجـوب دیگـری است و دلیـل خـاص می‌خواهد.

**جـواب دوّم**: اساساً ادله اوامر ضمنیه ارشادی بوده و ظهور در امر تکلیفی ندارند بلکه ظهور در امر وضعی دارند و مدلول امر ضمنی ارشاد به جزئیت یا شرطیت است و شرطیت و جزئیت احکام، وضعی هستند که می‌توانند اطلاق داشته باشند، و در صورت عجز هم ثابت باشند و این موجب تعارض می‌شود، چنانچه توضیح خواهیم داد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۴ / دوشنبه / ۱۵ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرور بر مباحث قبل:

بحث در عدم جریان تزاحم در واجبات ضمنی بود و تقریب‌هایی نیز از برای عدم جریان تزاحم در آن‌ها ذکر شد، و این که اگر یک جزء از مرکب مأمور به غیر مقدور باشد امر به مرکب ساقط خواهد شد.

همچنین گفتیم ممکن است در این جا شبهه‌ای ایراد شود که چون قدرت شرط در تکلیف است، بیاییم واجب ضمنی را نیز مقید به مقدور از مجموع اجزاء کنیم و بگوییم قدرت که شرط عام در تکالیف است، در باب مرکبات، (المقدور من الاجزاء) مأموربه می‌شود یعنی اگر قدرت را به ذات مرکب اضافه کنیم با عجز از یک جزء، ذات مرکب مقدور نیست و امرش ساقط می‌شود ولی بگوییم همان امر اول که به مرکب خورده است به (المقدور من الاجزاء) تعلق می‌گیرد یا از ادله اوامر ضمنی این را بفهمیم که ناظر به فرض قدرت و مقدوریت هستند و نسبت به موارد عجز و عدم قدرت اطلاق ندارند، مثلاً کسی بگوید ظاهر اوامر ضمنی و مدلول مطابقی آن‌ها تکلیف است نه ارشاد به جزئیت و تکلیف مخصوص به موارد مقدوریت است.

بنابراین می‌توانیم جزئیت را به فرض قدرت مخصوص کنیم و در فرض عدم قدرت به اطلاق امر به مرکب اخذ کنیم. پس اگر جزئی مقدور نشد، جزئیتش ساقط می‌شود و اگر أحدهما مقدور باشد چون جامع مقدور است، جزئیت برای أحدهما بر فرض ترك دیگری باقی می‌ماند که نتیجه همان تزاحم خواهد بود و باز همان امر اول به ما هو المقدور باقی می‌ماند و در نتیجه گفته می‌شود تزاحم در باب واجبات ضمنیه نیز جاری می‌شود.

**پاسخ به شبهه مذکور:**

همان گونه که گفته شد این شبهه تمام نیست و به چند صورت پاسخ آن داده شده است.

**جواب اوّل**: این نوع تقیید نیز دلیل خاص می‌خواهد و این هم بدون دلیل خاص ثابت نمی‌شود و علی القاعده نیست چون معنای این که قدرت شرط تکلیف باشد این است که جایی که مرکب مقدور نیست، امر و وجوب نیست و مفاد شرطیت قدرت در تکالیف این است. اما این که متعلق امر را تغییر دهیم و از ذات مرکب به (المقدور من الاجزاء مرکب) تغییر دهیم تبدیل عنوان واجب و مرکب است و دلیل خاص می‌خواهد و این که قبلاً گفتیم وقتی قیدی در وجوب اخذ می‌شود، در واجب نیز ثابت می‌شود چون قیود حکم، قیود متعلق آن هم می‌شود، به این معناست که متعلق و واجب که مرکب است مخصوص به فرض مقدوریت است و نسبت به صورت عجز اطلاق ندارد یعنی مرکبی است که مقدور باشد نه این که در مدلول لفظ، مرکب مقدور اضافه شود و مرکب از اجزاء به مرکب از ما هو المقدور من الاجزاء عوض شود یعنی نمی‌توانیم قبل از ترکیب و توحید اجزاء در مرکب (المقدور من مجموعها) را اخذ کنیم بلکه

قدرت بعد از ترکیب مرکب از اجزاء، به آن اضافه می‌شود که می‌گوید اگر آن مرکب مقدور باشد، واجب است و الا واجب نیست و وجوبش ساقط است و این روشن است. پس شرطیت قدرت در تکالیف اقتضای چنین تغییری در متعلق امر را ندارد.

**جواب دوّم**: این که گفته شده اوامر ضمنی مخصوص صورت قدرت است نیز صحیح نمی‌باشد زیرا:

**اولاً**: مدلول مطابقی آن‌ها امر ارشادی است که نسبت به فرض عجز هم اطلاق دارد و در فرض عجز نیز اوامر ارشادی یعنی جزئیت و شرطیت ثابت است و در نتیجه امر به مرکب ساقط است.

**ثانیاً**: اوامر ضمنی، اگر ارشاد به جزئیت و شرطیت باشد که عرض شد و در فرض عجز نیز قابل ثبوت است و بحث تزاحم و ترتب در آن‌ها جاری نیست و این ها قابل اطلاق هستند حتی در صورت عجز و مثل اوامر تکلیفی نیستند که بگوییم نسبت به صورت عجز اطلاق ندارند تا قواعد باب تزاحم اعمال شود و اطلاقشان کشف از سقوط امر به مرکب دارد و وجوب ما بقی، دلیل دیگر می‌خواهد و اگر امر ضمنی ارشادی نباشد و تکلیفی باشد و دو امر ضمنی را مخصوص به فرض مقدوریت کنیم، باز هم در جایی که یکی از دو جزء مقدور است تعارض میان آنها خواهد شد چون هر یک از اطلاق دلیل جزئیت و شرطیت می‌گوید که امر به آن مطلق است زیرا هر یك فی نفسه مقدور است و چون هر دو ضمن یک امر هستند باز هم میان آن‌ها تعارض و تساقط می‌شود.

و این که بگوییم أحدهما جزء می‌شود نیز دلیل خاص می‌خواهد چون قدرتی که اخذ شده است، قدرت فی نفسه است، که نسبت به هر دو محفوظ

است ، و اگر کسی میان اوامر تکلیفی ضمنی هم جمع عرفی کند و تخییر ثابت شود ـ که چنین نیست ـ این نیز بعد از فرض تعارض است و ربطی به باب تزاحم ندارد .

**ثالثاً**: چنانچه امکان استفاده جزئیت جامع یا امر به ( المقدور من مجموع الاجزاء ) را قبول کنیم ، علاوه بر این که این یک نوع جمع عرفی در باب تعارض است ، و ربطی به باب تزاحم ندارد ، نتیجه اش آن است که شما یك امر وحدانی به ( المقدور من مجموع الاجزاء ) تصور کرده و خواسته اید بدون احتیاج به دلیل خاص بر وجوب مابقی از دلیل امر به مرکب یا اوامر ضمنی این چنین جامعی را استفاده کنید و بگویید اجزاء و قیود مرکب در جایی که مقدور هستند ، جزء هستند و جایی که یکی مقدور نیست ، ما بقی مقدور و واجب است و جایی که مجموع دو جزء مقدور نباشد ولی أحدهما مقدور باشد ، جامع آن‌ها مقدور و جزء است و این یك امر واحد است که مصداقش عوض می‌شود اما نتیجه‌اش جریان تزاحم در اوامر ضمنی نیست بلکه وحدت امر و واجب را درست کرده‌ایم و امر به مرکب را به عنوانی تبدیل کرده‌ایم که هم بر تمام مرکب نسبت به قادر صدق کند و هم نسبت به عاجز از بعضی آنها بر باقی صدق می‌کند و هم برای کسی که بر أحدهما قادر است نسبت به جامع آنها صدق کند و نیاز به تعدد جعل نداریم .

اما این مطلب به تزاحم ربطی ندارد زیرا این تزاحم نیست بلکه وحدت امر است و در تزاحم دو امر داریم ؛ به عنوان مثال یک امر به ازاله و امر دیگری به صلاة منتها یکی یا هر دو مشروط به ترك دیگری به نحو ترتب است . اما این جا یك امر است که به عنوان واحدی تعلّق گرفته است که مصادیقش متغیر می‌شود ، مانند نماز در خانه و مسجد و بازار ، و لذا احکام و مرجحات باب

تزاحم نیز در آن جاری نیست چون جریان آن‌ها متفرع بر وجود دو امر است تا که بگوییم مثلاً اگر قدرت در أحدهما عقلی باشد و در دیگری شرعی، وجوبش ارجح و مطلق می‌باشد و همچنین احکام و مرجحات دیگر مثل تقدیم اهم یا ما لیس له بدل یا اسبق زماناً و هیچ یك از این احکام در این جا جاری نیست.

ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر شرعی در این جا جاری نیست زیرا در اینجا فرض شده است مقدوریت جزء در ملاك دخیل است و در فرض عجز، دیگر آن جزء لازم نیست و الا اگر قدرت در هر دو جزء عقلی باشد و عجز رافع ملاك نباشد، امر به مرکب ساقط می‌شود و اگر در أحدهما چنین باشد، تعییناً به آن جزء باید امر شود و جزء دیگر اصلاً مأموربه نخواهد بود. پس معنای امر به جامع این است که قدرت در هر دو شرعی است، پس ترجیح به قدرت عقلی در ما نحن فیه معقول نیست، و همچنین ترجیح به اهمیت هم دیگر موضوع ندارد چون مرجح اهمیت در جایی است که هر دو ملاك فعلی باشند و قدرت در آن‌ها عقلی باشد.

و همچنین ترجیح به ما لیس له بدل نیز جا ندارد چون قبلاً گفتیم این مرجح یا به ترجیح مشروط به قدرت عقلی برگشت می‌کند و یا به ترجیح به احتمال اهمیت که هیچکدام در اینجا موضوع ندارد.

و ترجیح به اسبق زمانی هم این جا معنا ندارد چون اگر منظور از اسبق زمانی اسبقیت وجوب است، در این جا یك واجب و وجوب بیشتر نیست و تعدد وجوب نداریم و اگر مقصود اسبقیت فعل واجب باشد، اگر چه این جا ممکن است مثلاً واجب ضمنی قیام یا رکوع قبل از سجود باشد ولی اسبقیت از نظر فعل نیز مرجح نیست، چنانچه گذشت و اگر هم کسی آن را قبول کند، این

جا به درد نمی خورد چون فرض آن است که جامع احد الجزئین جزء شده است و مقدوریت به جامع اضافه شده است نه به احد الجزئین و در ترجیح به اسبقیت فعل واجب گفته می‌شود چون فعل متقدم همیشه مقدور است، پس امرش مطلق خواهد بود و این خلف است و لازمه اش این جا تعیین جزء اسبق و تعلق امر به مرکب مشتمل بر آن بالخصوص است و مرکب با جزء متأخر اصلاً امری نخواهد داشت.

**نتیجه بحث گذشته:**

بنابراین احکام باب تزاحم در واجبات ضمنی به هیچ وجه جاری نیست و عدم قدرت بر بعضی از واجبات ضمنی داخل در باب تعارض است و ربطی به باب تزاحم ندارد؛ نه موضوعاً و نه حکماً.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۵ / سه شنبه / ۱۶ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تنبیه چهارم: تزاحم بین واجب موسّع و مضیّق:

تنبیه چهارم: در مسأله و نزاع معروف بین محقق ثانی ﷺ و بعضی از اصولیون است؛ با این توضیح که جایی که بین واجب موسع و مضیق تزاحم شود، مثل ازاله نجاست از مسجد و وجوب نماز، که اگر در اول وقت باشد وقت نماز موسع است ولی ازاله فوری بوده و وقتش مضیق می‌باشد.

