درسنامه

# اصول فقه

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

به کوشش جمعی از طلاب درس معظم له

از آبان ۱۳۹۲ تا اردیبهشت ۱۳۹۳

جلد هفتم

سرشناسه : هاشمی شاهرودی، سید محمود ۱۳۲۸
عنوان و نام پدیدآور : درسنامه اصول فقه: متن سلسله بحث‌های خارج اصول فقه حضرت آیة الله العظمی هاشمی شاهرودی از فروردین تا دی ۱۳۹۱ / به کوشش جمعی از طلاب معظم له.
وضعیت ویراست : ویراست ۲
مشخصات نشر : قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب أهل بیت علیهم‌السلام ، ۱۳۹۳
مشخصات ظاهری : ج ۷. ( چاپ اوّل: ۱۳۹۵ ) ( فیپا ).
شابک : دوره: ۰ ـ ۰۱۷ ـ ۲۷۹ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸؛ ج ۷. ۹ ـ ۰۵۶ ـ ۲۷۹ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸.
عنوان دیگر : متن سلسله بحث‌های خارج اصول فقه حضرت آیة الله العظمی هاشمی شاهرودی
موضوع : اصول فقه شیعه ـ ـ قرن ۱۴
شناسه افزوده : مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب أهل بیت علیهم‌السلام
رده بندی کنگره : ۱۳۹۳ ۴ د ۲۶ هـ / ۸ / BP۱۵۹
رده بندی دیویی : ۲۹۷ / ۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : ۳۴۸۴۸۵۲

کلیه حقوق چاپ محفوظ است

## شناسنامه کتاب

نام کتاب : ..... درسنامه اصول فقه ج ۷
تهیه و تنظیم :..... جمعی از طلاب آیة الله العظمی هاشمی شاهرودی
ناشر : ..... مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب أهل بیت علیهم‌السلام
چاپ اوّل : ..... ۱۳۹۵ / ۱۴۳۷ هـ
تیراژ : ..... ۱۰۰۰

**مرکز پخش :**

- قم ـ میدان روح الله ـ جنب بیت حضرت امام خمینی (ره) انتشارات مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی ☎ ۰۲۵۳۷۷۴۵۶۰۸ ـ ۰۲۵۳۷۷۴۴۳۸۸

# مباحث الفاظ

## أوامـر

- انواع تزاحم
- أمر به أمر
- واجب تخییری
- واجب کفایی
- واجب مضیّق وموسّع

## نـواهـی

- مدلول صیغه نهی
- تفاوت امر و نهی از لحاظ بدلیت وشمولیت اطلاق
- ظهور نهی در فوریّت و استمرار
- اجتماع امر و نهی

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۰ / شنبه ۴ / ۸ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تنبیه هفتم: بیان انواع تزاحم:

**معانی تزاحم**: این تنبیه به بیان انواع تزاحم می‌پردازد.

کلمه تزاحم در اصطلاح اصولیون به معانی مختلفی اطلاق می‌شود و می‌توان تزاحم را به سه معنا برگشت داد:

**معنای اول**: تزاحم امتثالی است و این اصطلاح میرزا رحمه‌الله می‌باشد. البته شاید قبل از ایشان نیز چنین اصطلاحی بوده ولی تعریف دقیق و قواعد و احکام و معنای آن را ایشان منقح کرده و شرح داده‌اند.

**معنای دوم**: تزاحم ملاکی است و اصطلاح صاحب کفایه رحمه‌الله می‌باشد. ایشان در بحث اجتماع امر و نهی اصطلاح تزاحم را مطرح کرده‌اند و تزاحم در کفایه به این اصطلاح دوم معروف است.

**معنای سوم**: تزاحم حفظی است و اصطلاح شهید صدر رحمه‌الله است.

در این تنبیه این سه نوع تزاحم را شرح می‌دهیم.

### اوّل ـ توضیح و تبین تزاحم امتثالی:

این نوع تزاحم در جایی است که دو حکم فی نفسه با هم تنافی ندارند ولی

چون مکلف قادر نیست هر دو را امتثال کند، می‌گویند این دو تکلیف در مرحله امتثال یا به تعبیر دیگر در مرحله فعلیت مجعول آنها با هم تنافی پیدا کرده و قابل جمع نیستند و از این رو برخی از آن به تزاحم دو حکم در مرحله امتثال تعبیر کرده‌اند و شهید صدر ﷺ به طور دقیق‌تر آن را به تزاحم دو حکم در مرحله فعلیت مجعول تعبیر کرده‌اند یعنی مجعول هر دو جعل با هم نمی‌توانند فعلی شوند، بلکه یا فعلیت هر دو، مشروط به ترک دیگری است یا یکی مطلق بوده و دیگری مشروط.

و این نوع تزاحم از باب تعارض خارج است زیرا در مرحله جعل و مبادی آن، میان آنها تنافی نیست و هر کدام به فعل و متعلقی غیر از متعلق دیگری تعلق دارد و فقط هر دو با هم مقدور و قابل امتثال نیستند و چون ادله ناظر به جعل هستند، نه فعلیت مجعول و تحقق موضوع و شرط آن، لذا تکاذب در دو دلیل ـ که همان تعارض است ـ ایجاد نمی‌شود یعنی بنابر این که قدرت در تکالیف اخذ نشده باشد، اصلاً تعارض با هم ندارند و اگر قدرت در تکلیف اخذ شده باشد، اگر قدرت تکوینی اخذ شده و قید باشد و ترتب ممکن باشد، فقط اطلاق دو دلیل تعارض دارد ولی اصلش تعارض ندارد، اما اگر قدرت اخذ شده به معنای اعم شامل عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی باشد و ترتب نیز ممکن باشد، اصلاً تعارضی در کار نیست ولی اگر قدرت اخذ شود و ترتب هم ممکن نباشد، در این صورت بازگشت دو دلیل مطلقاً به تعارض است و بین دو جعل تنافی ایجاد می‌شود یعنی تنافی به دو جعل سرایت می‌کند چون اگر هر دو را طلب کند، طلب جمع بین ضدین بوده که محال است و اگر یکی یا هر دو را به نحو مشروط طلب کند، این ترتب است که آن نیز محال است.

پس تزاحم امتثالی بنابر امکان ترتب، یا مطلقاً از باب تعارض خارج است

و یا اگر تعارض دارد، اطلاقش تعارض دارد. اما بنابر مبنای صاحب کفایه ﷺ که قدرت را شرط در تکلیف دانسته و ترتب را نیز محال می‌داند، داخل در تعارض می‌شود.

پس این که تنافی در جعل نباشد متوقف است بر این که یا اصلاً قدرت در تکلیف شرط نباشد و تنها عقل به عدم تنجز در موارد عجز حکم کند یا اگر قدرت در تکالیف شرط است، ترتب ممکن باشد که اگر ترتب ممکن باشد یا اصلاً تعارض نیست، در صورتی که قدرت را به معنای اعم گرفته و اشتغال به واجب اهم را نیز عجز محسوب کنیم ـ که مختار ما این بود ـ و اگر فقط قدرت تکوینی را قید لبّی بگیریم، اطلاق دو دلیل با هم تعارض می‌کنند ولی اصل وجوب در فرض ترک دیگری محفوظ خواهد بود و به همین جهت گفته شده تزاحم امتثالی از باب تعارض در جعل نیست که تفصیل این بحث قبلاً گذشت.

شاید از آن جا که صاحب کفایه ﷺ ترتب را محال می‌دانند و قدرت را نیز در تکلیف شرط می‌دانند، تزاحم امتثالی را نیاورده و تزاحم را همان تزاحم ملاکی قرار داده‌اند.

حاصل این که تنافی بین دو حکم در مرحله فعلیت دو مجعول یا مرحله امتثال، تزاحم امتثالی است و این تنافی به جعل سرایت نمی‌کند و به همین خاطر از باب تعارض نیست، مگر بر مبنای کسی که قدرت را قید تکلیف دانسته و ترتب را محال می‌داند که در این صورت تنافی به دو جعل سرایت می‌کند زیرا مدلول خطابات جعل می‌باشد و مرحلهٔ فعلیت مجعول مربوط به تحقق موضوع وشروط جعل است. لذا هرگاه تنافی به جعل برگردد، تعارض رخ می‌دهد امّا اگر به تحقق موضوع و شروط جعل بازگشت کند، تزاحم اتفاق افتاده است.

**دوّم ـ توضیح و تبیین تزاحم ملاکی:**

این نوع تزاحم را صاحب کفایه ﷺ در بحث اجتماع امر و نهی بیان کرده و فرموده‌اند: بنابر امتناع اجتماع امر و نهی، این دو حکم با هم تزاحم می‌کنند. مقصود آن است که ملاک دو حکم در مرحله تأثیر در جعل حکم با هم تزاحم می‌کند و از این رو باید تزاحم ملاکی را چنین تعریف کرد: «تزاحم بین مقتضیات و ملاکات احکام در مقام تأثیر در جعل حکم» و این دو ملاک که مصلحت امر و مفسده حرمت است از آن جا که در یک موضوع قابل جمع هستند، در تأثیر و اقتضای جعل حکم با هم تنافی پیدا می‌کنند زیرا فعل واحد ثبوتاً و در مبادی نمی‌تواند بیش از یک حکم داشته باشد و مولا یا باید فعل واحد را بخواهد یا نخواهد و این که هم بخواهد و هم نخواهد ثبوتاً ممکن نیست، پس جعلشان با هم ممکن نیست و در مبادی میان دو حکم تنافی پیش می‌آید و در نتیجه در مقام جعل وجوب یا حرمت، دو ملاک و دو مقتضی با هم کسر و انکسار می‌کنند و شارع می‌بیند کدام اقوی و غالب است و طبق آن حکم را جعل می‌کند؛ اگر مصلحت غالب بود، وجوب را جعل می‌کند و چنانچه مفسده غالب بود یا ترک با مصلحت واجب قابل جمع بود، مانند موارد مندوحه، حرمت را جعل می‌کند و اگر متساویین باشند، نه وجوب را جعل می‌کند و نه حرمت.

پس تزاحم ملاکی مربوط به فعلیت مجعول نیست بلکه مربوط به اصل حکم و جعل مولاست و مولا نمی‌تواند هر دو را جعل کند و از آن به تزاحم ملاکی تعبیر می‌کنند چون ملاک این جعل با آن جعل در مقام تأثیر در جعل

تکلیف با هم تزاحم می‌کنند و این تزاحم در میان مقتضیات جعل احکام، مربوط به مبادی جعل است که در نتیجه موجب تنافی بین دو دلیل و تکاذب میان آنها می‌شود زیرا اگر هر دو قابل جعل نباشند، دلیل دو حکم با یکدیگر تکاذب می‌کنند و این نوع از تزاحم در باب تعارض داخل می‌شود.

موارد این تنافی میان دو جعل سه مورد است:

**مورد اوّل**: موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع.

**مورد دوّم**: جایی که ضدین لا ثالث لهما است یعنی ضدینی که ترک یکی از آن دو موجب تحقق قهری دیگری است که قبلاً گفته شد در آن ترتب ممکن نیست و دیگر جعل ممکن نمی‌شود و تنافی به دو جعل سرایت می‌کند زیرا نه می‌شود هر دو را مطلقاً جعل کرد و نه مشروط و نه به نحو ترتب چون تحصیل حاصل است، مثل امر به حرکت و سکون یا امر به جهر و اخفات در قرآئت که امر به هریک مشروط به ترک دیگری نیز محال است چون تحصیل حاصل است. این جا هم دو جعل با هم تنافی پیدا می‌کنند و باید یکی یا هر دو ساقط شوند یعنی دو مقتضی در مقام جعل با هم تنافی می‌کنند و اگر یکی غالب باشد، مقتضای آن، جعل می‌شود و اگر مساوی باشند، هیچ کدام جعل نمی‌شود.