این جا بحث شده است که اگر مکلف، واجب فوری را ترک کرد و مشغول نماز شد، در حالی که اول وقت است و می‌توانست ازاله کند و بعداً نماز بخواند، آیا صحت این نماز به امر ترتبی نیاز دارد و در باب تزاحم داخل است یا خیر؟

همچنین با وجود این که امر به ازاله برای مکلف به صورت مطلق است، اگر او عصیان کرد و نماز خواند، این نماز با امر ترتبی درست می‌شود یا می‌توانیم بگوییم نیازی به امر ترتبی نیست و همان امر به جامع نماز موسع، شامل فرد نماز در زمان وجوب فوری ازاله نیز می‌شود؟

به عبارت دیگر باید بررسی کنیم این مورد نیز از موارد باب تزاحم است که

در زمان ازاله به امر ترتبی نیازمند باشیم یا همان امر مطلق کافی است و این جا هیچ کدام از دو امر مشروط نمی‌شوند و هر دو مطلق باقی می‌مانند و همان گونه که تعارض نیست ـ چون می‌تواند هر دو را امتثال کند ـ تزاحم هم نمی‌باشد چون هر دو مطلق هستند.

محقق ثانی ﷺ فرموده‌اند: این نماز صحیح است و مشمول اطلاق امر موسع اول است و چنین دو امر مطلقی با هم تنافی ندارند ولی میرزا ﷺ فرموده‌اند: این امر موسع، مقید به جامع بین افراد واقع در غیر زمان واجب مضیق بوده و شامل فرد مزاحم با واجب مضیق نمی‌شود و فردی که در این زمان بخواهد انجام شود، مشمول امر مطلق نیست بلکه نیازمند امر ترتبی است و امر آن نمی‌تواند مطلق باشد چون این فرد از نماز که در زمان واجب مضیق است با واجب مضیق تضاد دارد و اگر امر به آن مطلق باشد، مستلزم طلب ضدین است.

بنابراین نیازمند امر ترتبی هستیم و اثر قائل بودن به امتناع ترتب در این جا ظاهر می‌شود که آن نماز صحیح نخواهد بود.

برای مطلب میرزا ﷺ که چرا امر موسع نمی‌تواند این فرد را شامل شود و باید مقید به ماعدای فرد مزاحم با واجب معلق باشد وجوهی ذکر شده است و با توجه به مبانی مختلف در ابواب اطلاق و تقیید، واجب معلق و وجوب تخییری بیان‌هایی وجود دارد که تمام آن وجوه به تفصیل در آخرین جهت از جهات بحث ترتب گذشت و تمامی آن تقریبات در آن‌جا آمد و پاسخ داده شد که هیچ یک از آن‌ها درست نبود و بیان شد آن چه صحیح است مطلب محقق ثانی ﷺ است که برای تفصیل مطلب می‌توان به آن جا مراجعه نمود.

### تنبیه پنجم: حکم جهل به تکلیف مزاحم اهم:

**تنبیه پنجم**: میرزا ﷺ در باب تزاحم مطلبی را فرموده و خواسته‌اند موردی را از باب تزاحم خارج و در باب تعارض داخل کنند. مطلب ایشان مربوط به جایی است که امر به اهم غیر منجز باشد و مکلف به آن علم نداشته باشد، مثلاً به نجاست مسجد علم نداشته باشد یا به وجوب تطهیر و ازاله نجاست ـ که مثلاً اهم است ـ علم نداشته باشد و نماز بخواند و سپس کشف شود مسجد نجس بوده و ازاله و تطهیر آن واجب اهم بوده است، در این صورت نماز باطل خواهد بود و از تزاحم خارج شده و در باب تعارض داخل می‌شود؛ مانند موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع و جهل به غصبیت یا حرمت که نماز باطل بوده و اعاده یا قضا لازم دارد.

میرزا ﷺ می‌فرمایند: بنابر عدم امکان ترتب روشن است که نماز باطل است چون امر ندارد، اما چرا بنابر امکان ترتب، نماز باطل است و امر ترتبی معقول نیست می‌فرمایند چون امر ترتبی مشروط به عصیان امر به اهم است و عصیان اهم، موضوع و شرط فعلیت امر ترتبی است، در صورتی که با فرض جهل به اهم و وجود اصل مؤمّن، عصیان آن محقق نمی‌شود یعنی با فرض جهل و معذوریت ترک اهم، عصیان آن ممکن نیست. بنابراین تحقق شرط امر ترتبی ممکن نیست، و جعل امر ترتبی ـ که شرطش ممکن نیست ـ لغو و محال است.

علاوه بر این که چون مکلف عالم به امر اهم نمی‌باشد احراز موضوع امر ترتبی که عصیان اهم است ممکن نیست، در نتیجه فعلی شدن امر ترتبی قابل احراز نیست و جعل خطابی که قابل احراز نیست هم لغو است، از این رو بعد از آن که کشف شد که امر اهم فعلی بوده است، نماز که غیر اهم بوده و انجام گرفته

است مأمور به نبوده و باطل است زیرا فاقد امر حتی به نحو ترتب است، و اینجا مثل موارد اجتماع امر و نهی بعد از کشف حرمت خواهد بود؛ مانند کسی که جهلاً در جای غصبی نماز خوانده باشد و بعد علم به غصبی بودن پیدا کند که بنابر امتناع، نمازش باطل است و در باب تزاحم داخل نبوده بلکه از موارد تعارض و کشف ارتفاع امر است. پس باید هر دو امر در باب تزاحم واصل باشند تا ترتب و تزاحم ممکن باشد.

**اشکال بر مطلب میرزا**رحمه‌الله :

**اشکال**: این بیان تمام نیست بلکه صحیح آن است که:

**اولاً**: این جا امر مطلق به مهم نیز اشکالی ندارد، بنابراین نه تعارض است و نه تزاحم یعنی حتی بنابر امتناع و استحاله ترتب هم ـ تا چه رسد به امکان ترتب ـ می‌گوییم امر به نماز در صورت عدم علم به وجوب مزاحم، فعلی و مطلق است.

**ثانیاً**: اگر از مطلب اول هم تنزل کرده و فرض کنیم امر مطلق به مهم ممکن نیست، امر ترتبی به آن بنابر امکان ترتب بی اشکال است.

پس دو مطلب داریم: **یکی** این که در موارد جهل به تکلیف مزاحم امر مطلق هم ممکن است و نیازی به ترتب و مشروط کردن امر نیست و به همین جهت قائلین به استحاله ترتب هم می‌توانند در این جا قائل به صحت نماز شوند و از تعارض و تزاحم؛ هر دو خارج است و **دیگر** این که بر فرض عدم امکان امر مطلق به هر دو، امر ترتبی به مهم معقول و ممکن است.

**مطلب اوّل**: نکته این مطلب قبلاً بیان شد که تنافی بین احکام یا به لحاظ مبدأ و عالم اراده و کراهت است یا به لحاظ منتهی و محرکیت به امتثال زیرا در

عالم مبادی تکالیف، مبدأ امر و نهی با هم در یک فعل جمع نمی‌شوند و اجتماع ضدین لازم می‌آید، پس مولا نمی‌تواند فی نفسه و با قطع نظر از امتثال مکلف به یک فعل، هم امر کند و هم از آن نهی نماید و به همین جهت باب اجتماع امر و نهی بنابر امتناع، از این باب است یعنی امتناع در مبادی دو حکم است که موجب تعارض دلیل امر و نهی می‌شود و در جایی که این تنافی باشد، دو حکم جعل نمی‌شود؛ چه مکلف عالم به حرمت باشد و چه جاهل به آن یعنی در تنافی در مبادی، علم و جهل مکلف نقشی در رفع تنافی و تعارض ندارد زیرا تنافی و محذور امتناع در خود تکوین و شکل‌گیری آن دو حکم در نفس مولا است و ربطی به مکلف و عالم امتثال و جهل و علم وی ندارد.

اما نوع دیگر از تنافی که در مبادی نیست و در منتهی است، جایی است که متعلق دو حکم جدا از هم و متعدد باشند، مانند موارد وجوب ازاله و نماز که دو حکم در یک موضوع و یک فعل نیستند ولی از آن جا که غرض از جعل حکم، محرکیت و امتثال است اگر مکلف نتواند در مرحله امتثال، هر دو حکم را امتثال کند، جعل آن دو حکم لغو یا قبیح خواهد شد یعنی قدرت و امکان انبعاث شرط در جعل حکم است و از این رو گفته می‌شود بنابر امتناع ترتب به لحاظ منتهی در جایی که امتثال هر دو تکلیف برای مکلف مقدور نباشد، در این جا هم تنافی و تعارض میان آن‌ها شکل می‌گیرد ولی اگر قائل به امکان ترتب شویم، این تنافی به لحاظ منتهی رفع می‌شود که همان موارد تزاحم است و بدین جهت تنافی به لحاظ مبادی در این جا نیست و قیاس آن به باب اجتماع امر و نهی وجهی ندارد.

حال می‌گوییم با این تحلیل، روشن می‌شود که این تنافی در منتهی در جایی است که هر دو حکم متزاحم، واصل و منجز باشند، اما اگر یکی از آن ها

واصل و منجز نباشد، امر به دیگری به شکل مطلق ممکن می‌شود چون نکته تنافی در منتهی، اخذ قدرت در تکلیف است که اگر قدرت در تکلیف شرط نبود و تنها عقلاً شرط در تنجز تکلیف بود، در این صورت هر دو حکم مطلق بودند، به همین جهت امثال مرحوم امام در باب تزاحم قائل به اطلاق هر دو امر هستند. اما کسانی که قدرت را در تکلیف شرط می‌دانند اگر دو ضد به شکل مطلق واجب باشند، تکلیف به غیر مقدور می‌شود، اما اگر یکی از آن دو یا هر دو مشروط به عصیان یا ترک دیگری شود، بنابر امتناع ترتب، باز هم محال و تعارض است ولی بنابر امکان ترتب، امر ترتبی مقدور و از تعارض خارج می‌شود و به دلیل بیاناتی که در شرح ترتب و تزاحم گذشت، تنافی در منتهی میان آن دو رفع می‌شود.

در نتیجه باید به این نکته رجوع کنیم و ببینیم این نکته به چه اندازه شرطیت قدرت و امکان انبعاث را اقتضا دارد، درباره این شرطیت دو بیان مطرح بود:

**بیان اوّل**: حکم عقل به لزوم شرط قدرت و امکان انبعاث است زیرا عقل به قبح امر به غیر مقدور حکم می‌کند.

**بیان دوّم**: این بیان یک نکته استظهاری بود که میرزا ﷺ می‌فرمودند: اوامر ظهور در محرکیت دارند و این مخصوص به مورد امکان انبعاث است.

حال می‌گوییم در موارد عدم وصول تکلیف مزاحم، هیچ یک از این دو بیان تمام نیست زیرا امر مزاحم چون منجز نیست، اقتضای امتثال و محرکیّت فعلی و منجّز را ندارد و مکلف به طرف آن نمی‌رود پس مانعی ندارد که امر به دیگر که واصل است، فعلی و مطلق باشد و همچنین قبحی ندارد بلکه دارای کمال حسن هم می‌باشد که باعث می‌شود آن واجب هم تفویت نشود.

بیان دوم هم که نکته استظهاری است در این جا جاری نمی‌شود زیرا که در

فرض عدم تنجز تکلیف مزاحم چون اقتضای امتثال را ندارد، امر بـه دیگـری می‌تواند فعلی و مطلق باشد زیرا می‌تواند محرک به امتثال آن تکـلیف واصـل باشد و نه تنها لغو نیست بلکه لازم است یعنی در مرحله امتثال، تنافی میان آن دو رفع شده است.