**مورد سوم**: ضدینی است که ثالث دارند ولی تضادشان دائمی است، بنابر مبنای میرزا ﷺ که در تضاد دائمی می‌گفت بین دو دلیل تعارض می‌شود و نمی‌شود دلیل را بر امر ترتبی و مشروط حمل کرد، پس این مورد نیز به تزاحم ملاکی ملحق می‌شود که اگر بتوانیم ملاک یکی را احراز کنیم، همان حکم ثابت خواهد شد.

**تفاوت‌های تزاحم امتثالی با ملاکی:**

۱) تزاحم امتثالی تنافی دو جعل نیست بلکه تنافی دو مجعول فعلی است، به خلاف تزاحم ملاکی که مربوط به جعل است و مفاد آن، عدم امکان جعل دو حکم متنافی است.

۲) این تفاوت مترتب بر فرق قبلی است و عبارت از آن است که تزاحم ملاکی از نظر خطابات در باب تعارض داخل می‌شود یعنی اگر دو خطاب داشتیم، این دو خطاب با هم در مورد تزاحم ملاکی تعارض می‌کنند و باید یکی از دو جعل نباشد و چون مدلول خطاب، جعل است، بین دو خطاب تکاذب می‌شود و تعارض هم تکاذب و تنافی دو دلیل است.

بنابراین فرق دوم این است که تزاحم امتثالی داخل باب تعارض نیست ولی تزاحم ملاکی در باب تعارض داخل است.

۳) تزاحم امتثالی چون مربوط به فعلیت مجعول است، ربطی به شارع ندارد و مربوط به تشخیص موضوع یا شرط حکم است که کار عقل می‌باشد و کسانی که مرجحات باب تزاحم را در مرحله امتثال، عقلی می‌دانند، آن را به نکته قید لبّی به ورود و رفع موضوع برمی‌گردانند ـ که صحیح نیز همین است ـ و تشخیص این که کدام فعلی است مربوط به مکلف است و مکلف آن را تشخیص می‌دهد، مثل تشخیص همه قیود دیگر مثلاً این که استطاعت برای حج دارد یا ندارد، برخلاف تزاحم ملاکی که مربوط به شارع است و مکلف نمی‌تواند تشخیص دهد کدام مصلحت یا مفسده موجود است یا نیست و یا غالب و اهم است یا نیست و تشخیص این که کدام ملاک در موارد تزاحم موجود و یا غالب و اهم است به عهده مکلف نیست و کار مولاست.

**سوّم ـ توضیح و تبیین تزاحم حفظی:**

این قسم از تزاحم، تزاحم احکام الزامی (وجوب یا حرمت) با احکام ترخیصی و اباحهٔ اقتضایی در موارد جهل و اشتباه می‌باشد یعنی احکام واقعی مثل وجوب صلاة و حج با مباحاتی که اباحه آنها اقتضایی است و بر اساس مصلحت در تسهیل و اباحه باشند، نه لا اقتضایی و به جهت عدم ملاک لزومی.

در صورتی که مکلف جاهل به مورد آنها باشد؛ چه به نحو شبهه حکمی و چه موضوعی، در مقام حفظ ظاهری و وظیفه عملی با هم تزاحم خواهند کرد یعنی اگر موارد این احکام واقعی مباح اقتضایی با احکام واقعی لزومی معلوم باشند، در مقام حفظ نیز باهم تزاحمی ندارند ولی بسیاری از اوقات برای مکلف به جهت عدم علم و اشتباه چه به نحو شبهه حکمی و چه مصداقی و موضوعی، مورد این احکام مشتبه می‌شود و شک می‌کند این فعل واجب است یا مستحب یا حرام است یا مباح و شارع وقتی مجموع این موارد شک و اشتباه و التباس را ملاحظه می‌کند یا باید حکم ظاهری به ایجاب احتیاط جعل کند تا ملاکات واقعی احکام الزامی را حفظ کند و مصلحت تسهیل و اباحه اقتضایی را هدر دهد یا بالعکس؛ حکم ظاهری برائت و ترخیصی را جعل کند و احکام الزامی واقعی و ملاکاتشان را هدر دهد و این تزاحم دو نوع حکم واقعی (الزامی و ترخیصی اقتضایی) در مقام حفظ ظاهری و مقام وظیفه عملی مکلفین است که نوع سوم تزاحم در اصطلاح شهید صدر ﷺ است.

### تفاوت تزاحم حفظی با دو تزاحم سابق

این نوع تزاحم با هر دو تزاحم گذشته تفاوت می‌کند زیرا تزاحم بین دو جعل نیست چون هر کدام از احکام واقعی الزامی و ترخیصی اقتضایی در موضوع خودش قرار دارد و تصویب هم که درست نیست و جهل رافع آنها نیست و از این نظر شبیه تزاحم امتثالی است یعنی میان دو جعل واقعی تنافی در کار نیست و از طرفی مانند تزاحم ملاکی است؛ از این جهت که میان حفظ ملاکات الزامی و ملاک تسهیل و اباحه اقتضایی در مرحله شک و اشتباه و حفظ ظاهری، تزاحم شکل می‌گیرد و شارع نمی‌تواند طبق هر دو، حکم ظاهری حافظ قرار دهد و باید یکی را فدای دیگری کند و این کار شارع است که به کدام اهمیت بدهد و عقل مکلف در ترجیح یکی از آن دو بر دیگری در مقام حفظ ظاهری نقشی ندارد و مربوط به شارع است و عقل نمی‌تواند بگوید کدام مصلحت و ملاکش مهم تر است.

یعنی این جا نیز تزاحم بین دو نوع ملاک و حکم واقعی است منتها در طول جهل (حکم عقل به وجوب احتیاط عقلی یا برائت عقلی ربطی به حکم ظاهری ندارد و مربوط به مرحله تنجز و حسن عقوبت یا قبح آن است و در طول عدم جعل حکم ظاهری از طرف شارع می‌باشد) و این نوع از تزاحم با هر دو نوع اول و دوم تفاوت می‌کند که آن دو تزاحم در خود احکام واقعی به لحاظ مرحله فعلیت مجعول یا مبادی و ملاکات جعل جاری است ولی این تزاحم حفظی در مرحله احکام ظاهری و جعل وجوب احتیاط یا جعل برائت است که حکم ظاهری طریقی است نه واقعی و این تزاحم در مرحله طول احکام واقعی و در موارد جهل و اشتباه موارد احکام واقعی است و در خود احکام واقعی هیچ

تزاحمی نیست و به همین جهت از آن به تزاحم حفظی تعبیر می‌شود که مراد حفظ ظاهری و تزاحم در مرحله حکم ظاهری است.

هر کدام از این سه نوع تزاحم، احکام خودش را دارد؛ تزاحم حفظی در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی به کار می‌آید و تزاحم امتثالی نیز با احکامش مورد بحث واقع شد و درباره تزاحم ملاکی هم در بحث اجتماع امر و نهی بحث خواهد شد که آن جا در دو جهت از تزاحم ملاکی بحث می‌شود:

**جهت اوّل**: امکان و اثبات دو ملاک بعد از اسقاط دو دلیل.

**جهت دوّم**: اگر فرض کنیم ملاک را احراز کردیم، آیا مرجحات باب تزاحم در آن جاری است یا خیر؟ در این جهت برخی به اشتباه مرجحات باب تزاحم امتثالی را در آن جاری می‌کنند و در ادامه نیز از این بحث می‌شود که اگر جاری نیست، احکام تعارض و تساقط در آن حاکم است یا باید تفصیل داده شود.

ما این دو جهت را در یکی از تنبیهات باب اجتماع امر و نهی به طور مفصل بحث خواهیم کرد و به همین جهت این جا از آن صرف نظر می‌کنیم تا تکرار نشود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۱ / یکشنبه / ۵ / ۸ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تنبیه هشتم: بررسی جریان تزاحم امتثالی در اوامر و نواهی غیر لزومی

در این تنبیه از این بحث می‌شود که آیا احکام باب تزاحم و تزاحم امتثالی در اوامر استحبابی و مکروهات نیز همچنان که در اوامر وجوبی جاری می‌گردد، جریان دارد یا خیر؟ خلاصه این که آیا در اوامر و نواهی غیر لزومی هم که جائز الترک هستند، احکام تزاحم در باب امتثال جاری است یا خیر؟ مثلاً وقتی دو تکلیف غیر لزومی با هم تضاد دارند، مانند زیارت امام حسین علیه‌السلام در عرفه و حج استحبابی، بنابر امکان ترتب باید یکی یا هر دو مشروط باشند و اگر ملاک احد الإستحبابین اهم باشد، آن مستحب مثلاً مطلق است و دیگری مشروط.

شهید صدر رحمه‌الله از آقای خویی رحمه‌الله در خارج از بحثشان نقل می‌کنند ایشان فرموده‌اند: تزاحم در اوامر غیر لزومی جاری نیست و هر دو می‌توانند مطلق باشند چون از اطلاق دو امر استحبابی تکلیف به غیر مقدور لازم نمی‌آید زیرا این تکلیف، تکلیف لزومی نیست و ترکش معصیتی ندارد، پس می‌شود هر دو بر اطلاق خود باقی باشند یعنی بحث‌های ترجیح شرعی اهم به معنای مطلق

بودن امر به اهم یا مشروط به قدرت عقلی در مقابل مشروط به قدرت شرعی در دو امر استحبابی به ضدین جاری نیست زیرا هر دو امر مطلق هستند.

البته اگر ملاک یکی بیشتر و افضل باشد، عقل حکم می‌کند آن اولویت دارد و بهتر است آن را انجام دهد.

**تفصیل در مبانی موجود در شرطیّت قدرت:**

شهید صدر ﷺ می‌فرمایند: باید طبق مبانی مختلف در شرطیت قدرت در تکالیف قائل به تفصیل شد زیرا اگر اصلاً قدرت در تکلیف شرط نباشد، در این صورت حتی در اوامر لزومی هم دو امر مطلق است و تزاحمی میان دو امر نیست، پس مبنای تزاحم امتثالی و احکام ذکر شده آن، شرطیت قدرت در تکلیف و جعل است یعنی مبنای این که باب تزاحم را از باب تعارض خارج کرده و بگوییم یکی از دو تکلیف یا هر دو، ترتبی و مشروط است آن است که قدرت را در تکلیف شرط بدانیم.

**منشاء شرطیّت قدرت در تکلیف:**

حال منشأ این که قدرت در تکلیف شرط است چیست؟ سه مبنا برای آن قابل تصویر است که قبلاً به تفصیل گذشت:

**مبنای اول:** تکلیف به غیر مقدور عقلاً قبیح است چون تکلیف به غیر مقدور برای مکلف یک نوع احراج و اجبار به فعلی است که از آن عاجز است و عقلاً این گونه تکلیف قبیح است حتی اگر بر او منجز هم نباشد یعنی عقل کشف می‌کند باید خطاب و امر شارع مشروط به قدرت باشد و توجه خطاب و امر شارع بر عاجز قبیح است.