بنابراین نه حکم عقل و نه استظهار عرفی اقتضا ندارند که امـر بـه مـهم در فرض عدم وصول واجب مزاحم، مطلق نـباشد پس بـنابر امـتناع تـرتب نـیز می‌تواند تکلیف واصل، مطلق باشد تا چه رسد بنابر امکـان تـرتب و وجـهی ندارد تا از اطلاق امر به تکلیف واصل در فرض عدم تـنجز مـزاحـم آن دست بکشیم و از این رو برخی قائلین به امتناع ترتب؛ مثل مرحوم صاحب کفایه نیز وقتی به این بحث می‌رسند، در فقه حکم به صحت نماز در صورت جـهل بـه وجوب اهم می‌کنند.

**مطلب دوّم**: این جا امر ترتبی نیز ممکن است و ممتنع نیست چون در بحث ترتب گفتیم در امر ترتبی لازم نیست عصیان اهم را شرط قرار دهیم بـلکه امـر ترتبی می‌تواند مشروط به ترک واجب دیگر باشد بلکه صحیح همین است که شرط، ترک واجب مزاحم باشد نه عنوان عصیان آن. و ترک فعلی که محتمل است واجب اهم باشد، قابل احراز است و مشکلی ندارد.

**خلاصه و نتیجه مطالب گذشته:**

از آنچه گذشت موارد زیر مشخص می‌شود:

۱ ـ در موارد عدم وصول یکی از دو تکلیف متزاحم، وجوب تکلیف دیگر (حتی اگر غیر اهم باشد) مطلق است و مشروط و ترتبی نیست.

۲ ـ بنابر امتناع ترتب نیز در موارد عدم وصول یکی از دو تکلیف متزاحم،

تکلیف دیگر فعلی است و با هم تعارض ندارند بلکه تعارض بنابر امتناع ترتب، مخصوص به فرض وصول هر دو تکلیف است.

۳ـ امر ترتبی به تکلیف غیر اهم نیز در این موارد معقول است و محال یا لغو نیست زیرا شرط لازم در ترتب، ترک واجب دیگر است نه عصیان آن ولی در فرض جهل به آن به جهت عدم احتیاج به ترتب، تکلیف واصل مطلق است یعنی آنچه به مقتضای شرطیت قدرت در تکلیف لازم است، جامع بین عدم وصول تکلیف مزاحم یا ترک آن در فرض وصول است نه بیشتر از آن.

۴ـ آنچه از مرجحات که در احکام تزاحم گفته شد مخصوص به جایی است که هر دو تکلیف واصل و منجز باشند، اما اگر یکی از دو تکلیف واصل و منجز نباشد، تکلیف دیگر که واصل است مطلق خواهد بود و موضوع ترجیح به اهمیت و غیر آن دیگر محقق نمی‌شود و مرجحات مذکور که مستلزم ورود تکلیف اهم یا مساوی با امتثالش بر تکلیف دیگر می‌شود، مخصوص به موارد وصول و تنجز هر دو تکلیف است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۶ / شنبه / ۲۷ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تنبیه ششم: تزاحم بین وجوب حج و وفا به نذر:

**تنبیه ششم**: بحث در یک تطبیق فقهی است که تطبیقی معروف است و در بین فقها محل بحث واقع شده و از تطبیقات مهم باب تزاحم است. و مرحوم سید ﷺ در عروه در یکی ـ دو فرع در کتاب الحج درباره این مطلب بحث کرده است و آن مسأله تزاحم بین وجوب حج با وجوب وفای به نذر است، در صورتی که فعل منذور با حج منافات داشته باشد و مکلف نتواند هم به حج برود و در عرفات باشد و هم فعل منذور را انجام دهد؛ مانند نذر زیارت کربلا در عرفه که اگر چنین نذری کرده باشد و استطاعت نیز حاصل شود، میان این دو واجب تزاحم شکل می‌گیرد. حال حکم این تزاحم چیست و طبق قواعد باب تزاحم مرجحی برای وجوب حج هست یا بالعکس یا میان آن دو مخیر است یا تفصیلی در کار است؟

### فتوای متأخرین به تقدیم وجوب حج:

شاید مشهور متأخرین قائل به تقدیم وجوب حج شده‌اند و برخی نیز تفصیل قائل شده‌اند، مثل خود سید ﷺ که تفصیلی دارند که ذکر خواهد شد.

اما شاید اکثر متأخرین قائل شده‌اند که وجوب حج مقدم است حتی اگر استطاعت بعد از نذر حاصل شده باشد یعنی وقتی شخص مستطیع نبود، کاری را که با حج تنافی دارد نذر کرده است و بعد از آن مستطیع شده، در این فرض باز هم می‌گویند یا نذر مطلقاً باطل می‌شود و یا با فعلیت استطاعت، وجوب وفای به نذر، مشروط به عصیان وجوب حج می‌شود و وجوب حج مطلق و راجح است.

حال باید بررسی کرد وجه فتوای مشهور که قائل به ترجیح وجوب حج شده‌اند چیست؟ در پاسخ به این پرسش وجوهی ذکر شده یا قابل ذکر است که به اهم آن‌ها اشاره می‌کنیم:

### وجه اوّل جهت تقدیم حج:

**وجه اوّل**: ممکن است کسی بگوید وقتی استطاعت حاصل شد، حج واجب می‌شود و ترک حج حرام می‌شود چون در وجوب وفای به نذر چنین اخذ شده که باید متعلقش راجح باشد نه مرجوح و با فعلی شدن وجوب حج، فعل منذور که موجب ترک حج است ممنوع و مرجوح می‌شود، پس نذر باطل می‌شود زیرا عدم مرجوحیت فعل منذور در صحت نذر شرط است حتی اگر ممنوعیت بعد از انعقاد نذر باشد، مانند نهی پدر، و با فعلی شدن وجوب حج، نذر مرجوح می‌شود.

**پاسخ وجه اوّل**: جواب این وجه روشن است زیرا این جا فعل منذور، حرام یا مرجوح نمی‌شود زیرا که حج یک فعل دیگر و مضاد با فعل منذور مانند زیارت کربلا است، که واجب می‌شود و عین ترک زیارت نیست بلکه در این مورد دو فعل وجود دارد که هر دو در یک زمان قابل جمع نیستند و با هم تضاد

دارند و وقتی احد الضدین واجب شود، ضد دیگر حرام و مرجوح نمی‌شود چون امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست.

بله! اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد بود و نهی هم نفسی بود نه غیری، موجب مرجوحیت می‌شد ولی هر دو مطلب صحیح نیستند و به همین جهت شرط رجحان یا عدم مرجوحیت فعل منذور در اینجا محفوظ است.

## وجه دوم برای تقدیم وجوب حج:

**وجه دوّم**: ترجیح به اهمیت است که از مرجحات باب تزاحم بود و قبلاً گفته شد علم به اهمیت یا احتمال اهمیت یا قوت احتمال اهمیت در یک طرف، موجب ترجیح و مطلق بودن آن واجب و مشروط و ترتبی شدن واجب دیگر می‌شود. دلیل آن نیز گذشت که اگر یکی از دو واجب این گونه بود، اطلاق در دلیل آن واجب تمام است و وجوب آن دیگری اطلاق ندارد و ترتبی و مشروط است ولی این در جایی بود که قدرت در هر دو تکلیف متزاحم عقلی باشد و الّا اگر در یکی شرعی باشد، دیگر اهمیت آن، مرجح نیست یعنی اگر اهم مشروط به قدرت شرعی باشد و غیر اهم مشروط به قدرت شرعی نباشد، وجوب غیر اهم مطلق خواهد بود و وجوب اهم مشروط و ترتبی است تا این که هر دو ملاک حفظ شود، چنانچه به تفصیل گذشت. حال می‌خواهیم این مطلب را در این جا تطبیق دهیم و بگوییم حتی اگر قدرت در وجوب نذر عقلی باشد و ملاکش فعلی باشد و همچنین وجوب مطلق باشد، در عین حال دلیل وجوب حج بر آن مقدم می‌شود و می‌توان به اطلاق دلیل وجوب حج تمسک کرد و وجوب وفای به نذر، مشروط به ترک حج می‌شود چون حج اهم است و واجب غیر اهم مقید به عدم امتثال اهم است این وجه نیاز به اثبات دو مقدمه دارد!

**مقدمه اوّل**: قدرت در وجوب حج عقلی باشد و شرعی نباشد.

**مقدمه دوّم**: صغرای اهمیت حج را به یکی از سه شق آن (معلوم الاهمیة یا مظنون الاهمیة یا محتمل الاهمیة) در طرف حج باشد، و نه نذر.

این دو مقدمه؛ هر دو قابل اثبات هستند.

**اما مقدمه دوّم**: که ملاک حج قطعاً یا احتمالاً ـ احتمالی که در دیگری نیست ـ اهم است، از ادله وجوب حج فهمیده می‌شود چون هم از آیه که در ذیلش از ترک حج به کفر تعبیر شده است اهمیت حج استفاده می‌شود و هم در روایات آمده که حج از ارکان دین است و کسی که عمداً حج را ترک کند، نصرانی یا یهودی از دنیا می‌رود و یکی از ادله اثبات اهمیت، همین لسان ادله وجوب بود و این موجب اطمینان یا علم به اهمیت یا لااقل قوت احتمال اهمیت در طرف وجوب حج نسبت به وجوب وفای به نذر خواهد شد. پس صغرای این مرجح با رجوع به آیه وجوب حج و روایات محرز است.

**و اما مقدمه اوّل** که ممکن است گفته شود شاید قدرت در وجوب حج شرعی باشد و اگر شرعی بود، واجب غیر اهم که قدرت در آن شرعی نیست بر آن مقدم می‌شود، این مقدمه را در بحث مرجحات باب تزاحم و ترجیح به اهمیت اثبات کردیم و گفتیم می‌شود به اطلاق دلیل امری که معلوم الاهمیة باشد یا احتمال اهمیت تنها در آن باشد یا اگر در هر دو باشد، در آن اقوی است نسبت به حال اشتغال به دیگری تمسک کرده و نفی شرطیت شرعی بودن قدرت را نسبت به آن دیگری کنیم.

و این نکته را به تفصیل در ترجیح به اهمیت بحث و قبول کردیم و این مسأله مصداق آن است، زیرا حج یا معلوم الاهمیة است یا مظنون الاهمیة و یا تنها آن محتمل الاهمیة است و معلوم است وجوب نذر اهم نیست.

بنابراین طبق نکته‌ای که در ترجیح به اهمیت گفته شد، اطلاق در دلیل وجوب حج ثابت است و آن مقید لبّی شامل آن نمی‌باشد، بر خلاف دلیل وجوب وفای به نذر که مشمول مقید لبّی است. خلاصه مقید لبّی شامل دلیل وجوب وفای به نذر و مقید آن است ولی شامل دلیل وجوب حج نیست، بنابراین وجوب حج مطلق است و وجوب وفای به نذر مشروط و ترتبی است و این همان ترجیح است.

**اشکال**: ممکن است اشکال شود چرا از دلیل وجوب حج، قدرت شرعی را استفاده نمی‌کنید، با این که در آیه شرط قدرت و استطاعت ذکر شده است و در وجوب وضو از خود آیه وجوب وضو به جهت ذکر عدم وجدان آب استفاده قدرت شرعی کرده بودید.

**پاسخ**: **اولاً**: ما آن جا نیز استظهار قدرت شرعی را قبول نکردیم.

**ثانیاً**: در آیه وضو چون مرض هم ذکر شده و بر سفر عطف شده است، ممکن است چنین استفاده شود که موضوع، عدم وجدان آب نیست بلکه مطلق مقدور بودن ولو به جهت وجوب حفظ نفس و واجب دیگر اهم باشد، بر خلاف آیه وجوب حج که در موضوع آن عنوان استطاعت آمده که ظاهر استطاعت همان قدرت عقلی یا عرفی است و به معنای قدرت شرعی نیست، مخصوصاً این که در روایات هم تفسیر به (تملّک زاد و راحله) شده اس که همان قدرت تکوینی عرفی یا استطاعت مالی است یعنی توشه و مرکب داشته باشد و راه نیز مسدود نباشد و تکویناً بتواند به مکه برود و در مشقت و عسر و حرج نیفتد و از عنوان استطاعت بیش از این استفاده نمی‌شود و این قدرت شرعی نیست بلکه همان قدرت عقلی است.

بنابراین وجه دوم تمام است و فرقی نمی‌کند استطاعت قبل از انعقاد نذر

باشد یا بعد از آن چون مقید لبّی مذکور از ابتدا در خطاب وجوب وفای به نذر ثابت است و تحقق استطاعت و وجوب حج، مصداق آن را ایجاد می‌کند و این وجه دوم به کلی نذر را باطل نمی‌کند بلکه آن را مشروط می‌کند؛ بدین ترتیب که اگر مکلف حج را ترک یا عصیان کرد، وجوب وفای به نذر فعلی می‌شود، مثل هر دو واجب متزاحمی که یکی از آن‌ها اهم باشد.

## وجه سوّم تقدیم وجوب حج:

**وجه سوّم**: ترجیح وجوب حج بر وجوب وفای به نذر از باب ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی است؛ به این نحو که از ادله وجوب وفای به نذر استفاده می‌شود که قدرت در آن شرعی است و این واجب و ملاکش در جایی است که مکلف به واجب دیگری اشتغال نداشته باشد. البته در بحث ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر قدرت شرعی گذشت که قدرت شرعی دو معنا دارد:

۱) معنا اوّل این بود که اگر به واجب دیگری اشتغال نداشتی، این را انجام بده یعنی اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک باشد که این معنای اول از قدرت شرعی بود که وجوب را به عدم اشتغال به واجب دیگر مشروط می‌کند و اشتغال به هر واجب دیگر رافع ملاک آن می‌شود و وقتی قدرت شرعی به این معنا در لسان دلیل یکی از دو واجب ثابت شد، دیگر در صورت اشتغال به دیگری ملاک ندارد و وجوبش مطلق نبوده و مشروط می‌شود به عدم اشتغال به آن واجب دیگری که فاقد چنین شرطی است و وجوب آن واجب مطلق می‌شود.

این یک وجه بود و از این معنا تعبیر می‌کردیم به ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی به معنای عدم اشتغال به واجب دیگر.

۲) معنای دیگر از قدرت شرعی نبودن مانع شرعی است، و این معنای دیگر از قدرت شرعی بود که طبق آن نفس وجود امر و الزام دیگری رافع قدرت می‌شود چون ممنوعیت و عجز شرعی حاصل می‌شود؛ چه به امتثال واجب دیگر مشغول شود و چه آن را امتثال نکند زیرا منع شرعی فعلی است و اگر این معنای دوم از دلیلی استفاده شد، واجب مشروط به قدرت شرعی به این معنا به نحو مشروط و ترتبی نیز ثابت نمی‌شود. و این معنای دوم اوسع از معنای اول قدرت شرعی است و مستلزم عدم امر به واجب دیگر حتی به نحو ترتب می‌شود.

این وجه سوم در حقیقت می‌خواهد از ادله وجوب وفای به نذر، معنای اوّل را استفاده کند یعنی قدرت در آن به معنای عدم اشتغال به هر واجب دیگری اخذ شده است ولی در دلیل وجوب حج، قدرت به این معنا اخذ نشده است.

مبنای این مطلب روایات «**شرط اللّه قبل شرطکم**» است که از آن استفاده می‌شود شرط ـ یعنی الزام و امر خدا ـ اسبق از التزامات و تعهدات خود شما بر خودتان است که به وسیله نذر و امثال آن قرار می‌دهید؛ چه در باب شروط و معاملات و چه در باب عهود و نذور یعنی این دلیل شبیه همان شرطی است که می‌گوید این واجب است اگر مشغول به واجب دیگری نشوی و لازمه این مطلب آن است که هر واجب دیگری که در لسان دلیلش قدرت شرعی اخذ نشده باشد، بر وجوب وفای به نذر مقدم می‌شود.

به عبارت دیگر از ذکر کردن «قبل» در روایات استفاده می‌شود وجوب وفای به نذر یا غیر نذر ـ از تعهدات مکلف بر خودش ـ مشروط به این است که منافاتی با امتثال الزام و التزام و تکلیفی از جانب خدا نداشته باشد و الّا آن

تکلیف الهی مقدم است و این همان مشروط بودن به قدرت شرعی به معنای اول است که از ادله شروط و تعهدات استفاده می‌شود. اما قدرت در وجوب حج، مشروط به چنین شرطی نیست و عقلی است.

پس ترجیح وجوب حج از این باب است که قدرت در آن عقلی است و در وجوب وفای به نذر و امثال آن شرعی است. در این ترجیح نیز فرقی نمی‌کند که انعقاد نذر قبل از استطاعت باشد یا بعد از استطاعت.

همچنین وجوب وفای به نذر در فرض عصیان حج فعلی می‌شود زیرا امر مشروط و ترتبی دارد و طبق این دو وجه اصل نذر باطل نمی‌شود بلکه وجوب وفای به آن مشروط به فرض عصیان و ترک حج می‌شود و تنها وجوب حج مطلق و ارجح خواهد بود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۷ / یکشنبه / ۲۸ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در این مسأله معروف بود که اگر جایی وجوب حج با وجوب وفای به نذر تعارض پیدا کرد، مثلاً نذر کرده است که روز عرفه به زیارتی برود و این نذر با مناسک حج منافات دارد، آیا این جا وجوب حج مقدم است یا وجوب وفای به نذر؟ در این مسأله وجوهی برای تقدیم وجوب حج قابل ذکر است که سه وجه آن ذکر شد.

### وجه چهارم برای تقدیم وجوب حج:

**وجه چهارم**: این که از روایات «**شرط اللّه قبل شرطکم**» قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی را استفاده کنیم ـ زیرا که عرض شد قدرت شرعی دو معنا دارد:

**یک معنا** عدم اشتغال به واجب دیگر است، که طبق این معنا، وجوب واجب مشروط به قدرت شرعی در صورت عدم اشتغال به واجب دیگر، فعلی است و امر ترتبی خواهد داشت و به مجرد وجود واجب دیگر، وجوب این واجب مشروط رفع نمی‌شود بلکه به واسطه امتثال آن، وجوب واجب مشروط رفع می‌شود.

**معنای دوّم** قدرت شرعی عدم ممنوعیت شرعی است کـه اگـر در واجب مشروط اخذ شده باشد جایی که این ممنوعیت شرعی باشد حتی اگر آن تکلیف مانع را امتثال هم نکند، وجوب واجب مشروط، فـعلی نـخواهـد شـد چـون مشروط به عدم وجود ممنوعیت شرعی شده است و با فعلیت وجـوب واجب غیر مشروط، وجوب مشروط رفع می‌شود و این معنا از قدرت شرعی، تقیید بیشتری در اطـلاق دلیـل وجـوب است و عـدم قـدرت را تـوسعه مـی‌دهد و ممنوعیت شرعی را مثل ممنوعیت عقلی می‌کند، و گفته می‌شود که (الممنوع شرعاً کالممنوع عقلاً).

این معنای دوم علی القاعده قابل استفاده نیست و دلیل خاص می‌خواهد و یکی از آثارش این بود که دیگر مشروط به این قدرت شرعی در موارد تزاحم، امر ترتبی هم نخواهد داشت و نفس وجوب واجب غیر مشروط، وارد بر چنین واجب مشروطی می‌شود و رافع قدرت شرعی به این معناست.

حال اگر کسی این را از «**شرط اللّه قبل شرطکم**» استفاده کند، وبگوید کـه مقصود از آن این است که شرط و نذر شما جایی نافذ است که الزام دیگری از جانب خدا نباشد، که با آن منافات داشته باشد، و الّا اگر الزام و التزام شـرعی دیگری وجود داشته باشد، نفس وجود الزام و شرط خدا رافـع شـرط و نـذر شماست یعنی به مجرد فعلیتش رافع شرط شماست و این همان قدرت شرعی به معنای دوم است و در این صورت دلیل وجوب وفای نذر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم می‌شود و از این جهت دلیل وجوب حـج مـطلق است و وارد و رافع اصل وجوب وفای به نذر خواهد شد.

و نتیجهٔ این وجه نیز ـ مانند دو وجه گذشته ـ این می‌شود که وجوب وفای به نذر در این جا فعلی نیست حتی اگر سببش قبل از سبب استطاعت حاصل شده

باشد چون وجوب وفای به نذر، مشروط به عدم مانع شرعی حتی در بقا و در زمان وجوب وفا می‌باشد، و از این جهت تفاوتی نمی‌کند که سبب نذر، قبل باشد یا بعد و اگر اول هم صیغهٔ نذر را خوانده است و بعد مستطیع شده باشد، با حصول استطاعت، وجوب حج نیز وارد بر وجوب وفای به نذر می‌شود و کشف می‌شود قدرت، شرعی بر آن نبوده است ولی با دو وجه گذشته از این جهت تفاوت دارد که اگر حج را عصیان کرد، باز هم نذر منعقد و صحیح نیست، برخلاف دو وجه مذکور که نذر در صورت عصیان وجوب حج صحیح بوده، و وجوب وفای به آن فعلی می‌شود.

بنابراین اگر کسی این وجه را قبول کند باید باتوجه به این که شرط در روایت عام است و شامل همه نوع شروط و تعهدات بلکه عقود هم می‌شود به بطلان نذر و شرط حکم کند و به همین جهت اگر اجاره هم واقع شود که با حج منافات داشته باشد، در این صورت آن اجاره نیز باطل می‌شود.

و این که آیا می‌توان از روایت «**شرط اللّه قبل شرطکم**» این را استفاده کرد و استظهار نمود که اگر الزام و شرط خدا باشد، دیگر نذر و شرط شما مطلقاً صحیح نیست، یا این که تعبیر به قبل بودن به این معناست که در مقام امتثال، شرط خدا بر شرط شما مقدم است که در این صورت، همان قدرت شرعی به معنای اول از آن استفاده شده که وجه سوم است، این بحث فقهی است که وارد آن نمی‌شویم.

### وجه پنجم برای تقدیم حج:

**وجه پنجم**: حتی اگر در وجوب حج نیز قدرت شرعی به معنای دوم شرط باشد ـ چنان که برخی این را استفاده کرده‌اند ـ در این صورت قدرت شرعی به

معنای دوم در هر دو واجب اخذ شده است ولی در عین حال می‌گوییم وجوب حج بر وجوب وفای به نذر مقدم است. و وجه تـقدیم آن است کـه از روایت «**شرط اللّه قبل شرطکم**» به قرینه ذکر «**قبل**» استفاده می‌شود قدرت شرعی در آن به معنای عدم وجود مانع شرعی فی نفسه و با قطع نظر از وجوب وفای به نذر شرط شده است، نه عدم مانع شرعی بالفعل زیرا قبلاً گفتیم قدرت شرعی به معنای دوم دو معنا دارد:

۱) این که هر کدام از دو تکلیف، مشروط به عدم فعلیت دیگری باشد که در این صورت اگر دو واجب این گونه بـاشند، ایـن دور و مـحال است و مـنشأ تعارض بین دو دلیل می‌شود.

۲) قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی فی نفسه و لولائی و نه عـدم مانع شرعی فعلی و با توجه به این معنای دوم می‌تواند هر دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشند و آن بدین شکل که یکی مشروط به عدم فعلیت مانع شرعی و دیگری مشروط به عدم لولائی و فی نفسه مـانع شـرعی باشد، و این عدم مانع لولائی و با قطع نـظر از وجـوب دیگـر، تـقیید بـیشتر و اوسعی است از عدم مانع فعلی و دور را رفع می‌کند چـون أحـدهما مـتوقف بر عدم فعلی دیگری است و دیگری متوقف بر عـدم لولائـی و صـدق قـضیه شرطیه است که متوقف بر صدق طرفین آن نیست تا دور پیش بیاید و مـمکن است هر دو مشروط به عدم لولائی دیگر شوند که در نتیجه هیچ کـدام فـعلی نمی‌شوند.