اگر نکته شرطیّت، مطلب فوق باشد، این مبنا مخصوص تکالیف الزامی است و در تکالیف غیر الزامی این نکته نیست چون در آن اجباری نیست و جائز الترک است و تکلیف ترجیحی و رجحانی است و مکلف می‌تواند آن را ترک کند و بنابراین اطلاق دو امر استحبابی در موارد عدم امکان جمع میان امتثال هر دو، اشکالی ندارد.

تنها این بحث باقی می‌ماند که اگر یکی افضل بود، عقل درک می‌کند بهتر است افضل انجام شود. البته در وجوبات متزاحمه هم اگر قائل به شرطیت قدرت نشویم، ممکن است گفته شود عقل حکم می‌کند که لازم است ملاک اهم انجام گیرد اگر لزومی باشد و مخالفت آن، عصیان و قبیح است ولی این جا عقل به آن حکم نمی‌کند چون معصیتی در کار نیست.

**مبنای دوم**: منشأ اخذ قدرت در تکالیف، استظهاری باشد که میرزا ﷺ فرموده‌اند که مولا می‌خواهد به وسیله امر، مکلف را به انجام کاری تحریک کند. این محرکیت مولوی مستلزم این است که انبعاث و محرکیت به سمت آن فعل ممکن باشد و جایی که فعل مقدور نباشد، انبعاث ممکن نیست و به همین جهت بعث نیز ممکن نیست یا لغو است.

پس ظهور اوامر و خطابات شارع در محرکیت و باعثیت، اقتضا دارد تکلیف شامل عاجزین نباشد. اگر این نکته اثباتی استظهاری مبنا باشد، فرقی بین تکالیف لزومی و غیر لزومی نیست چون در تکلیف غیر لزومی نیز بعث و تحریک هست ولی نه تحریک لزومی بلکه تحریک غیر لزومی که مخالفتش نیز مأذون فیه است. پس در این جا نیز طلب و تصدی مولوی هست و این محرکیت هم از این جهت که قابلیت انبعاث و تحرک را لازم دارد مثل محرکیت لزومی است و جایی که قابلیت انبعاث نیست، اوامر غیر لزومی هم لغو و غیر

معقول است و بنابر این مسلک، دیگر دو امر استحبابی مطلق، معقول نیست بلکه باید یکی از آنها یا هر دو مشروط به ترک دیگری باشند همانند دو امر وجوبی و اطلاق امر مشروط که لغو است.

**مبنای سوم**: گفته شود که خطابات مطلق هستند ولی از آیات و روایات شرعی که گفته‌اند: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَهَا** ﴾[1] یا «**ما غلب اللّه علیه العباد فهو موضوع عنهم**» و امثال این‌ها، شرطیت قدرت در تکالیف استفاده می‌شود. این مبنا برای اخذ شرط قدرت در تکالیف نیز شامل مستحبات نمی‌شود چون ظاهر این آیات و روایات نفی اطلاق تکالیف الزامی است که در آنها عقاب و مؤاخذه باشد واساساً «تکلیف» در لغت به معنای الزام بر عهده است و الزامات برداشته شده‌اند و این هم شامل تکالیف غیر الزامی و مستحباب نمی‌شود.

حاصل بیان این که باید بین مبانی تفصیل داد؛ اگر مبنای شرطیت قدرت، حکم عقل به قبح تکلیف به غیر مقدور باشد، این بنا در تکالیف غیر لزومی نیست و اگر مبنا نکته استظهاری لغویت و عدم امکان بعث و انبعاث باشد، در این نکته فرقی نمی‌کند امر، استحبابی باشد یا لزومی و اگر مبنا آیات و روایات مقیّده باشد، این نیز شامل تکالیف غیر الزامی نمی‌شود و در تکالیف الزامی ظهور دارد نه بیشتر.

سپس شهید صدر ﷺ می‌گویند اگر ادله مستحبات در امر و انشای تحریک، ظهور نداشته باشد و فقط محبوبیت و ملاک داشتن را برساند، محبوبیت و ملاک داشتن می‌تواند در هر دو امر مستحب، مطلق باشد ولی اگر لسان دلیل

---

۱ ـ سوره بقره: ۲۸۶.

مستحبات لسان تحریک و بعث باشد ولو با جمله خبریه، در مقام انشا باید تفصیل داد و این که به صورت مطلق بگوییم اوامر غیر لزومی از باب تزاحم خارج است صحیح نیست و باید دید مبنای ما در شرطیت قدرت چیست و چون ما قبلاً مسلک میرزا ﷺ را قبول کردیم، بنابراین تزاحم در مستحبات نیز جاری خواهد بود و یکی از دو امر یا هر دو، مشروط به ترک دیگری خواهد شد و مرجحات باب تزاحم موجب اطلاق و تقیید هر یک از دو امر استحبابی خواهند شد، همان گونه که در اوامر وجوبی مذکور واقع شد.

تا این جا مسأله روشن است. سپس شهید صدر ﷺ اشکالی به کلام آقای خویی ﷺ وارد کرده و خواسته‌اند نقضی را طبق مبانی میرزا ﷺ و آقای خویی ﷺ در بحث دلالت امر بر وجوب وارد کنند که مطابق آن در مستحبات تزاحم جاری نیست و دو امر استحبابی می‌توانند مطلق باشند که آن مبنای میرزا ﷺ و آقای خویی ﷺ در بحث دلالت امر بر وجوب است. به عبارت دیگر از جمع بین این دو مبنا که در مستحبات تزاحم جاری نیست و مبنایی که در دلالت امر بر وجوب اختیار کردند که دلالت امر بر وجوب در جایی که ترخیصی در ترک نباشد به سبب حکم عقل است، نقض‌هایی بر این مبنا وارد می‌شود که به آن ملتزم نمی‌شوند.

در بحث دلالت امر بر وجوب سه مبنا بود:

۱) دلالت وضعی امر بر طلب وجوبی که مبنای صاحب کفایه ﷺ است.

۲) دلالت امر بر جامع طلب و استفاده وجوب از اطلاق و مقدمات حکمت که مبنای محقق عراقی ﷺ بود.

۳) مبنای میرزا ﷺ بود که مدلول امر وضعاً و لغةً همان طلب است و دلالت بر وجوب وضعی نیست و به اطلاق و مقدمات حکمت هم ـ جایی که مولا طلب

کرده و ترخیصی در ترک نداده است ـ نمی‌باشد بلکه این عقل است که به وجوب حکم می‌کند یعنی این جا عقل فقط می‌گوید باید این طلب را امتثال کنی و هر جا طلبی بود و ترخیصی در ترک نبود، عقل می‌گوید ملزم هستی که امتثال کنی و از آن، وجوب انتزاع می‌شود.

این مسلک را میرزا ﵀ و پیروان ایشان اختیار کرده‌اند و تـفصیل آن در مبحث اوامر گذشت و نقدهایی نیز بر این مسلک وارد بود که بیان آنها نیز گذشت. شهید صدر ﵀ در این جا می‌خواهند این دو مسلک را با هم جمع کنند که اگر اوامر استحبابی مطلق باشند و آنچه آن جا گفتید که مدلول امر، ذات طلب است و وجوب به حکم عقل است در جایی که ترخیصی در ترک نباشد لوازمی دارد که نمی‌توانید به آنها ملتزم شوید.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۲ / دوشنبه / ۶ / ۸ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### جمع بین دو مبنا:

شهید صدر ﷺ در ذیل بحث تزاحم در اوامر استحبابی و لزومی نقض‌هایی را به عنوان تالی فاسدهایی که «لایمکن الإلتزام بها» بر کسی که بین این دو مبنا جمع می‌کند وارد نموده‌اند:

**مبنای نخست**: چنین شخصی اوامر غیر لزومی را مطلق دانسته و شامل موارد عجز هم می‌داند چون الزام و اجباری در آنها نیست تا قبح عقلی پیش بیاید و ضمناً می‌تواند مطلق هم باشد.

**مبنای دوّم**: چنین شخصی در باب دلالت امر بر وجوب، مدلول وضعی امر را ذات طلب می‌داند که وجوب و استحباب در آن نیست و وجوب را جایی که اذن و ترخیص در ترک نیامده باشد از باب حکم عقل می‌داند.

### اشکالات جمع بین این دو مبنا:

ایشان می‌فرمایند قبول این دو مبنا در بحث تزاحم در اوامر غیر مستحبی نیز لوازمی دارد که بعید است کسی به آن ملتزم شود و بعد سه لازمه یا سه اشکال را ذکر می‌کنند.

**اشکال اوّل**: اگر مدلول امر ذات طلب است و استظهار را قبول نکردیم و

طلب که جامع بین وجوب و استحباب است می‌تواند در موارد عجز هم باشد، بنابراین مدلول مطابقی اوامر می‌تواند در موارد عجز تکوینی هم باشد چون در ذات طلب، الزامی نیست و این عقل است که به وجوب یا الزام حکم می‌کند و عقل نیز در موارد عجز حکمی به وجوب ندارد چون فعل مقدور نیست حتی اگر ترخیص در ترک هم نباشد.

پس همیشه می‌توانیم از اطلاق مدلول اوامر برای موارد عجز، مدلول مطابقی را ـ که ذات طلب است ـ اثبات کنیم و به تبع آن ملاک را هم در آن اثبات نماییم، در صورتی که ایشان و مشهور به عدم امکان آن ملتزم هستند و می‌گویند مدلول مطابقی اوامر در موارد عجز ساقط است و مدلول التزامی آن نیز به تبع، ساقط می‌شود و باید این سقوط مدلول مطابقی در موارد عجز؛ یا مبتنی بر دلالت لفظی امر بر وجوب و لزومی بودن طلب مدلول امر باشد نه حکم عقل ـ که این بر خلاف مبنای دوم است ـ یا قائل شویم به اخذ قدرت در طلب حتی اگر لزومی نباشد که این بر خلاف مبنای اول است، اما اگر بگوییم که مدلول امر فقط طلب است و در آن لزوم وجود ندارد ولی اطلاقش در موارد عجز قبیح نیست، در این صورت می‌توانیم با اطلاق امر و طلب، ملاک را برای عاجز هم ثابت کنیم و شما به چنین چیزی ملتزم نمی‌شوید.

شهید صدر ﷺ می‌فرماید چون مفاد امر، ذات طلب می‌شود و وجوب هم جایی که ترخیص در ترک نباشد به حکم عقل است و در تزاحم دو مأموربه که ضدین هستند، به لحاظ عجز از امتثال، اطلاق طلب در هر دو مانعی ندارد و امر، به اطلاق خود باقی می‌ماند و این عقل است که به لزوم حکم نمی‌کند چون لازمه اطلاق هر کدام این است که می‌توانی دیگری را ترک کنی و اولی را انجام دهی، البته نه ترک مطلق بلکه ترخیص در ترک هر یک مقرون به فعل دیگری و

این منشأ عدم حکم عقل به وجوب هر کدام برای صورت اشتغال به دیگری می‌شود نه بیشتر.

پس اطلاق دو امر در موارد تزاحم با یکدیگر نه در مرحله جعل تنافی دارد و نه در مجعول تا به امکان ترتب و تقیید یکی یا هر دو امر، به ترک دیگری نیاز باشد، در حالی که شما در بحث تزاحم گفتید اگر قائل به امتناع ترتب شویم، باب تزاحم بازگشت به باب تعارض می‌کند ولی طبق این دو مبنا این گونه نیست و نیازی به امکان ترتب نیست چون از نفس اطلاق هر کدام، ترخیص در ترک دیگری در صورت اشتغال به یکی از آنها استفاده می‌شود و مفاد دو امر به هیچ تقیید و تصرفی نیاز ندارد.