بنابراین از ذکر «**قبل**» در روایت «**شرط اللّه قبل شرطکم**» استفاده می‌شود وجوب وفای به نذر مشروط به عدم الزام و شرط الهی فی نفسه و با قطع نـظر از التزام به نذر است، بر خلاف وجوب حج که مـی‌گوید اسـتطاعت فـعلی در

آن لازم است یعنی بالفعل نباید مانع شرعی باشد، نه این که باید (لولا وجوب الحج) هم آن مانع نباشد و این توسعه از مجرد اخذ استطاعت در موضوع وجوب حج استفاده نمی‌شود بلکه ظاهرش همان عدم ممنوعیت بالفعل است؛ به این معنا که بالفعل تکلیف فعلی دیگری نباشد ولی این توسعه در دلیل وجوب وفای به نذر چون گفته است «**شرط الله قبل شرطکم**» استفاده می‌شود، و این همان عدم المانع لولائی را می‌رساند که نباید فی نفسه الزام شرعی بر خلاف نذر باشد و اگر باشد وارد و رافع وجوب وفای به نذر می‌شود.

این مطلب به تفصیل در بحث مرجحات گذشت و بر اساس آن هر جا دو واجب مشروط به قدرت شرعی داشتیم و یکی مشروط به عدم مانع شرعی فی نفسه بود و دیگری مشروط به عدم مانع بالفعل، واجبی که مشروط به عدم مانع شرعی بالفعل است، مقدم می‌شود چون آن که مشروط به عدم مانع فی نفسه و لولائی است تقیید بیشتری دارد و محکوم و مورود اطلاق دلیل واجب دیگر می‌شود حتی اگر آن هم مشروط به عدم المانع شرعی بالفعل باشد و ما نحن فیه از مصادیق این ترجیح قرار می‌گیرد.

این وجه نیز مثل وجه چهارم است که میان تقدم سبب وجوب وفای به نذر یا تأخر آن بر استطاعت فرقی نمی‌گذارد و همچنین مخصوص وجوب وفای به نذر نبوده بلکه در سایر شروط از عهود و عقود نیز اگر منافی با وجوب حج شود، باز هم «**شرط اللّه قبل شرطکم**» ثابت است و آن تعهد را باطل می‌کند حتی اگر وجوب حج هم مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد.

شهید صدر ﷺ این وجوه را قبول کرده و فرموده‌اند: هر کدام از این چهار وجه اخیر فی حد نفسه صحیح است و هریک از آن‌ها می‌تواند فتوای متأخرین

که قائل به تقدم وجوب حج بر وجوب وفای به نذر شده‌اند را توجیه کند ولی فتوای مشهور سابق، مانند مرحوم صاحب جواهر و مرحوم صاحب عروه و دیگران غیر از این أعلام است.

**دیدگاه صاحب عروه در تزاحم حج و نذر:**

صاحب عروه ﷺ در مسأله‌های ۲۲ و ۲۳ از کتاب الحج این مسأله را مطرح کرده‌اند و از ادله وجوب حج قدرت شرعی را استفاده کرده و فرموده‌اند: باید مکلف، هم تکویناً استطاعت داشته باشد و هم تکلیف شرعی مانع دیگری نداشته باشد، اما دلیل وجوب وفای به نذر، مشروط به استطاعت و قدرت شرعی نیست چون در آن نیامده است (**إن استطعت**) بلکه امر به وفا شده و یا گفته شده «**المؤمنون عند شروطهم**»، بنابراین وجوب وفای به نذر و عهد و امثال آن مشروط به قدرت عقلی است نه شرعی.

به همین جهت ایشان تفصیلی را قائل شده و گفته‌اند اگر نذر قبل از استطاعت باشد چون قدرت در وجوب حج شرعی است، وجوب وفای به نذری که منعقد شده است رافع استطاعت و قدرت شرعی بر حج است زیرا ممنوع شرعی مثل ممنوع عقلی است و رافع استطاعت اخذ شده در لسان دلیل حج است و دیگر اهمیت میان آن دو لحاظ نمی‌شود چون قدرت در حج شرعی است و با تحقق نذر، موضوع وجوب حج منتفی می‌شود.

اما اگر موضوع مسأله عکس شد؛ به این نحو که اول استطاعت حاصل شد و بعد نذر منعقد گردید، یا نذر معلق بر سببی بود که بعد از استطاعت حاصل شده است، مثل جایی که بگوید اگر مسافرم برگشت، نذر زیارت عرفه می‌کنم، در این صورت ابتدا وجوب حج فعلی می‌شود چون قدرت تکوینی را

داراست و مانع شرعی نیز در زمان استطاعت در کار نبوده و به همین جهت بعد که وجوب وفای به نذر می‌آید ـ یعنی زیارت در روز عرفه را نذر می‌کند ـ یا شرط نذر تعلیقی‌اش حاصل می‌شود، وجوب حج فعلی شده است. و در این فرض شرط هر دو واجب محقق شده و در باب تزاحم داخل می‌شوند که باید دید کدام اهم است تا ترجیح داده شود، اگر هم متساویین باشند، تخییر ثابت می‌شود.

سپس ایشان می‌فرمایند: تنها وجوب وفای به نذر نیست که با وجوب حج، این چنین می‌شود بلکه این تفصیل در هر واجب دیگری که مزاحم با وجوب حج شود جاری است.

درباره دیدگاه ایشان اشکال‌های متعددی وارد شده که بحث آینده است و به آن خواهیم پرداخت.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۸ / دوشنبه / ۲۹ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرور بر دیدگاه صاحب جواهر و صاحب عروه قدس سرهما در تزاحم بین حج و نذر

گفتیم امثال صاحب جواهر رحمه الله و صاحب عروه رحمه الله در تزاحم بین وجوب حج و نذر، **اولاً** فرض کرده‌اند قدرت در وجوب حج شرعی و به معنای عدم مانع شرعی است ولی در وجوب وفای به نذر چنین قدرتی شرط نشده است و به همین جهت فرموده‌اند: اگر سبب وجوب وفای به نذر قبل از استطاعت باشد، در این صورت وجوب وفای به نذر فعلی شده و بعد اگر استطاعت مالی حاصل شود، وجوب حج فعلی نمی‌شود چون ممنوعیت شرعی در کار است و قدرت و تمکن شرعی ندارد، پس اصلاً استطاعت شرعی شکل نمی‌گیرد تا حج واجب شود. اما اگر در ابتدا استطاعت حاصل شود و بعد نذر کرد یا شرط نذر مشروط و معلق بعد از استطاعت محقق شد، در این صورت چون حج فعلی شده است و بعد وجوب وفای به نذر آمده است، مانند دو واجب متزاحم می‌شوند و مثل هر واجب دیگر غیر از وجوب وفای به نذر است که باید دید کدام اهم است و ممکن است کسی بگوید وجوب حج اهم است و مقدم می‌شود.

**نقد کلام صاحب عروه رحمه‌الله :**

بر این تفصیل اشکال‌های متعدد وارد شده است که از این قرارند:

**اشکال اوّل**: همان بحثی که گذشت بود که قدرت در وجوب حج شرعی نیست و اخذ قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی در وجوب حج خلاف ظاهر دلیل وجوب حج است و دلیل خاص می‌خواهد و قبلاً گفتیم ممکن است از اخذ قدرت و استطاعت در لسان دلیل استفاده شود که اشتغال به واجب دیگر و عجز رافع ملاک باشد. اما این که منع شرعی نیز رافع باشد دلیل خاص می‌طلبد و نمی‌توان به مجرد اخذ عنوان (**استطاعت**) در لسان دلیل وجوب حج این معنا از قدرت را استفاده کرد و ظاهر روایات هم خلاف آن است زیرا تنها ملک زاد و راحله را استطاعت معنا کرده‌اند و نه قدرت شرعی را.

**اشکال دوّم**: اگر فرض شد قدرت در وجوب حج، شرعی به معنای مذکور است و در وجوب وفای به نذر عقلی است، در این صورت تفصیل مذکور بلکه فرض تزاحم درست نیست زیرا اگر قدرت در حج شرعی است و علاوه بر تمکن تکوینی، عدم مانع شرعی نیز شرط است باید مطلقاً به تقدم وجوب نذر و عدم تحقق استطاعت قائل شوید زیرا از آن جا که وجوب وفای به نذر مشروط به قدرت شرعی نیست ـ چه قبل از استطاعت فعلی شود و چه بعد از استطاعت فعلی شود ـ رافع قدرت شرعی بر حج است، پس اگر بعد هم شکل گرفت، باز رافع وجوب حج خواهد شد چون استطاعتی که در موضوع وجوب حج اخذ شده است حدوثاً و بقاءً شرط شده است و از این رو اگر کسی در اول اشهر حج مستطیع شد و بعد پولش دزدیده شد و از دست رفت، حج بر او واجب نیست و این جا با آمدن وجوب وفای به نذر ولو متأخراً، قدرت شرعی بر حج بقاءً مرتفع می‌شود زیرا استطاعتی موضوع وجوب حج است که تا زمان ادای حج

بماند یعنی کشف می‌شود از اول وجوب حج فعلی نشده است و اگر کسی بخواهد قدرت و استطاعت در حج حدوثش را شرعی بگیرد و بقائش را عقلی، مؤونه زایدی می‌خواهد و قابل قبول نیست.

**اشکال سوّم**: اشکالی بود که ما وارد کردیم و گفتیم مطلب به عکس است و قدرت در وجوب وفای به نذر شرعی است ـ حال یا به معنای اول و یا دوم ـ و این مطلب را از «**شرط اللّه قبل شرطکم**» استفاده کردیم و این که هر واجب دیگری بر وجوب وفای به نذر مقدم است، پس وجوب حج رافع وجوب وفای به نذر است و وارد بر آن است، یا به امتثالش و یا به نفس فعلیتش.

**اشکال چهارم**: این اشکال اثباتی است و گفته شده طبق این تفصیل هر مکلفی می‌تواند خودش را از حج معاف کند و از قبل از استطاعت نذر کند که مثلاً فلان امام زاده برود یا در روز عرفه فلان کاری که متضاد با حج است را انجام دهد و اگر در این صورت مستطیع مالی هم بشود، حج بر او واجب نیست. این مطلب ازنظر فقهی محتمل نیست.

از این بیانات روشن شد کسانی که قدرت در وجوب حج را عقلی می‌دانند، مثل اکثر محشین بر عروه، وجوب حج را مطلق دانسته و وجوب وفای به نذر را به جهت عدم اهمیت و یا به جهت مشروط به قدرت شرعی بودن ساقط می‌دانند.

### ذکر وجود دیگر برای تقدیم حج بر نذر:

برخی وجوه دیگری را برای ترجیح وجوب حج، غیر از اهمیت یا مشروط به وجوب عقلی بودن آن و مشروط به قدرت شرعی بودن وجوب وفای به نذر ذکر کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

**وجه مرحوم میرزا رحمه‌الله :**

یک وجه را میرزا رحمه‌الله فرموده‌اند، با این که ایشان مثل مرحوم صاحب عروه در وجوب حج قدرت را به معنای شرعی گرفته‌اند ولی با این حال تفصیل صاحب عروه رحمه‌الله را قبول نکرده و مطلقاً قائل به تقدیم وجوب حج بر وجوب وفای به نذر شده‌اند مثل کسانی که قدرت را در وجوب حج عقلی گرفته‌اند.

مطلب ایشان دو مقدمه دارد:

**مقدمه اوّل**: قدرت در هر دو واجب مذکور شرعی است پس وجوب وفای به نذر نمی‌تواند مقدم باشد، از این باب که قدرت در آن عقلی است و ایشان در مقدمه اول می‌گویند درست است که قدرت در وجوب حج شرعی است و عدم مانع شرعی هم لازم است و به همین جهت اگر دینی داشت حج از او ساقط است، اما قدرت در وجوب وفای به نذر نیز شرعی است و عقلی نیست و از این رو وجوب وفای به نذر از این جهت ترجیحی بر وجوب حج ندارد چون ناذر، فعل مقدور را نذر می‌کند نه فعل غیر مقدور و همان نکته‌ای که ایشان بر اساس آن می‌گویند تکالیف و خطابات شرعی مشروط به قدرت است لبّاً، در نذر ناذر نیز هست و حصه مقدوره، متعلق نذر انسان عاقل ملتفت است، پس وجوب وفا هم متعلق به حصه مقدوره است و ملاک در این حصه مقدوره است نه بیشتر. و ایشان در این مقدمه اول خواسته‌اند از این راه وجوب وفا را نیز مشروط به قدرت شرعی کنند.

**مقدمه دوّم**: ایشان در این مرجحات در تزاحم دو واجبی که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند تقدیم به اقدمیت و سبق زمانی را قائل هستند و گفتند اگر هر دو واجب متزاحم مشروط به قدرت عقلی هستند، اسبقیت مرجح

نیست. اما اگر قدرت در هر دو شرعی باشد و ملاکشان مطلق نباشد، در این صورت اسبقیت زمانی مؤثر و مرجح است زیرا اسبق، هم عقلاً و هم شرعاً مقدور است چون واجب متأخر هنوز فعلی نشده است، پس هم قدرت شرعیه هست و هم قدرت تکوینیه نسبت به اسبق محفوظ است و این را به عنوان وجهی ـ ولو استظهاری ـ برای ترجیح به اسبقیت ذکر کرده‌اند یعنی می‌تواند استظهار شود ظاهر خطابی که مشروط به قدرت شرعی شده است این باشد که در زمان فعلیتش مانع شرعی نباشد نه حتی به لحاظ آینده و اسبقیت، در این صورت مرجح و موجب اطلاق می‌شود.

حال ایشان باید در این جا ـ که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند ـ قائل شوند اسبق مقدم است و وجوب آن فعلی می‌شود و دیگر واجب متأخر و بعدی موضوع ندارد.

اما ایشان می‌فرمایند این جا بالخصوص ما این حرف را نمی‌زنیم و می‌گوییم مطلقاً وجوب حج مقدم است با این که مشروط به قدرت شرعی است یعنی حتی اگر سبب آن ـ که استطاعت است ـ اسبق نباشد و سبب وجوب وفای به نذر اسبق باشد، باز هم وجوب حج مقدم است نه وجوب وفای به نذر.

و آن چه که مستلزم تقدم غیر اسبق می‌گردد این است که در شرایط صحت نذر، خصوصیتی اخذ شده است و گفته شده نذری صحیح است که (**یحلل الحرام**) نباشد که اگر تحلیل حرام شود، نذر و شرط و امثال آن دیگر صحیح نیست.

این نکته که در شرایط صحت نذر و عهد و شرط آمده است که از آن‌ها تحلیل حرام لازم نیاید، شامل این جا می‌شود زیرا اگر کسی بخواهد نذر را انجام دهد، باید یک واجب را ترک کند یعنی نذر موجب شود واجبی را که لولا

النذر واجب می‌باشد و ترکش حرام است مخالفت کند. و در تحلیل حرام لولا النذر، فرقی نمی‌کند آن حرام قبل یا مقارن یا بعد از سبب نذر باشد، و این جا لولا النذر ترک هم حرام بوده است.

بنابراین ادله شرطیت عدم تحلیل حرام لولا النذر می‌گویند این نذر صحیح نیست و این سبب می‌شود وجوب حج بر وجوب وفای به نذر مقدم شود با این که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند که اسبقیت در آن نقشی ندارد، بدین جهت ایشان در حاشیه عروه فتوا داده‌اند مطلقاً وجوب حج مقدم است.

**اشکال‌های مرحوم آقای خویی بر مرحوم میرزا:**

آقای خویی ﷺ اشکال‌هایی از این قرار بر ایشان وارد کرده‌اند:

**اشکال اوّل**: قدرت در حج شرعی نیست و استطاعت در آیه به معنای استطاعت تکوینی است و روایات نیز شاهد بر آن است.

این اشکال صحیح است و توضیح آن قبلاً گذشت.

**اشکال دوّم**: این نکته که می‌گویید قدرت در نذر شرعی است چون متعلق نذر ناذر حصه مقدوره و اختیاریه است نیز درست نیست زیرا اقتضای اخذ قدرت شرعی در متعلق نذر را نمی‌کند بلکه متعلق نذر همان مقدور تکوینی است چون ناذر در نذرش نگاه به تکالیف دیگر ندارد و اصلاً شاید بخواهد برخی آن‌ها را امتثال نکند.

این اشکال که متوجه مقدمه اول مرحوم میرزا می‌باشد نیز صحیح است، علاوه بر آن که این بیان تنها دخل قدرت تکوینی در موضوع وجوب وفا و ملاک آن را ثابت می‌کند نه قدرت شرعی حتی به معنای اوّل را.

اما آقای خویی ﷺ مقدمه دوم ایشان که وجوب وفا مشروط به قدرت

شرعی است را قبول می‌کنند، نه به جهت این نکته که میرزا ﷺ در مقدمه اول گفته‌اند بلکه به واسطه نکته‌ای که ایشان در مقدمه دوم فرموده‌اند که در دلیل شرط و نذر و عهد اخذ شده که نباید محلل حرام باشد و معنای آن اخذ قدرت شرعی در آن‌هاست و از این رو ایشان مطلقاً قائل به ترجیح وجوب حج می‌شوند، از باب این که وجوب حج مشروط به قدرت عقلی است ولی وجوب وفای به نذر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم است.

این نیز وجه دیگری غیر از وجه میرزا ﷺ و چهار وجهی که شهید صدر ﷺ ذکر نمودند، از برای تقدیم وجوب حج مطلقا می‌باشد.

**بیان دو اشکال بر وجوه میرزا و آقای خویی قدس‌سرهما:**

ما بر این دو وجه (وجه میرزا ﷺ و وجه آقای خویی ﷺ) دو اشکال داریم؛ که یک اشکال مشترک بر هر دو وجه است و یک اشکال مختص به وجه میرزا ﷺ می‌باشد.

**اشکال مشترک**: این اشکال مربوط به همان مقدمه دوم میرزا ﷺ است که آقای خویی ﷺ آن را قبول فرموده‌اند که از دلیل «**إلّا شرطاً حرّم حلالاً**» استفاده شود قدرت شرعی به معنای عدم مانع شرعی است یعنی عدم وجود امر به ضد فعل منذور لازم است.

زیرا که این مطلب تمام نیست زیرا ظاهر این روایات آن است که متعلق شرط و نذر باید حرام نباشد، اما واجبات دیگر و تروک آن‌ها که مقارن یا ملازم با فعل منذور است ربطی به شرط و نذر ندارند و حرمت آن‌ها به متعلق شرط سرایت نمی‌کند تا چنین صدق کند که شرط آن‌ها، تحلیل حرام کرده است، همچنین عنوان «**الّا شرطاً خالف الکتاب**» که آقای خویی ﷺ در این جا به آن نیز

تمسک کرده‌اند این گونه می‌باشد و این استظهار خلاف آنچه در فقه در مکاسب و اجاره گفته شده است می‌باشد.

بنابراین قدرت شرعی به معنای نبودن امری به ضد متعلق شرط یا نذر از (**شرطیت عدم تحلیل حرام**) یا (**شرطیت عدم مخالفت با کتاب**) استفاده نمی‌شود و ادله بطلان شرط مخالف کتاب یا محلّل حرام ناظر به خود متعلق شرط و نذر است که باید مخالف کتاب یا محلّل حرام نباشد، نه بیشتر از آن.

**اشکال مختص**: این اشکال به وجه میرزا ﷺ وارد است که تحلیل حرام اگر به معنای عدم مانع شرعی هم باشد، برای ترجیح وجوب حج بر وجوب وفای به نذر کافی نیست چون در حج نیز قدرت شرعی به همین معنا اخذ شده است و این مقدار برای ترجیح کافی نیست زیرا اگر هر دو به معنای عدم مانع شرعی بالفعل باشند، دور لازم می‌آید و تعارض می‌شود و اگر هر دو به معنای عدم مانع شرعی فی نفسه یعنی عدم لولائی باشند، هیچ کدام فعلی نمی‌شوند.

همچنین این که از دلیل عدم تحلیل حرام، قدرت شرعی لولائی را استفاده کنیم و از دلیل استطاعت در حج، قدرت شرعی بالفعل را استفاده نماییم نیز توجیهی ندارد زیرا همان گونه که عدم مانع شرعی حمل بر فعلیت می‌شود، تحلیل حرام نیز به معنای تحلیل حرام فعلی است نه لولائی و وجه این تفکیک، استناد به همان روایاتی است که در بیانات شهید صدر ﷺ ذکر شده است که از عنوان «**شرط اللّه قبل شرطکم**» قابل استفاده است و نه از شرطیت عدم تحلیل حرام.

و در حقیقت میرزا ﷺ مخصوصاً در تقریرات کاظمی به نکته تقدیم وجوب حج بر وجوب وفای به نذر مطلقاً رسیده‌اند ولی ملاک و مبنایی که برای آن ذکر

می‌کنند صحیح نیست زیرا عنوان (**عدم تحلیل الحرام**) اگر به معنای اعم هم گرفته شود و شامل وجود امر به ضد فعل منذور هم بشود، وجهی ندارد که حمل بر عدم مانع شرعی لولا النذر شود بلکه ظاهرش عدم المانع بالفعل است، همان گونه که مبنای ایشان در وجوب حج است.

بنابراین نکته تقدیم وجوب حج، شرعی بودن قدرت در وجوب وفای به نذر نیست چون طبق مبنای ایشان این شرط در طرف دیگر هم هست و به همین جهت اگر دینی باشد، نباید به حج برود.

پس لبّ مسأله و وجه فنی آن که شاید در ذهن آقایان نیز بوده همان نکته «**شرط اللّه قبل شرطکم**» است که در ادله وجوب وفای به شرط و تعهدات آمده است و قبلیت یعنی اسبقیت و تقدم هر واجب و شرط الهی بر تعهدات مکلفین و این عنوان «**شرط اللّه**» شامل امر به ضد فعل مشروط و منذور نیز می‌باشد و هر دو اشکال را دفع می‌کند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۳۹۹ / سه شنبه / ۳۰ / ۷ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### ترجیح حج بر نذر به اسبقیت زمانی:

در بحث تزاحم بین وجوب حج و وجوب وفای بـه نـذر، مـبانی فـتاوای مختلف مشخص شد. دو مبنا باقی ماند و آن صورتی است که وجوب حج را از این باب که زمانش اسبق است ترجیح داده‌اند چون خروج مع الرفـقه قـبل از عرفات واجب است، به خلاف وفای به نذر که وجوبش بـنابر امـتناع واجب معلق در همان زمان فعل منذور، فعلی می‌شود و بدین جهت حج از باب ترجیح به اسبقیت مقدم است یا مطلقاً بگوییم هر کـدام از ایـن دو سـبب اسـبق شـد، وجوبش مقدم است؛ اگر استطاعت قبل از نذر بود، حج مقدم می‌شود و اگـر حصول شرط نذر قبل از استطاعت بود، نذر مقدم است.