**اشکال دوّم**: بنابراین دو مبنا در مورد تزاحم و تضاد میان متعلق اوامر برای این که اطلاق آنها را از تعارض بیرون بیاوریم، دیگر نیازمند ترتب نیستیم و از همین باب که مفاد امر چیزی است که می‌تواند مطلق باشد استفاده می‌کنیم چون بنابر مبنای مذکور مدلول امر ذات طلب می‌باشد، نه وجوب در حالی که طلب هم، یک چیز جامع میان الزام و غیر الزام می‌باشد و این جامع می‌تواند مطلق باشد حتی در موارد ضدین، بنابر مبنای اول یعنی جریان تزاحم در مستحبات و عدم قبح طلب و تحریک مولوی حتی به غیر مقدور در صورتی که اجبار و الزام در آن نباشد زیرا لازمه اطلاق امر در هر یک از این دو ضد، ترخیص در ترک دیگری در مقابل فعل اولی است زیرا نمی‌شود امر یعنی ذات طلب، به ضد بخورد و در حالیکه لازمه‌اش که ترک دیگری است ممنوع باشد. پس لازمه اطلاق طلب هر ضد این است که ترک دیگری جایز باشد و این همان ترخیص در ترک امر دیگر است که طبق مبنای دوم، موجب عدم حکم عقل به وجوب می‌شود.

پس معنای اطلاق مدلول هر کدام از دو امر نسبت به حالت اشتغال بـه دیگری، تجویز ترک آن است که مانع از حکم عقل به وجوب بود و نتیجهٔ آن اطلاق طلب و مفاد امر است و اجتماعشان مانعی ندارد. در نتیجه به امکان ترتب نیاز نداریم و می‌گوییم مدلول دو امر که ذات طلب است، در هر دو مطلق است ولی عقل به وجوب امتثال این دو طلب مطلق در غیر موارد تزاحم چون اذن در ترک ندارند حکم می‌کند. اما در مورد تضاد و تزاحم بین دو فعل باز هم اطلاق امر و طلب در هر دو هست و با هم تعارض ندارند ولی چون از اطلاق هر کدام در حال اشتغال به دیگری جواز ترک آن استفاده می‌شود، عقل به وجوب حکم نمی‌کند اما مفاد امر و مدلولش محفوظ است.

البته این ترخیص در ترک به اندازه خودش است نه بیشتر و آن، ترک هر یک از دو ضد در مقابل فعل دیگری است و به عبارت بهتر، ترک هر یک که مقرون به فعل دیگری باشد مرخّص و مجاز است نه ترک مطلق هر یک حتی با ترک دیگری زیرا لازمه اطلاق هر یک از دو امر جواز این ترک حتی مقرون به ترک دیگری نیست و بدین جهت اشکال اول این نیست که مکلف می‌تواند هر دو امر را ترک کند بلکه اشکال این است که اطلاق دو امر بی مانع می‌شود زیرا عقل به وجوب، نسبت به مقدار دو اطلاق حکم نمی‌کند و این سبب می‌شود استفاده ترخیص در ترک هر یک به مقدار اشتغال به دیگری بدون نیاز به امکان ترتب و مشروط کردن مدلول امر در یک طرف، یا هر دو طرف ممکن گردد و این خلف آنچه در باب تزاحم گذشت ـ که گفته شد خروج تزاحم از تعارض متوقف بر امکان ترتب است ـ می‌باشد.

**اشکال سوم**: لازمه دیگر قبول این مبانی آن است که باب تزاحم از باب تعارض و تزاحم؛ هر دو خارج شود و احکام ورود را که مرجحات و احکام

باب تزاحم مبتنی بر آن است نیز نخواهد داشت چون ورود امر به اهم بر امر دیگری و لزوم امتثال اهم بر خلاف امتثال مهم که منشأ و معنای ترجیح در باب تزاحم بود، در صورتی است که یکی از دو تکلیف رافع تکلیف دیگر باشد؛ حال یا به امتثالش یا به نفس فعلیتش و همه این‌ها در صورتی است که یکی از دو تکلیف را به قدرت و عدم امتثال دیگری مشروط بدانیم.

اما وقتی این تقیید لازم نباشد و مدلول هر دو امر بتواند مطلق باشد، نوبت به ورود و در نتیجه به مرجحات نمی‌رسد زیرا شرط جریان مرجحات احکام باب تزاحم، اخذ قید قدرت در مدلول اوامر است که باید یا هر دو امر مقید به عدم اشتغال به دیگری باشد تا مقدور باشد یا حداقل یکی مقید باشد، اما اگر دو امر بتوانند مطلق باشند، دیگر باهم تعارض ندارند بنابراین دیگر ترجیح جا ندارد.

این‌ها بیان سه اشکال یا لازمه‌ای بود که به آن ملتزم نمی‌شوند که از جمع بین این دو مبنا شکل می‌گیرد و به همین دلیل باید از یکی از این دو مبنا دست کشید یا بگوییم مفاد امر، جامع طلب نیست بلکه خصوص طلب لزومی است که باید مقید به قدرت شود یا از این مطلب دست کشیده شود که امر غیر لزومی هم مقید به قدرت است و چنین امری نسبت به غیر مقدور نیست و این به معنای جریان تزاحم در باب مستحبات است.

**ملاحظات بر این سه اشکال:**

ما این جا ملاحظه‌هایی داریم که از این قرارند:

نقض اوّل ـ که در تقریرات نقض چهارم قرار داده شده است ـ وارد است و پاسخی ندارد یعنی اگر گفتیم وجوب به حکم عقل است و ذات طلب مدلول امر

است و اطلاق طلب نسبت به غیر مقدور نیز ممکن است، در این صورت اطلاق اوامر و طلب، در موارد عجز هم ثابت خواهد شد و عقل به جهت عجز است که به الزام حکم نمی‌کند نه به جهت ترخیص در ترک ولی مفاد امر که وجوب نبود تا اطلاق در مدلول مطابقی امر ساقط باشد بلکه جامع طلب بود و این جا طلب هم می‌تواند باشد، پس اطلاق مدلول در موارد عجز ساقط نیست و لازمه‌اش آن است که دارای ملاک است و هر جا اثبات ملاک اثر داشت باید آثار آن را نیز بار کنیم، در صورتی که به آن ملتزم نیستند و این از لوازم جمع میان آن دو مبناست و این نقض، رافعی ندارد و نقضی درست است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۳ / سه شنبه / ۷ / ۸ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**ادامه ملاحظات بر اشکالات شهید صدر رحمه الله :**

شهید صدر رحمه الله پس از نقل عدم جریان تزاحم در مستحبات از آقای خویی رحمه الله نقض‌هایی را بر ایشان وارد کرده بودند. این نقض‌ها طبق مبنای میرزا و آقای خویی قدس سرهما ـ که دلالت امر بر وجوب را به حکم عقل می‌دانند و این که امر برای ذات طلب وضع شده است که وجوب در آن اخذ نشده و وجوب، بعد از عدم ورود ترخیص در ترك به حکم عقل فهمیده می‌شود ـ وارد شده است و عبارتند از:

**نقض اوّل**: در موارد عجز، می‌توان به اطلاق امر تمسك کرد چون عقل به جهت عجز به وجوب حکم نمی‌کند و طبق مبنای اول، مدلول مطابقی امر که ذات طلب است می‌تواند در موارد عجز نیز باشد و در نتیجه ملاك هم ثابت شود.

این تالی فاسدی است که بر کلام ایشان بار شده و نقضی بود که بر ایشان وارد می‌باشد، اما عمده دو نقض دیگری بود که وارد کرده‌اند.

**نقض دوم**: لازمه جمع بین این دو مبنا آن است که در موارد تزاحم بین اوامر

نیز باید به اطلاق هر دو امر قائل شوید و دیگر نیازی به امکان ترتب ندارید چون مفاد امر، ذات و جامع طلب است و جامع طلب از ضدین نیز مثل استحباب ضدین اشکال ندارد و اطلاقشان با هم تنافی ندارد؛ نه در مرحله جعل و نه در مرحله مجعول و دیگر اطلاق امر نیازمند امکان ترتب نیست.

بله! اگر مدلول امر وجوب بود، میان دو اطلاق تنافی وجود داشت ولی وقتی قائل شدید که می‌شود ذات طلب به غیر مقدور تعلق داشته باشد و این وجوب است که نمی‌تواند در هر دو مطلق باشد، دیگر تعارضی در کار نیست بلکه اطلاق هر کدام بالملازمه ترخیص در ترك دیگری مشروط به فعل اولی را اثبات می‌کند و دیگر عقل به وجوب آن دو اطلاق حکم نمی‌کند و دو اطلاق طلب غیر لزومی ثابت می‌شود و تعارضی نیز در کار نیست.

**پاسخ نقض دوم**: می‌توان به این نقض این گونه پاسخ داد که با اطلاق امر نمی‌توان ترخیص در ترك دیگری را درست کرد که رافع حکم عقل به وجوب طلب آن باشد چون لازمهٔ اطلاق طلب هر ضد برای حالت اشتغال به ضد دیگری ترخیص است ولی به معنای جواز بالمعنی الاعم یعنی ترك دیگری که لازمه فعل اولی است حرام نیست و لازمه‌اش اذن و ترخیص در ترك دیگری نیست زیرا دو نوع جواز داریم:

۱) جواز بالمعنی الاعم که عبارت است از عدم جعل حرمت و منع.

۲) جواز بالمعنی الاخص که اذن و جعل اباحه شرعی است و آنچه مدلول التزامی امر است جواز ترك ضد آن به معنای اول است که لازمه اطلاق طلب ضد اول است یعنی نباید ترك دیگری حرام باشد و این برای حکم عقل به عدم وجوب آن طلب کافی نیست، چرا که عقل می‌گوید فقط آن طلب و امری واجب نیست که شارع اذن و حکم به اباحه آن بدهد در حالیکه در اینجا شارع

اذن به ترک نداده است. بنابراین شرطی که مسلك سوم قائل است در اینجا نیست و باز عقل به لزومی بودن هر دو طلب حکم می‌کند و دو طلب وجوبی می‌شوند و باید بنابر امکان ترتب از تعارض خارج شوند و یکی از آنها یا هر دو به عدم امتثال دیگری قید می‌خورد.

**نقض سوم**: اگر ما این تقیید را قائل نشویم چون تنافی بین دو اطلاق نیست و هر دو مطلق بوده و مقید به عدم اشتغال به دیگری نیست، دیگر احکام باب تزاحم هم بر آنها جاری نیست و اگر هیچ یك را قید نزدیم و ترتب را نیاز نداشتیم، دیگر ترجیح یکی از دو امر به معنای مطلق بودن جعل آن و مشروط بودن دیگری در کار نیست چون ترجیح یعنی اطلاق داشتن یکی و تقیید دیگری و این جا حتی در فرض اشتغال به دیگری، طلب دیگری مطلق است چون ذات طلب است و لزومی نیست، پس اشکالی ندارد که مطلق باشد و دیگر ورود یکی از دو امر بر دیگری به جهت امتثال یا فعلیت آن و رفع اطلاق دیگری یعنی احکام باب تزاحم و ترجیح معنا ندارد و چون هر دو امر ترخیص در ترك دارند، اصلاً وجوب در کار نیست تا بگوییم یکی اطلاق دارد و دیگری ندارد یا هر دو مشروط بوده و اطلاق ندارند.

**پاسخ نقض سوم**: این لازمه نیز قابل پاسخ است زیرا عمده مرجحات، دو ترجیح بود:

۱) ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی یعنی امری که مشروط است به این که اشتغال به امر لزومی دیگری از شارع نداشته باشید و الّا ملاك ندارد.

۲) ترجیح اهمیت ملاك یکی بر دیگری. باقی مرجحات هم به یکی از این دو برمی‌گردد.

اما ترجیح قدرت عقلی بر قدرت شرعی نیز در این جا وجود دارد چون اگر در یکی قید إن لم تشتغل بواجب آخر اخذ شده باشد که از آن، قدرت شرعی یعنی عدم ملاك در فرض اشتغال به واجب دیگر را استفاده کنیم، در این صورت اصل طلب مشروط شده و اطلاق نخواهد داشت زیرا ملاك ندارد و در نتیجه اطلاق دیگری باقی است و وجوبی خواهد بود چون ترخیص در ترك آن را نخواهیم داشت زیرا ترخیص، نتیجه اطلاق امر و طلب ضد دیگر است که چون مشروط به قدرت شرعی شده است اطلاق ندارد و ذاتاً مقید به عدم اشتغال به واجب دیگر شده است.

بنابراین امر و طلب مشروط به قدرت عقلی مطلق بوده و اثبات می‌کند همان ملاك لزومی را که در غیر مورد تزاحم است، در مورد تزاحم نیز وجود دارد و این رافع اصل طلب در مشروط به قدرت شرعی است یعنی با امتثالش بر اصل امر و طلب مشروط به قدرت شرعی وارد می‌گردد، اما قبلاً گفتیم قدرت شرعی دلیل می‌خواهد و باید قید عدم اشتغال به واجب دیگر در لسان آن اخذ شود که اگر اخذ شود، اصل طلب و امرِ مشروط به عدم اشتغال به واجب دیگر مورد ورود می‌شود و در نتیجه ترجیح مشروط به قدرت عقلی ثابت می‌گردد.

ترجیح به اهمیت نیز همین گونه بوده و به بیان دیگری این جا جاری است چون آقای خویی ﷺ می‌توانند بگویند اوامر استحبابی هم نمی‌توانند برای امری که ملاک آن به درجه لزومی اهم باشد اطلاق داشته باشد زیرا مانند اطلاق امر وجوبی غیر مهم نسبت به اشتغال به اهم قبیح است و این نکته دیگری برای منع اطلاق امر، غیر از قبح تکلیف به غیر مقدور است.

به تعبیر دیگر وقتی ملاك یکی از دو امر در غیر از موارد تزاحم، اهم از ملاك دیگری باشد و تفویت آن حتی با تحقق دیگری قبیح باشد، مقتضای اطلاق

چنین امری در مورد تزاحم آن دو نیز قبح تفویت آن ملاك اهم است و در نتیجه باید اصل طلب ملاك غیر مهم به عدم اشتغال به اهم مقید شود و الّا لازمه‌اش جواز ترك آن ملاك اهم خواهد بود که قبیح است. بنابراین هر دو مرجح به همان معنایی که گذشت ـ یعنی ورود احد الامرین بر دیگری به امتثالش ـ طبق این دو مبنا نیز جاری است و این نقض هم وارد نیست حتی اگر جواز بالمعنی الاعم برای حکم عقل به عدم وجوب کافی باشد.

بله! در فرض تساوی این مطلب درست است که هیچ یك از دو امر مشروط نشده‌اند ولی نتیجه آن همان تخییر است اما نه از باب دو امر ترتبی مشروط بلکه از باب ترخیص در ترك هر یك از دو امر در فرض اشتغال به دیگری یعنی طبق مبنای دلالت امر بر وجوب لفظاً تخییر در مورد تزاحم از باب دو امر ترتبی و تقیید بود ولی طبق این مبنا تقیید لازم نمی‌آید و امر ترتبی برای تخییر لازم نداریم بلکه مبنای آن ترخیص در ترك هر یك در صورت اشتغال به دیگری و عدم حکم عقل به لزوم و وجوب است و در حقیقت منشأ تخییر در این جا در صورت تساوی فرق می‌کند نه اصلش. پس حکم تخییر هم در متساویین و هم در موارد ترجیح، ترجیح به اهمیت و ترجیح مشروط به قدرت عقلی ثابت است.

بنابراین فقط اشکال اول از اشکال‌های مذکور قابل قبول است و در مبحث امر نیز این اشکال گذشت که طبق این مبنا در بسیاری از موارد لوازمی ثابت می‌شود که در فقه به آن ملتزم نیستید و یکی هم همین است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۴ / دو شنبه / ۲۷ / ۸ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### حالات کیفیت تعلق امر:

بحث تزاحم که در ذیل بحث ضد بود به پایان رسید. بحث ضد که یکی از مباحث اوامر بود نیز در باب امر آمده بود و به مناسبت بحث از این که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن هست یا خیر ، مطرح شد.

حال به باقی مباحث اوامر و مسائل باقی مانده از آن باز می‌گردیم که گرچه چندان مهم نیستند ولی از آن جا که توسط اصولوین مطرح شده‌اند لازم است از آنها بحث شود و ما به بررسی آنها با عنوان «حالات کیفیات تعلق امر» خواهیم پرداخت.

### بررسی امر آمر با علم به انتفای شرط آن:

یکی از مباحث ، این بحث معروف است که آیا آمر می تواند با علم به انتفای شرط امرش ، امر کند یا نه؟ این مطلب در کتب قدیم اصولی آمده است و همین گونه باقی مانده است.

یکی از مباحث مطرح شده در این جا بیان مقصود از این بحث و محل نزاع در آن است چرا که در تحریر محل نزاع اختلاف شده است.

**بیان مرحوم آخوند درباره این مطلب:**

ظاهر کلمات صاحب کفایه ﷺ آن است که این بحث مربوط به اشعریون است که می‌گفتند شارع قادر است به محال نیز امر کند و از این رو گفته‌اند امر آمر با علم به انتفای شرطش هم جائز است و به همین جهت ایشان بحث را این گونه مطرح کرده و گفته‌اند: که نزاع در آن است که آیا می‌شود به فعلی امر کرد که شرط آن امر نیست و منتفی است یعنی با علم به انتفای «شرطه» که ضمیر در «شرطه» به همان مرتبه‌ای از امر برمی‌گردد که در امکان یا امتناعش بحث می‌کنیم زیرا ظاهر «شرطه» رجوع به همان مرتبه از امر است که می‌خواهیم بحث کنیم که آیا ممکن است یا خیر یعنی مثلاً امر انشایی با علم به انتفای شرط امر انشایی ممکن است یا نه.

سپس می‌فرمایند: روشن است چنین امری دارای امتناع وقوعی (امتناع بالغیر در مقابل امتناع ذاتی) است زیرا اگر امر در هر مرتبه‌ای شرایطی داشته باشد، اگر شرطش منتفی شد یعنی علت تامه‌اش نیست و قهراً امتناع وقوعی خواهد داشت چون معلول بدون علت ممتنع است. پس اگر مقصود این باشد، واضح البطلان است مگر طبق مسلك اشعری‌ها که هر محالی را بر شارع تجویز کرده‌اند ولی اگر مقصود این است که شرط مرحله دیگر امر (مثلاً شرط فعلیت امر) نباشد، در این صورت انشای امر معقول است حتی با علم به انتفای شرط فعلیت امر و بحثی در آن نیست زیرا در امر، در بسیاری موارد انشای امر هست ولی آمر علم دارد انشای او فعلی نمی‌شود و این نه تنها جایز است بلکه در شرع نیز واقع شده است، مانند اوامر امتحانی یا اوامر واقعی در جایی که امر ظاهری بر خلاف باشد طبق مسلك مرحوم صاحب کفایه که امر واقعی فعلی نیست.

**نقد دیدگاه مرحوم آخوند:**

این تقریب از تحریر محل نزاع درست نیست و هر دو بخش کلام ایشان قابل نقد است:

قسمت دوم که می‌گوید انشای امر با علم به انتفای شرط فعلیت قطعاً جایز و واقع است و آن را به اوامر امتحانی تشبیه می‌کنند، صحیح نیست چون امر امتحانی امر جدی نیست و فقط صورت امر است زیرا قوام امر به اراده جدی است و اگر آمر در جایی قصد جدی ندارد، فقط صورت امر برقرار است. در مورد جمع بین حکم ظاهری و واقعی نیز که می‌فرمایند امر واقعی فعلی نیست خواهد آمد که مستلزم تصویب و عدم امر واقعی است و مقصود از امر آمر با علم به انتفای شرطش امر جدی و فعلی به اصطلاح آخوند ﷺ است، نه صورت امر و انشای صوری.

در مورد مطلب اول نیز درست است که با نبود شرط همان مرتبه از امر، تحقق آن مرتبه امتناع وقوعی دارد ولی این مقصود و محل نزاع نیست زیرا هم واضح است و هم اگر این گونه بود دیگر علم به انتفای شرط را نمی‌آوردند بلکه باید واقع انتفا را ذکر می‌کردند و علم و عدم علم آمر دخلی در آن ندارد زیرا در هر صورت اگر یکی از مقدمات آن مرتبه نباشد، آن مرتبه از امر ممکن نیست و از اخذ علم فهمیده می‌شود که مقصود علم به نبود شرط در مرتبه دیگری است.

به تعبیر دیگر مقصود این است که علم آمر به انتفای شرط در خارج برای امر مانع ایجاد می‌کند نه شرایط انشای امر در نفس آمر.

**بیان مرحوم میرزا درباره این مطلب:**

میرزای نائینی ﷺ به این نکته توجه داشته‌اند که بحث به لحاظ دو مرتبه از امر است ولی گفته‌اند از جهت دیگری این بحث لغو و باطل است چـرا کـه می‌پرسیم مقصود آقایان چیست؟ اگر ناظر به قضایای حقیقیه هستند، در این سنخ اوامر اصلاً علم و جهل آمر به تحقق شرط در خارج دخیل در امر نیست زیرا آمر در قضایای حقیقیه حکم را منوط به تحقق واقع شرط و موضوعی می‌کند که اگر آن شرط با موضوع محقق شد، حکم هم بیاید و امر منوط و معلق بر واقع آن شرط است، مثلاً جعل وجوب حج معلق بر استطاعت است که به نحو تقدیر و فرض و مقدر الوجود اخذ شده است و قضایای حقیقیه ربط بین وجوب و واقع شرط و معلق علیه است و علم و جهل آمر به شرط، ربطی به آمر ندارد و مثل قضایای حقیقیه تکوینیه است حتی اگر شرط آنها منتفی بلکه ممتنع باشد، مانند ﴿ **لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا** ﴾[1] که این شرطیه صادق است؛ چه دو آلهه باشد و چه نباشد و چه ممکن باشد و چه نباشد.

پس اگر نظر به اوامر در قضایای حقیقیه است چون قضیه حقیقیه به قضایای شرطیه برگشت می‌کند، این جا علم و جهل آمر ربطی به امر ندارد و هر گاه شرط باشد تکلیف هست و هر جا نباشد آن تکلیف نیست و تکلیف فعلی با انتفای شرط، موضوع ندارد تا بحث شود که مولا می‌تواند با علم به انتفا، تکلیف نماید یا خیر و اگر تکلیف کند، تکلیف دیگری است.

اما در قضایای خارجیه که امر مولا فعلی و مطلق است، باز هم این بحث

---

۱ ـ انبیاء، آیه ۲۲.