### نقد ترجیح به اسبقیت:

برخی این ترجیح به اسبقیت را قبول کرده‌اند. این دو بیان نـیز در کـلمات ایشان آمده است که اشکالاتش از این قرار بود:

**اولاً**: قبلاً گفتیم اگر قائل به مرجحیت اسبقیت هم باشیم، در مشروطین به قدرت شرعی است نه مشروطین به قدرت عقلی یا این که یکـی مشـروط بـه

قدرت عقلی باشد چون در فرض دوم، مشروط به قدرت عقلی مطلق خواهد بود و در صورت اول، ترجیح به اهمیت یا تساوی و تخییر ثابت می‌شود.

این مباحث به طور مفصل گذشت و وجوب حج مشروط به قدرت شرعی نیست.

**ثانیاً**: اگر کسی هر دو را مشروط به قدرت شرعی فرض کند، قبلاً گفتیم از روایات «**شرط اللّه قبل شرطکم**» استفاده می‌شود هر واجبی بر شرط و نذر مقدم است و ظاهر «**شرط اللّه**» مثل تحلیل حرام نیست تا بگوییم منظور تحلیل حرامی است که متعلق شرط یا نذر باشد و این جا نیز بگوییم قبل از الزام الهی است که در خود متعلق نذر باشد و شامل جایی که الزام شرعی به یک فعل مضادی است نمی‌شود زیرا این اشکال در این جا نمی‌آید و عنوان «**شرط اللّه قبل شرطکم**» اعم از آن است که شرط خدا، در متعلق نذر باشد یا در یک موضوع ملازمی که در مرحله امتثال با شرط شما قابل جمع نباشد، به خلاف عنوان «**النذر أو الشرط الذی خالف کتاب اللّه**» یا «**أحلّ حرام اللّه**» که مخالفت با کتاب یا تحلیل حرام به خود شرط و نذر نسبت داده شده است و گفته شده شرط مخالف کتاب نباشد یا محلّل حرام نباشد و این نکته در آن‌جا درست است ولی در روایات «**شرط اللّه قبل شرطکم**» جاری نیست.

حاصل آن که اگر اسبقیت فی نفسه هم مرجح باشد، از «**شرط اللّه قبل شرطکم**» استفاده می‌شود نباید نذر موجب الغای هیچ تکلیف الهی دیگر شود و هر حکمی که مضاد با نذر و شرط است بر آن مقدم می‌شود. پس این قبلیت اقتضا دارد که اسبقیت اثری نداشته باشد.

**ثالثاً**: در نکته ترجیح به اسبقیت گفته شد اگر ما باشیم و عقل، در مشروطین به قدرت شرعی که در دو زمان هستند نیز اسبقیت مرجح نیست. اما بر اساس

یک نکته استظهاری ادعا شده که ظاهر واجبی که قدرت شرعی در دلیلش اخذ شده آن است که اشتغال به واجبی که زمانش فعلی است در کار نباشد (**معنای اول از قدرت شرعی**) نه این که اشتغال به واجبی که هنوز نیامده و بعد خواهد آمد، یعنی ظاهرش این است که در زمانی که می‌خواهی این واجب را انجام دهی، مانع شرعی که اشتغال به واجب دیگر شرعی است در کار نباشد و این ملاک ترجیح به اسبقیت بود و به همین جهت می‌گفتند قدرت شرعی و واجب اسبق فعلیت دارد چون فعلاً آن واجب دیگر هنوز در وقتش نیامده است.

اما این نکته استظهاری جایی است که زمان دو واجب مختلف باشد ولی جایی که فعل دو واجب هم زمان و تنها وجوب یکی اسبق است دیگر این نکته نیست و در واقع ترجیح به اسبقیت زمان واجب آن جایی است که قدرت شرعی به معنای اول است، مثل این که اگر امروز روزه بگیرد فردا قادر به گرفتن روزه نیست.

بدیهی است در این صورت در روز اول به واجب دیگر اشتغال ندارد تا روزه‌اش واجب نباشد، پس وجوبش فعلی و مطلق است و در محل کلام زمان دو واجب یکی است و نذر کرده روز عرفه این کار را انجام دهد و فعل حج نیز در روز عرفه است و وقتی زمان دو واجب یکی شد حتی اگر هر دو مشروط به قدرت شرعی به معنای عدم اشتغال به واجب دیگر باشند، این مرجح وجود ندارد.

و این که 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 زمانی می‌شود و بدین جهت مقدم می‌شود، مطلبی صحیح نیست، زیرا:

**اولاً**: اگر وجوب خروج مع الرفقه هم باشد، وجوب غیری است و ظاهر

دلیلی که قدرت شرعی در آن اخذ می‌شود، عدم المانع یـا اشـتغال بـه واجب نفسی است نه واجبات غیری.

**ثانیاً**: ممکن است آن واجب دیگر نیز مقدمات داشته باشد، مثلاً مکـان و محل نذر کننده هم از کربلا دور است و مانند حج نیاز به خروج از قبل داشـته باشد.

**ثالثاً**: اگر واجب معلق ممکن نباشد، وجوب مقدمی و اشتغال به آن قبل از زمان واجب از باب مقدمه مفوته است و در صورتی مقدمه مفوته واجب است که در زمان واجب، ملاک واجب، فعلی باشد و این خلف مشروط بودن آن به قدرت شرعی و عدم اشتغال به واجب دیگر است و اگر ملاک، مشروط باشد، دیگر مقدمات مفوته واجب نخواهد بود زیرا ترک آن‌ها رافع وجوب و مـلاک خواهد بود.

به عبارت دیگر وجوب مقدمات قبل از وقت حج ـ اگر ملاک حج مشروط به قدرت شرعی باشد بدین معنا که اشتغال به وفای به نذر رافع آن باشد ـ محال است که رافع وجوب وفای به نذر باشد. البته این در فرضی است کـه قـدرت شرعی به معنای اول باشد ولی اگر قدرت شرعی به معنای دوم باشد یعنی عدم مانع و امر شرعی بر خلاف و استظهار کردیم شرط عدم مانع شرعی، مقارن یا متقدم است نه متأخر، در این صورت اسبقیت زمانی وجوب، معقول است که مرجح باشد البته طبق این معنا از قدرت شرعی، چنانچه قائل به امکان واجب معلق شویم، در این صورت هر کدام از دو وجوب، قبل از دیگری فعلی شود مقدم است و تفصیل منسوب به مشهور، صحیح می‌شود نه ترجیح وجوب حج بر وجوب وفای نذر.

اما اگر بگوییم واجب معلق ممکن نیست، در این صورت سبق وجوب هم

نخواهیم داشت و زمان فعلیت وجوب هر دو واجب به یک اندازه خواهند بود. بنابراین اگر ترجیح به اسبقیت زمانی هم قبول شود، در این بحث موضوع ندارد و تفصیل بین تقدم استطاعت بر نذر یا بالعکس که در عروة الوثقی و جواهر هر کدام از کتاب‌های دیگر به نحوی آمده است، مطلبی فنی و صحیح نیست بلکه صحیح همان است که مشهور تعلیق نویسان بر عروه گفته‌اند که وجوب حج مقدم بر وجوب وفای به نذر است مطلقاً.

البته بعضی آن را اختصاص به تزاحم بین نذر و حج داده‌اند، در صورتی که این تخصیص وجهی ندارد و این تقدیم در تمام واجباتی که با تعهد انسان و در طول التزام او به عنوان وفای به شرط و عهد واجب می‌شود، جاری است یعنی طبق بیاناتی که گذشت در تمام تعهدات و التزامات «**شرط اللّه قبل شرطکم**» موجب تقدیم وجوب حج است، همچنین درباره کسانی که به شرطیت عدم تحلیل حرام یا عدم مخالفت با کتاب تمسک کرده‌اند نیز حکم چنین است زیرا این شرط شامل همه شروط و تعهدات و عقود می‌شود و مخصوص به باب نذر نمی‌باشد، مثلاً اگر کسی خود را در کاری در ایام دهه اول ذی حجه اجیر کند ولی بعداً مستطیع شود، باز هم حج مقدم بر وجوب وفای به عقد اجاره است.

❊ ❊ ❊

## فهرست تفصیلی

### بحث ترتب (از مباحث ضد)


**جهت اوّل: ثمره ترتب:** ..... ۸

**جهت دوّم: مبانی ترتب** ..... ۱٤

اشکال امام رحمه‌الله ..... ۱۸

**جهت سوم: تعارض یا تزاحم در ترتب** ..... ۲۳

**جهت چهارم: دلیل إنّی بر امکان ترتب** ..... ۳۲

**جهت پنجم: اشکالات ترتب و پاسخ آنها** ..... ٤٤

**جهت ششم: اشکالات شکلی ترتب** ..... ۵۱

اشکال اوّل ..... ۵۱

پاسخ اشکال اوّل ..... ۵۳

اشکال دوّم ..... ۵٦

بیان اوّل ..... ۵٦

پاسخ بیان اوّل ..... ۵٦

بیان دوّم ..... ۵۷

پاسخ بیان دوم ..... ۵۸

اشکال سوّم ..... ۵۹
پاسخ اشکال ..... ۵۹
اشکال محقق اصفهانی رحمه‌الله ..... ۶۰
پاسخ اشکال محقق اصفهانی رحمه‌الله ..... ۶۱
اشکال مرحوم میرزا رحمه‌الله ..... ۶۲
پاسخ اشکال مرحوم میرزا رحمه‌الله ..... ۶۳
**جهت هفتم: بیانات مرحوم میرزا برای اثبات امکان ترتب و رد شبهات** ..... ۶۶
تقریبات شهید صدر رحمه‌الله از بیان میرزا رحمه‌الله ..... ۷۱
تقریب اوّل ..... ۷۱
پاسخ تقریب اوّل ..... ۷۱
تقریب دوّم ..... ۷۲
پاسخ تقریب دوّم ..... ۷۲
تقریب سوّم ..... ۷۳
پاسخ تقریب سوّم ..... ۷۴
**بخش اوّل بیانات میرزا رحمه‌الله** ..... **۷۵**
**بخش دوم بیانات میرزا رحمه‌الله** ..... **۷۷**
**بخش سوم از بیانات میرزا رحمه‌الله** ..... **۷۸**
اشکالات بر بیان مرحوم نائینی رحمه‌الله ..... ۷۹
اشکال بخش اوّل کلام میرزا رحمه‌الله ..... ۷۹
اشکال بخش دوّم کلام میرزا رحمه‌الله ..... ۸۱
اشکال بخش سوّم کلام میرزا رحمه‌الله ..... ۸۱
بیان مقدمهٔ پنجم میرزا رحمه‌الله ..... ۸۳

اشکال شهید صدر﵀ بر مقدمه پنجم میرزا﵀ ..... ۸٤
**جهت هشتم: رد فنی شبهه امتناع ترتب ..... ۸۵**
مقدمه‌ای برای پاسخ به امتناع ترتب ..... ۸٦
فرق‌های تضاد بالذات و تضاد بالعرض ..... ۸۷
اشکال اصلی قائلین به امتناع ترتب ..... ۸۹
پاسخ قائلین به ترتب ..... ۹۰
**بیانات برهانی امکان ترتب ..... ۹۰**
بیان اوّل ..... ۹۰
اشکال ..... ۹۲
پاسخ اشکال ..... ۹۲
ممکن است براین بیان دو اشکال وارد بشود ..... ۹٦
بیان دوّم ..... ۱۰۰
اشکال ..... ۱۰۱
پاسخ اشکال ..... ۱۰۲
نقد جواب ..... ۱۰۲
پاسخ دقیق ..... ۱۰۳
بیان سوّم ..... ۱۰٤
اشکال ..... ۱۰۵
بیان چهارم ..... ۱۰٦
**جهت نهم: بررسی دو اشکال بر امکان ترتب ..... ۱۰۹**
اشکال اوّل ( ثبوتی ) ..... ۱۰۹
جواب اوّل ( نقضی ) ..... ۱۱۰