معنا ندارد و باطل است زیرا خود آمر در قضایای خارجیه شرط را لحاظ و احراز می‌کند، سپس امر مطلق می‌کند و امرش را منوط به شرط نمی‌کند بلکه مثلاً می‌بیند مأمورش در خارج مستطیع است و می‌گوید به حج برو و امر را مطلق و غیر مشروط می‌کند چون وجود شرط را خودش احراز کرده است و به همین جهت قضیه را شرطیه قرار نمی‌دهد و در این صورت اصلاً با علم به انتفای شرط حکم نمی‌کند تا بحث شود که آیا امر آمر با علم به انتفای شرطش ممکن است یا نه. پس این بحث باطل است و نه در قضایای خارجیه قابل طرح است و نه در قضایای حقیقیه.

## تصویر آقای خویی ﷺ درباره این مطلب و رد دیدگاه‌های آخوند و میرزا ﷺ توسط ایشان:

آقای خویی ﷺ از برای این بحث تصویری درست کرده و بیان صاحب کفایه و مرحوم میرزا ﷺ را رد کرده‌اند. ایشان در ابتدا بحث را به دو قسمت تقسیم می‌کنند:

۱) انتفای شرط خود جعل که همان طور که آخوند ﷺ گفته‌اند اگر شرط همان مرتبه از امر منتفی باشد، اصلاً جعل ممکن نیست و ممتنع است. البته طبق اصطلاح میرزا ﷺ و آقای خویی ﷺ در مراتب حکم که دو مرتبه داریم؛ یکی مرتبه جعل حکم است و یکی مرحله مجعول فعلی حکم که بعد از تحقق موضوع و شرایط است، بنابراین اگر شرایط جعل نباشد، مثل وجود آمر و تصور و تصدیق به فایده در جعل که بدون این ها جعل امر ممکن نخواهد بود، همان گونه که گفته شد دیگر این، مورد بحث هم نیست و مقصود نباید باشد و الّا علم آمر به انتفا را نباید مطرح می‌کردند و خود انتفای شرط باعث محال بودن

است، چه آمر علم به انتفای آن شرط داشته باشد چه نداشته باشد چون شرایط جعل، مبادی و علت آن هستند و تا مبادی جعل از تصور و تصدیق نباشد، جعلی واقع نمی‌شود.

۲) انتفای شرط فعلیت مجعول، در خارج است که مرتبه یا مرحله دیگر حکم است که در خارج در صورتی که شرایط محقق شود شکل می‌گیرد یعنی ما دو مرحله و دو معنا از حکم داریم؛ یکی جعل ﴿**لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا**﴾ است که چه استطاعتی باشد چه نباشد شارع آن را جعل کرده و قرار داده است و یکی فعلی شدن وجوب رفتن مکلف به حج در خارج که در صورت تحقق استطاعت حاصل می‌شود که این مجعول است و برگشت این بحث در کلام ایشان به این است که وقتی آمر بداند جعلش که مشروط به شرطی است، آن شرط در خارج محقق نمی شود؛ باز هم می‌تواند آن امر را جعل کند چون جعل، فعل اختیاری او است و تحقق شرط مجعول فعلی، علت و از مبادی جعل نیست، مثلاً با فرض این که می‌داند در عالم کسی مستطیع نمی‌شود، آیا می‌تواند جعل وجوب حج بر مستطیع کند یا این جعل چون لغو است انجام نمی گیرد هر چند تکویناً محال و ممتنع (نه ذاتی و نه وقوعی) نیست چون فعلی شدن شرایط در خارج جزء شرایط و مبادی جعل که فعل اختیاری مولاست نیست یعنی این جا امتناع نیست چون تحقق استطاعت در خارج علت جعل مولا نیست بلکه محال است علت جعل باشد زیرا بعد از جعل شکل می‌گیرد بلکه علت یا شرط فعلیت مجعول است و به همین جهت در موارد احتمال تحقق شرط در خارج، قطعاً جعل مولا لغو و قبیح نیست ولی بحث می‌شود که آیا با علم به انتفا و عدم تحقق شرط مجعول در خارج، باز هم معقول است مولا امر کند یا نه؟

این تحریر محل نزاع است و این نزاع صحیح می‌باشد زیرا اگر آمر نمی‌داند که شرط مجعول منتفی است بلااشکال امرش صحیح است، علم به تحقق شرط و فعلیت مجعول برای جعل لازم نیست ولی اگر علم به انتفای شرط مجعول داشته باشد، جای بحث دارد که آیا باز هم می‌تواند جعل کند یا نمی‌تواند و محذور دارد؟ این جا محذور امتناع ذاتی یا وقوعی عقلی نیست چون که مربوط به باب امتناع معلول بدون علت نیست بلکه امتناع از باب لغویت است زیرا جعل ، فعل اختیاری آمر است و چون اگر لغو باشد از فاعل مختار حکیم لغو سر نمی‌زند، جا دارد تا بررسی شود آیا در همه فروض آن لغویت ثابت است یا نه؟

سپس به میرزا رحمه‌الله اشکال می‌کنند و می‌فرمایند فرقی هم نمی‌کند امر به نحو قضیه حقیقیه باشد یا قضیه خارجیه و در قضیه خارجیه نیز اگر امر مشروط به شرطی باشد، همین بحث می‌آید.

**بررسی دیدگاه مرحوم آقای خویی درباره این مطلب:**

روح مطلب ایشان صحیح است ولی اشکال آخر ایشان بر میرزا رحمه‌الله که در قضایای خارجیه نیز این بحث جاری است صحیح نیست زیرا بر خلاف اصطلاح ایشان و میرزا رحمه‌الله در تفسیر قضیه حقیقیه و خارجیه است چون هر حکمی که مشروط به شرطی شد به لحاظ آن شرط ، قضیه حقیقیه خواهد بود، در حالی که قضیه خارجیه قضیه‌ای است که حکم در آن مطلق و فعلی بوده و مشروط به شرطی نباشد، پس در اوامری که مشروط به شرطی هستند و آن شرط به نحو تقدیر و فرض در آنها اخذ شده باشد، این قضیه نسبت به آن شرط حقیقیه است نه خارجیه حتی اگر نسبت به مکلف خاص و شخص معین و در

زمان معینی باشد و قضیه خارجیه آن است که خود آمر شرط را در مکلف احراز کند سپس امرش را نسبت به وی مطلق قرار دهد نه منوط و معلق بر آن شرط.

بنابراین بحث مذکور مخصوص می‌شود به اوامر مشروط به شرطی که آمر می‌داند در خارج محقق نخواهد شد و این چنین اوامری نسبت به آن شرط طبق اصطلاح مرحوم میرزا همواره قضیه حقیقیه خواهند بود و نه خارجیه.

البته این بحث مختص به امر نیست و در نهی نیز همین بحث جاری است و این گونه تحریر محل بحث معقول است و این که میرزا ﷺ می‌فرمودند علم و جهل در فعلیت امر قضایای حقیقیه دخیل نیست، درست است ولی بحث در این است که اگر آمر بداند شرط امر مشروطش هیچ گاه در خارج محقق نمی‌شود، از جهت لغویت نفس جعل قضیه حقیقیه مشکل پیدا می‌کند و قبیح یا مستهجن می‌شود و جعل این چنین حکمی از حکیم سر نمی‌زند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۵ / سه شنبه / ۲۸ / ۸ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسأله امر با علم آمر به انتفای شرط بود. محل نزاع مشخص شد که منظور علم به انتفای شرط فعلیت مجعول است و نکته بحث نیز لغویت و عدم لغویت است و وقتی آمر می‌داند این شرط متحقق نیست و هیچ گاه حاصل نمی‌شود، پس جعل وجوب که مشروط به این شرط است لغو می‌باشد و این وجوب هیچ وقت فعلی نمی‌شود. این محل بحث است و برای این که احکام کل شقوق را بیان کنیم تا معلوم شود لغویت در کل فروض است یا خیر، لازم است تقسیم را این گونه بیان کنیم که انتفا یا منتفی شدن شرط به دو نوع است:

**بیان و بررسی انواع انتفای شرط:**

۱) انتفای قهری شرط مانند آن که شرطی ممتنع الوجود باشد، مثل این که ذاتاً ممتنع است به این دلیل که یا مقدور مکلف نیست یا مستلزم اجتماع ضدین است که این امتناع نفسی است و از آن به انتفای قهری شرط تعبیر می‌کنیم و این انتفا، غیر اختیاری است و ممتنع است یا این که مکلف قدرت بر آن ندارد.

۲) شرایطی که انتفای آن به اختیار مکلف است اما مولا می‌داند مکلف این کار را انجام نمی‌دهد ولی انتفا قهری نیست و اختیاری است و مکلف می‌تواند

انجام دهد، مثل شرایط وجوب کفارات که به این صورت است که مثلاً اگر فلان کار را انجام دادی (ظهار یا افطار عمدی) باید عتق رقبه کنی که افعال اختیاری است.

انتفای قهری ـ که نوع اول است ـ جایی است که مولا بداند واقعاً این شرط منتفی است و هیچ‌گاه این شرط در مورد مکلف محقق نمی‌شود و عدم تحقق هم قهری است و به اختیار و انتخاب مکلف ربطی ندارد، در این گونه موارد جعل چنین امر مشروطی لغو است چون این امر هیچ گاه فعلی نمی‌شود و هیچ گونه محرکیتی نخواهد داشت؛ نه به لحاظ متعلق امر (فعل مشروط) و نه به لحاظ انتفای شرط چون شرط نیز در اختیار مکلف نیست زیرا قوام و غرض از امر، محرکیت آن است و هر جا این چنین شد که این شرط قهراً منتفی بود (نه به اختیار مکلف) در آن موارد جعل این چنین امر مشروطی هیچ‌گونه محرکیتی ندارد و دیگر محرک نیست و جعلش لغو است و اگر مصلحتی هم در خود جعل باشد، مصلحت مربوط به مکلف و مأمور نیست بلکه در فعل مولاست که با فعل او برایش حاصل می‌شود، پس امر صوری است و واقعاً محرکیتی در کار نیست و این همان لغویت است و فرقی هم نمی‌کند که امتناع شرط فی نفسه باشد یا در طول امر زیرا بعضی از اوقات در طول جعل امر، امتناع رخ می‌دهد، مثلاً می‌گوید اگر نماز بر تو واجب نباشد، نماز بخوان و با جعل این امر دیگر نماز واجب شده و مانع شرطش که واجب نبودن است محقق می‌شود و خلاصه جعل هر امری که مطلقاً محرکیت نداشته باشد؛ نه نسبت به متعلقش و نه نسبت به شرطش، لغو است.