جواب دوّم ( حلی ) ..... ۱۱۲
ادامه بحث در جهت هشتم ..... ۱۱۷
تتمهٔ پاسخ اشکال اوّل ..... ۱۱۷
اشکال دوّم (اثباتی) ..... ۱۲۰
دو پاسخ میرزا رحمه‌الله بر اشکال دوّم ..... ۱۲۰
نقد پاسخ دوم ..... ۱۲۲
**جهت دهـم: امکان ترتب طرفینی** ..... ۱۲۴
اشکال محقق عراقی رحمه‌الله ..... ۱۲۸
دو پاسخ به این اشکال ..... ۱۲۸
تقریب شهید صدر رحمه‌الله از اشکال دور ..... ۱۲۹
پاسخ اشکال ..... ۱۳۱
**جهت یازدهم: دو فرع فقهی در ترتب** ..... ۱۳۲
اشکالات میرزا رحمه‌الله بر تطبیق ترتب در این دو فرع ..... ۱۳۳
اشکال اوّل ..... ۱۳۳
پاسخ اشکال اوّل ..... ۱۳۴
کلام شهید صدر رحمه‌الله ..... ۱۳۴
وجوهی برای توجیه جمع بین دو فتوا ..... ۱۳۷
وجه اوّل ..... ۱۳۷
اشکالات وجه اوّل ..... ۱۳۸
اشکال شهید صدر رحمه‌الله ..... ۱۳۹
اشکال دوّم ..... ۱۴۲
پاسخ آقای خویی رحمه‌الله ..... ۱۴۳
ادامه تطبیق ترتب بر دو فرع فقهی و اشکالات آن ..... ۱۴۵

اشکال سوّم ..... ۱۴۵
پاسخ آقای خویی‌ﷺ ..... ۱۴۷
اشکال شهید صدرﷺ به پاسخ آقای خویی‌ﷺ ..... ۱۴۷
اشکال چهارم ..... ۱۵۰
پاسخ اشکال ..... ۱۵۱
اشکال پنجم ..... ۱۵۶
وجوه دیگر غیر ترتب در جمع این دو فرع فقهی ..... ۱۶۰

## بحث تزاحم

**فصل اوّل: فرق باب تزاحم با تعارض** ..... ۱۶۳
**تعریف تعارض** ..... ۱۶۳
**تعریف تزاحم** ..... ۱۶۴
دخول و عدم دخول تزاحم در باب تعارض ..... ۱۶۴
خروج تزاحم از تعارض بنابر امکان ترتب ..... ۱۶۵
فرق تزاحم امتثالی و تزاحم ملاکی ..... ۱۷۲
**تقریبات متعدد از برای اخراج باب تزاحم از تعارض** ..... ۱۷۳
تقریب اوّل ..... ۱۷۳
پاسخ تقریب اوّل ..... ۱۷۴
تقریب دوّم ..... ۱۷۴
پاسخ تقریب دوّم ..... ۱۷۴
تقریب سوّم ..... ۱۷۵
طرح دو اشکال و پاسخ آن ..... ۱۷۸

**حکم تزاحم بنابر امتناع ترتب** ..... ۱۸٤
تقریب اوّل (از محقق عراقی رحمه‌الله) ..... ۱۸۵
پاسخ تقریب محقق عراقی رحمه‌الله ..... ۱۸٦
تقریب دوّم ..... ۱۸۷
بررسی تقریب دوّم ..... ۱۸۹
**فصل دوّم: مرجحات باب تزاحم** ..... ۱۹۱
توضیح اجمالی مرجحات باب تراحم ..... ۱۹٤
**مرجح اوّل ترجیح قدرت عقلی بر شرعی** ..... ۱۹٦
سه معنای شهید صدر رحمه‌الله از قدرت شرعی ..... ۱۹۷
مرور جلسهٔ گذشته ..... ۱۹۹
شش صورت اشتراط قدرت در متزاحمین و محل ترجیح در آن‌ها ..... ۲۰۰
مرور بحث گذشته ..... ۲۰۷
دفع شبههٔ دور از صورت ششم ..... ۲۰۸
نتیجه بحث در شش صورت مذکور ..... ۲۱۰
**بحث اوّل: اثبات صغرای قدرت عقلی** ..... ۲۱۳
**بحث دوّم: مقتضای اصل عملی در موراد شک** ..... ۲۱۳
مرور مقام اوّل در مقتضای اصل عملی در موارد شک در نوع قدرت ..... ۲۲۰
جمع بندی صور مذکور در مقام دوم و بیان حکم آن‌ها ..... ۲۲۷
**بحث سوّم: مقتضای اصل لفظی (اطلاق دلیل واجب)** ..... ۲۲۹
وجوه استفاده قدرت عقلی از اطلاق دلیل ..... ۲۳۵
وجه استفاده قدرت شرعی از ذکر قدرت در لسان دلیل ..... ۲۳۸
چهار صورت اختلاف لسان دو دلیل ..... ۲٤۲
مروری بر سه صورت سابق ..... ۲۵۳

**بحث چهارم: تقدم رتبه مرجح اوّل** ..... **۲۵۸**
**مرجح دوم: ترجیح ما لیس له البدل** ..... **۲۶۳**
تعبیر تقریرات میرزا﵀ از این مرجح ..... ۲۶۴
**مرجح سوّم: ترجیح اهم بر مهم** ..... **۲۷۰**
**اقسام ترجیح به اهمیّت** ..... **۲۷۰**
**قسم اوّل ترجیح معلوم الاهمیه** ..... **۲۷۱**
مرور بحث از مرجح سوّم ..... ۲۷۶
اشکال بر بیان فنی مرجح سوّم و دو پاسخ آن ..... ۲۷۷
**قسم دوّم ترجیح محتمل الاهمیه** ..... **۲۸۱**
**قسم سوّم ترجیح مظنون الاهمیه** ..... **۲۸۷**
ملاحظه ترجیح به اهمیت با ترجیح به قدرت عقلی ..... ۲۸۹
مرور بحث قبل ..... ۲۹۴
بیان میرزا﵀ درباره عدم جریان ترجیح به اهمیت در مشروط به قدرت شرعی ۲۹۵
موارد و شرایط ترجیح به اهمیت (مرجّح سوّم) ..... ۳۰۰
**ذکر و بررسی هفت راه برای اثبات اهمیت** ..... **۳۰۸**
۱ـ حکم ترجیح به اهمیت در مورد اجمال دو دلیل و بیان صور شش‌گانه آن .... ۳۱۴
۲ـ بحث تطبیقی میان مسالک ..... ۳۲۰
بحث تطبیقی میان مسالک باب تزاحم ..... ۳۲۲
**بیان دیدگاه مختار** ..... **۳۲۹**
تکمیل بحث اثرهای سوم و چهارم ..... ۳۳۰
مرور بر مباحث پیشین ..... ۳۳۷
**مرجح چهارم: ترجیح به اسبقیت** ..... **۳۴۷**
ترجیح به اسبقیت وجوب ..... ۳۴۸

ارجاع این ترجیح به مرجح اوّل ..... ۳۴۸
عدم صحت ارجاع اسبقیت به مرجح اوّل ..... ۳۵۰
وجوه مختلف اخذ قدرت در تکلیف ..... ۳۵۲
نکته‌ای از شهید صدر رحمه‌الله درباره اسبقیت ..... ۳۵۵
**تخییر در باب تزاحم عقلی یا شرعی است ..... ۳۵۸**
کلام میرزای نائینی رحمه‌الله ..... ۳۵۹
مرور کلام میرزا رحمه‌الله درباره عقلی یا شرعی بودن قدرت در دو واجب متزاحم... ۳۶۰
اشکال بر میرزا رحمه‌الله ضمن دو بحث اثباتی و ثبوتی ..... ۳۶۱
**فصل سوم: تنبیهات باب تزاحم ..... ۳۶۸**
**تنبیه اوّل: جریان تزاحم در ضدین دائمی ..... ۳۶۸**
بیان مرحوم میرزا رحمه‌الله در این باب ..... ۳۶۹
موافقت شهید صدر رحمه‌الله با میرزا رحمه‌الله ..... ۳۷۲
**تنبیه دوّم: موارد استثنای باب تزاحم ..... ۳۷۹**
فروعی که گفته شده است خارج از تزاحم است ..... ۳۸۰
مثال اوّل مرحوم میرزا و نقد آن ..... ۳۸۲
مثال دوّم مرحوم میرزا و نقد آن ..... ۳۸۷
مثال سوّم مرحوم میرزا رحمه‌الله ..... ۳۹۱
اشکال مرحوم آقای خویی رحمه‌الله به مطلب مرحوم میرزا رحمه‌الله ..... ۳۹۳
اشکال شهید صدر رحمه‌الله بر مرحوم آقای خوئی رحمه‌الله ..... ۳۹۴
مرور مباحث قبل ..... ۳۹۶
چهار تصویر ممتنع در نظر میرزا رحمه‌الله ..... ۳۹۹
نقد اشکالات میرزا رحمه‌الله بر تصویر امر ترتبی به واجب اسبق در تزاحم ..... ۴۰۲
مورد سوّم توقف واجب اهم بر مقدمه محرمه ..... ۴۱۰

ادامه بحث از مورد سوّم ..... ٤١٧
مرور بحث قبل ..... ٤٢٤
استثنای شهید صدر رحمه‌الله ..... ٤٢٥
اشکال بر این بیان ..... ٤٢٦
**بررسی دخول موارد اجتماع امر و نهی در باب تزاحم ..... ٤٣٤**
بیان مرحوم میرزا رحمه‌الله درباره معقول نبودن تزاحم در موارد اجتماع ..... ٤٣٦
ذکر دو جواب بر بیان مرحوم میرزا رحمه‌الله ..... ٤٣٧
مرور بحث قبل ..... ٤٤١
بیانی از شهید صدر رحمه‌الله در تأیید مرحوم میرزا رحمه‌الله ..... ٤٤٢
**تنبیه سوّم: عدم جریان تزاحم در واجبات ضمنی ..... ٤٤٥**
یک شبهه و پاسخ آن ..... ٤٤٩
مرور بر مباحث قبل ..... ٤٥٣
نتیجه بحث گذشته ..... ٤٥٨
**تنبیه چهارم: تزاحم بین واجب موسّع و مضیّق ..... ٤٥٩**
**تنبیه پنجم: حکم جهل به تکلیف مزاحم اهم ..... ٤٦١**
اشکال بر مطلب میرزا رحمه‌الله ..... ٤٦٢
خلاصه و نتیجه مطالب گذشته ..... ٤٦٥
**تنبیه ششم: تزاحم بین وجوب حج و وفا به نذر ..... ٤٦٧**
فتوای متأخرین به تقدیم وجوب حج ..... ٤٦٧
وجه اوّل جهت تقدیم حج ..... ٤٦٨
وجه دوم برای تقدیم وجوب حج ..... ٤٦٩
وجه سوّم تقدیم وجوب حج ..... ٤٧٢
وجه چهارم برای تقدیم وجوب حج ..... ٤٧٥

وجه پنجم برای تقدیم حج ..... ٤٧٧
دیدگاه صاحب عروه در تزاحم حج و نذر ..... ٤٨٠
مرور بر دیدگاه صاحب جواهر وصاحب عروة ۰ در تزاحم بین حج ونذر ..... ٤٨٢
نقد کلام صاحب عروه‌ﷺ ..... ٤٨٣
ذکر وجود دیگر برای تقدیم حج بر نذر ..... ٤٨٤
وجه مرحوم میرزاﷺ ..... ٤٨٥
اشکال‌های مرحوم آقای خویی بر مرحوم میرزا ..... ٤٨٧
بیان دو اشکال بر وجوه میرزا و آقای خویی ۰ ..... ٤٨٨
ترجیح حج بر نذر به اسبقیت زمانی ..... ٤٩١
نقد ترجیح به اسبقیت ..... ٤٩١