اما در نوع دوم آن‌جا که شیئی شرط شده که انتفایش اختیاری است، مثل افطار در ماه رمضان که شرط امر به کفاره است یا ظهار و سایر اموری که افعال

اختیاری مکلف است ولی شارع می‌گوید اگر فلان کار را انجام دادی ،مثلاً عتق رقبه را انجام بده. در این جا اگر آمر علم به انتفای شرط داشته باشد، این نیز بر دو قسم است:

۱) گاهی علم به انتفا در طول امر و به جهت محرکیت آن است یعنی به جهت این امری که قرار می‌دهد، مکلف دیگر از شرط اجتناب می‌کند و آن را انجام نمی‌دهد، مثل افطار عمدی که اگر امر به کفاره نبود، افطار عمدی می‌کرد یا مثل ظهار. این خود منشائی است برای علم به انتفای شرط که در طول امر حاصل می‌شود و این نوع انتفای شرط، مانع از صحت جعل امر مشروط به آن شرط نیست یعنی حتی اگر مولا بداند که مکلف در طول امرش آن کار را انـجام نمی‌دهد، اما اثر جعلش این است که مواظبت می‌کند تا آن شرط انجام نگیرد چون این نیز نوعی محرکیت به طرف غرض امر است زیرا ممکن است غرض مولا در ترک شرط باشد یا در جامع یعنی در جامع ترک شرط و یا انجام کفاره در صورت انجام شرط و این نیز داخل در محرکیت امر است و برای دفع لغویت کافی است و لازم نیست تنها محرکیت امر به متعلقش باشد یعنی امر مشروط لازم نیست که تنها محرکیت به متعلق خود داشته باشد بلکه اگر آن شرط از شرایط اتصاف به ملاک باشد، انتفای آن شرط نیز مطابق غرض مولا از آن امر خواهد بود، از قبیل این که امر به آب آوردن در فرض تشنگی مولا سبب می‌شود تا مکلف کاری کند که مولا تشنه نشود و این مطابق غرض مولاست. بنابراین امر مشروط در این قسم، محرک و معقول است حتی اگر منشأ انتفای تحقق شرط شود.

۲) این شرط اختیاری جایی است که مسبب از امر و در طول محرکیت امر نباشد بلکه مکلف فی نفسه به حسب طبع، اقدام بر آن شرط نمی‌کند چون مثلاً

یک تنفر طبعی از انجام فعل دارد، مثل اکل میته یا جیفه که انسان‌ها مانع و تنفّر طبعی از انجام آن دارند. حال اگر مولا مثلاً به کفاره بر فرض شرطی امر کند، از قبیل این که اگر مردار را خوردی باید کفاره بدهی، این جا خود فعل فی نفسه ـ چنانچه امر هم نبود ـ منتفی بود زیرا مانع طبعی در کار است و به حسب طبع، یک داعی طبعی بر عدم اختیارش موجود است و مولا نیز علم دارد که بدان جهت این شرط منتفی است حتی اگر به کفاره هم امر نکند و بدین جهت گفته می‌شود در این جا لغویت هست و این نیز ملحق به انتفای شرط قهری می‌شود زیرا نه محرکیت به نفی شرط از چنین امر مشروطی در می‌آید و نه محرکیت به متعلق چون می‌دانیم شرط منتفی است، بنابراین جعل چنین امری لغو است و مثل نوع اول می‌شود.

اما صحیح آن است که این جا گفته شود لغویت نیست زیرا که:

**اولاً**: اگر در غرض مصحح امر، امکان محرکیت را کافی بدانیم ـ چنانچه همین صحیح است ـ به جهت اختیاری بودن، این امکان در این جا محفوظ است که اگر مکلف بخواهد خلاف طبع عمل کند، می‌تواند آن را انجام دهد و امر مولا محرک شده او را منع می‌کند.

**ثانیاً**: محرکیت امر تنها به لحاظ فعل و ترک متعلق یا شرط نیست بلکه تحرکات طولی یعنی در طول امر هم برای دفع لغویت کافی است، مثلاً مولا بخواهد از امر، برخی آثار امر که بر خود امر مترتب است را استفاده کند مانند امکان قصد قربت مکلف که این محرکیت هر چند طولی است ولی در دفع لغویت کافی است یعنی اگر امر نکند، غرض مولا اگر در ذات فعل و ترک شرط باشد، حاصل است و هیچ‌گاه مکلف جیفه خوری نمی‌کند ولی اگر غرض او تعبدی باشد یا بخواهد باب این غرض را هم برای مکلف باز کند، باید امر کند تا

مکلف بتواند قصد قربت کند و بگوید اگر هم مانع طبعی را نداشتم، بازهم آن فعل را انجام نمی‌دادم و این اثر تحریکی امر است و این مقدار نیز در قصد قربت کافی است و در بسیاری از موارد، حالت انقیاد و اطاعت نیز مورد غرض مولاست، هر چند غرض طولی باشد که در طول امر بودن اشکالی ندارد و محرکیت طولی نیز مجوز جعل امر است و دفع لغویت می‌کند و این هم یک محرکیت اضافی است.

بنابراین در نوع دوم از شرایط یعنی شرطی که اختیاری است، هر دو قسم آن یعنی انتفای شرط چه به سبب امر باشد و چه به سبب مانع طبعی باشد که با اختیار جمع می‌شود، امر مشروط ممکن است و تنها در جایی که تحقق شرط قهری است و امتناع دارد، جعل امر مشروط، لغو است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۶ / شنبه / ۲ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**بررسی امر به امر:**

بحث دیگر درباره امر به امر است. اگر مولا مکلف را امر کند به این که دیگری را امر کن، مثلاً به پدر بگوید: «مروا أطفالکم بالصلاة» این جا ابتدا خودش به فعل امر نمی‌کند بلکه به مکلف امر می‌کند تا دیگری را به صدور فعل امر کند که بحث شده است آیا امر به امر دلالت دارد بر امر به آن فعل بر مأمور دوم و آیا مولا مأمور دوم را هم به صدور فعل امر کرده است یا فقط مأمور اول را امر کرده و صدور فعل از مأمور دوم متعلق امر مولا نیست بلکه متعلق امر مولا تنها خود امر کردن مأمور اول است؟

**نظر آخوند ﷺ در این مقام:**

صاحب کفایه ﷺ گفته است مقتضای اصل، عدم وجوب فعل بر مأمور دوم است چون مولا به آن امر نکرده است و متعلق امر مولا تنها صدور امر از مأمور اول است، پس اگر ما باشیم و خطاب مولا، متعلق امر مولا به امر کردن، صدور امر از مأمور اول است، اما این که بر مأمور دوم نیز واجب باشد که فعل را انجام دهد از امر به امر فهمیده نمی‌شود، مگر این که قرینه‌ای در کار باشد.

در مقابل مطلب فوق برخی گفته‌اند مقتضای ظهور، عکس آن است و از امر به امر استفاده می‌شود که فعل بر مأمور دوم نیز واجب است.

**سه جهت بحث در این مقام:**

برای این که این بحث به خوبی بررسی شود مناسب است در سه جهت درباره آن بحث شود؛ یک جهت بحث ثبوتی است که باید دید ثبوتاً امر مأمور اول به مأمور دوم چند صورت دارد؟ بحث دیگر نیز اثباتی است و سخن در آن است که مقتضای ظاهر چنین امری چیست؟ و این که آخوند ﷺ گفته است مقتضای ظهور این قبیل اوامر آن است که آن امر تنها بر اولی واجب است، درست است یا دیدگاه مقابل آن که می‌گوید در وجوب فعل بر دومی نیز ظهور دارد؟ جهت سوم نیز ثمره این مسأله است.

**جهت اوّل: بحث ثبوتی:**

در این بحث با چهار احتمال ثبوتی مواجهیم. البته حصر، حصر استقرایی است و برخی بزرگان سه مورد را ذکر کرده‌اند ولی بالدقه، صور معقول ثبوتی به چهار مورد تقسیم می‌گردد. امر به امر در موارد بسیار آمده است، مانند امر به امر صبیان به عبادات یا آیه ﴿ **وامُر أهلك بالصلاة** ﴾[1] یا امر موجود در داستان حضرت موسی ﷺ: ﴿ **وأمر قومك يأخذوا بأحسنها** ﴾[2]. احتمال‌های چهارگانه از این قرار است:

---

۱ ـ طه: ۱۳۲.

۲ ـ اعراف: ۱۴۵.

**چهار احتمال ثبوتی:**

**احتمال اول:** مطلوب جدی مولا تنها صدور فعل از دومی است و مقصود از آن امر، امر اول نیست بلکه مقصود آن است که مکلف اول امر مولا را به دومی ایصال کند و متعلق امر مولا لبّاً و جدّاً صدور فعل از دومی است یعنی متعلق امر مولا همان صدور فعل است و مأمور اول تنها وسیله ابلاغ و ایصال آن امر است که شاید آیه ﴿**وأمر قومك يأخذوا بأحسنها**﴾ از این باب باشد یعنی تورات تشریعاتی است که حضرت موسی علیه‌السلام آنها را به مردم می‌رساند و امر مأمور اول متعلق امر نیست و مقصود از آن مطلق وصول و ایصال تشریعات الهی به مردم است. طبق این احتمال یک امر بیشتر وجود ندارد و آن هم به مأمور ثانی است که البته ممکن است گفته شود این خلاف ظهور امر است ولی نکته اثباتی آن در جهت دوم می‌آید.

**احتمال دوم:** امر مأمور اول متعلق طلب و امر مولاست ولی به نحو طریقیت نه موضوعیت یعنی مولا مأمور اول را امر کرده تا امر کند ولی این امر طریقی است یعنی غرض اصلی، صدور این امر نیست بلکه برای صدور فعل از دومی است، مثل امر به احتیاط که امر طریقی این گونه است و مولا به او می‌گوید امر کن چون می‌داند که اگر وی امر کند، آن دیگری این کار را بهتر انجام می‌دهد و اگر ثابت شود این امر طریقی است، معلوم می‌شود صدور فعل از مأمور دوم هم مطلوب مولاست. در واقع این‌جا دو امر صادر شده است که یک امر مدلول مطابقی است و این همان امر به امر است و امر دیگر نیز مدلول التزامی است که لازمه امر طریقی است و آن مطلوبیت خود فعل است.

بنابراین طبق احتمال دوم، امر به امر دو دلالت دارد:

۱) مدلول مطابقی که صدور امر از مأمور اول است.

۲) به جهت طریقیت امر اول، به دلالت التزامی فهمیده می‌شود که مولا صدور فعل را از دومی می‌خواهد. این دو احتمال یعنی احتمال اوّل و احتمال دوّم، در این جهت شریکند که مولا از مأمور دوم این فعل را می‌خواهد؛ حال مقصود او چه به دلالت التزامی فهمیده شود چه به دلالت مطابقی و چه امر کردن بر مأمور اول واجب باشد چه اصلاً واجب نباشد و غرض ایصال باشد که هر دو در این جهت شریکند که صدور فعل از دومی مأموربه مولاست و بدین جهت اگر امر از راه دیگری به مأمور دوم واصل شود، بر او واجب است آن را انجام دهد و شرط آن، امر مأمور اول نیست چون امر مستقیم مولا از او است و باید امتثال کند. به عبارت دیگر این دو احتمال از این جهت شریکند که مأمور دوم از طرف مولا مأمور است و اگر از راه دیگری نیز امر را فهمید باید آن را امتثال کند.

البته تفاوت این دو احتمال در این است که وجوب فعل بر مأمور دوم بنابر احتمال اول، مدلول مطابقی می‌شود و بنابر احتمال دوم مدلول التزامی است. البته بعضی دو احتمال را یکی قرار داده‌اند و تعداد شقوق را سه تا شق در نظر گرفته اند.

**احتمال سوم**: این احتمال توسط صاحب کفایه ﷺ عنوان شده است که می‌فرمایند: امر مولا یکی است و آن صدور امر از مأمور اول است و غرض آن است که مأمور اول امر کند، حال می‌خواهد مأمور دوم انجام بدهد یا خیر و آن فعل متعلق امر مولا نیست، مثل جایی که می‌خواهد مأمور اول، آمر به معروف شود یا در آینده سلطان شود و امر کردن را بیاموزد و مولا هیچ غرضی در صدور فعل از مأمور دوم ندارد. البته جا دارد این بحث عنوان شود که اگر مأمور

اول امر کرد، خود امر مأمور اول در برخی از موارد واجب الاطاعه است، مثل این که اولی بر دومی ولایت داشته باشد مثل بحث سید و عبد که در روایت نکاح عبد بدون اذن مالکش گفته شده است: «انما عصی سیده» هر چند خود اطاعت از امر مولا به عنوان ثانوی واجب است ولی این وجوب طولی و به عنوان ثانوی است و خود آن فعل مأمور مولا نمی‌باشد و اگر ولایت هم نباشد که وجوب به عنوان ثانوی هم ندارد. این همان قولی است که صاحب کفایه ﷺ فرموده است که ظاهر امر به امر همین است، مگر قرینه بر خلاف آن قائم شود.

**احتمال چهارم**: غرض مولا در مجموع دو فعل باشد که هم امر مأمور اول را می‌خواهد و هم فعل مأمور دوم را بعد از تحقق امر اول می‌خواهد یعنی صدور فعل را هم می‌خواهد منتها در طول امر اولی و این در جایی است که مولا در صدور فعل، غرضی دارد ولی این غرض در طول امر مأمور اول است و اگر مأمور اول امر نکند، این مصلحت انجام نمی‌گیرد یا اصلاً در غیر این صورت مصلحت نخواهد داشت.

خلاصه احتمال چهارم این است که مولا غرضی در صدور فعل دارد ولی این در صورتی است که مأمور اول امر کند، حال یا چون امر مأمور اول در تحقق ملاک دخیل است یا در اتصاف فعل دوم به ملاک و از این جهت فرقی ندارد ـ هر چند در مورد شرط اتصاف در خود امر اول نیز باید غرض فعلی برای مولا باشد ـ و طبق این احتمال چهارم اگر مأمور اول امر نکند، فعل بر دومی واجب نیست ولی اگر امر کند، واجب می‌شود هر چند ولایتی بر او نداشته باشد.

تفاوت این احتمال با احتمال سوم معلوم است که در صورت سوم اصلاً فعل، بر دومی واجب نیست. همچنین فرقش با صورت اول و دوم نیز معلوم

است چون اگر در آنها امر هم نکند، صدور فعل واجب است ولی در صورت چهارم صدور فعل از مأمور دوم با صدور امر مأمور اول به او واجب می‌شود نه مطلقاً.

این چهار صورت در عالم ثبوت متصور است. حال بحث این است که در عالم اثبات کدام یک از این‌ها ظاهر امر به امر است.

**جهت دوم: بحث اثباتی و بررسی ظاهر امر بعد از امر:**

صاحب کفایه ﷺ فرموده است احتمال سوم ظاهر است مگر این که قرینه‌ای باشد. بعضی در مقابل این نظر می‌گویند مستظهر، احتمال اول یا دوم است و صحیح نیز همین دیدگاه است البته نه از نظر دلالت لفظ زیرا از نظر لفظ حق با صاحب کفایه ﷺ است ولی یک قرینه عامه بر خلاف آن است که احتمال سوم نیاز به قرینه خاصی خواهد داشت و آن قرینه عامه این است که امر مثل علم و جهل و ظن و امثال آن است که وقتی شارع امر به علم یا تعلم می‌کند، موضوعیت ندارد بلکه اوامرشان طریقی است و غرض از امر به تعلم، رسیدن به احکام واقعی است و امر نیز این گونه است و مولا آن فعل را می‌خواهد و خود فعل امر کردن یا اصلاً مقصود از آن امر نیست ـ ایصال است ـ و یا اگر از امر هم قصد داشته باشد، امر طریقی است و این که مولا بخواهد نفس امر کردن را یاد بدهد، خلاف عرف و قرینه عام است البته می‌تواند باشد ولی قرینه خاص می‌خواهد. بنابراین ظهور امر به امر عرفاً همان احتمال اول و دوم است و صاحب کفایه ﷺ به این قرینه عام توجه نکرده است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۷ / یکشنبه / ۳ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مرور مطالب قبل:**

بحث در امر به امر بود[۱] و گفته شد بحث در سه جهت واقع می‌شود؛ جهت اول احتمالات ثبوتی و جهت دوم بحث اثباتی که گذشت و جهت سوم ثمره بحث است.

در بحث ثبوتی گفته شد چهار احتمال وجود دارد که یا مقصود آمر، صدور فعل است و مقصود از امر به مکلف اولی ایصال امر به فعل، به مکلف دوم است و امر، اصلاً متعلق امر مولا نیست و یا این که امر متعلق امر مولا هست ولی امر طریقی است، مثل اوامر احتیاطی و چون طریقی است لازمه‌اش آن است که ذو الطریق نیز مقصود مولا باشد ـ که دلالت التزامی بر آن تشکیل می‌شود ـ و یا یک امر بیشتر نیست و آن هم فعل مأمور اول است که دومی را امر کند که صاحب کفایه ﷺ فرموده بود این ظاهر لفظ است[۲] و احتمال چهارم هم این بود که مجموع لازم باشد و مولا واقعاً صدور فعل را از دومی می‌خواهد اما در

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۸۱.
۲ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۴.

صورتی که اولی او را امر کند و این امر اول نیز موضوعیت دارد و در ملاک دخیل است و تا اولی امر نکند بر دومی واجب نیست.

تفاوت‌های این احتمالات با یکدیگر نیز همان گونه که گذشت در آن است که در احتمال سوم فعل دومی، اصلاً واجب مورد نظر مولا نیست مگر این که مأمور اول بر او ولایت داشته باشد که خارج از بحث و عنوان ثانوی است و در احتمال اول و دوم نیز مطلقاً صدور فعل از دومی مأموربه مولاست، بنابراین اگر از راه دیگری هم فهمید که مولا چنین امری متوجه او کرده است باید آن را انجام دهد ولو مأمور اول هم به آن امر نکند، بر خلاف احتمال چهارم که تا مأمور اول امر نکند بر دومی امر نیست.

**طرح احتمال پنجم و رد آن:**

ممکن است کسی این جا صورت پنجمی نیز اضافه کند و آن این است که این جا دو امر مستقل از هم بوده و هر دو نیز به نحو موضوعیت و استقلال باشند؛ این که اولی مأمور دومی را امر کند و این فعل بر دومی نیز واجب باشد؛ چه اولی امر کند و چه نکند و دو امر مستقل از هم باشند که متعلق یکی امر کردن به دیگری است؛ چه دیگری امتثال کند و چه نکند و متعلق امر دوم نیز صدور فعل از دومی است؛ چه اولی به او امر کند و چه نکند.

پاسخ این مطلب آن است که این احتمال خارج از بحث است و معنایش آن است که این دو امر به هم ارتباطی ندارند و مجرد جمع در انشا است، مثل این که بگوید همه عبادات را انجام بده و آنها را در یک امر جمع کند زیرا بحث ما در این است که این دو امر به هم دیگر مربوطند و باید ارتباط آنها حفظ شود و الّا وجهی برای دلالت امر به امر نسبت به صدور فعل نخواهد بود و نکته‌ای برای

آن در کار نیست به همین جهت این احتمال را ضمن احتمالات ثبوتی ذکر نکردیم. در حقیقت توهّم و احتمال این که از امر به امر، ثبوت امر به فعل برای مأمور دوم استفاده شود نیاز به نکته ارتباط میان آنها دارد که یا دلالت مطابقی و یا التزامی شکل بگیرد و یا این که امر اول شرط امر دوم باشد، اما اگر دو امر، مستقل و جدا از هم باشند، واضح است که دلالتی بر آن ندارد و خارج از این بحث است.

همچنین گفته شد این جا یک قرینه عرفیه عامه هست که در این موارد طریقیت امر از آن فهمیده می‌شود و قرینه می‌شود بر این که صدور فعل نیز مطلوب مولاست مثلاً در ﴿**وامر أهلك بالصلاة**﴾[1] نماز خواندن اهل پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم را هم می‌خواهد و این استظهار عرفی درست است که اگر این قرینه عرفیه عامه نبود، مقتضای مدلول لفظ همان است که مرحوم آخوند می‌گویند و بدین جهت موضوعیت امر مأمور اول قرینه خاصه می‌خواهد؛ به عکس مطلب صاحب کفایه رحمه الله همان گونه که گذشت.

**جهت سوم: ثمره بحث:**

در این جهت سخن از ثمره این بحث است. البته ثمره آن خیلی روشن است چون بحث از مقدار دلالت و مدلول امر به امر است و هر کدام از این چهار احتمال که استظهار شود، اثرش با دیگری فرق می‌کند که اگر احتمال اول و دوم ظاهر باشد، صدور فعل از مکلف دومی مأموربه می‌باشد مطلقاً و اگر احتمال سوم ظاهر باشد، اصلاً صدور فعل بر دومی واجب نیست و بنابر احتمال چهارم

---

۱ ـ سورهٔ طه، آیهٔ ۱۳۲.

مشروط به امر اولی، صدور فعل بر مکلف دوم واجب می‌شود.

این مطلب بنفسه ثمره اصولی این بحث است، مانند بحث از سایر دلالات الفاظ از مباحث الفاظ در علم اصول .

اما برخی از بزرگان ثمره بحث را فرع فقهی قرار داده‌اند و گویا بالخصوص آن را به عنوان ثمره قرار داده‌اند، با این که آن مطلب فقهی ثمره نیست بلکه تطبیق ثمره در آن مورد فقهی است. ایشان گفته‌اند ثمره، در فرع مشروعیت عبادات صبی معلوم می‌شود چون در آن آمده است: «مروا صبیانکم بالصلاة إذا بلغوا سبع سنین»[1] که اگر این امر نیامده بود، ما نمی‌توانستیم مشروعیت عبادات صبی را ثابت کنیم ولی چون این امر در مورد صلاة یا برخی عبادات دیگر مثل صوم و... آمده است از این امر، مشروعیت عبادات صبی استفاده می‌شود زیرا مشروعیت عبادت نیازمند امر است و تا امر مولوی به عبادتی نباشد، صحیح نیست و صحت در باب عبادات در جای خودش ثابت شده است و در عبادات صبی این بحث هست که آیا مشروع و صحیح هست یا خیر زیرا عبادات صبی، وجوب ندارند چون تکالیف الزامی مشروط به بلوغ است ولی آیا عبادتی که انجام می‌دهد صحیح نیز هست یعنی مأمور به است یا خیر؟ البته این صحت و مشروعیت آثاری نیز خواهد داشت.

برخی در این بحث خواسته‌اند به اطلاقات ادله اولیه عبادات مثل ﴿**أقیمو الصلاة**﴾ تمسک کنند و دلیل «رفع القلم عن الصبی» یا «إذا بلغ جری علیه القلم» را مقید اطلاقات دانسته‌اند؛ به این معنا که بر صبی تکلیف نیست ولی این ادله، وجوب را رفع می‌کنند نه بیشتر و اصل امر باقی می‌ماند و تنها

---

۱ ـ مستدرک الوسائل، ج۱۵، ص۱۶۰.

وجوبش رفع می‌شود. در آن جا هم بر این مطلب اشکال شده که مدلول امر، بسیط است و یک مدلول بیشتر ندارد که امر وجوبی و وحدانی است و با حدیث رفع قلم نسبت به صبی تقیید خورده و امر دیگری غیر از آن هم نداریم تا بگوییم استحباب باقی می‌ماند و تنها وجوبش رفع می‌شود.

بنابراین نمی‌توان با تمسک به اطلاقات ادله اولیه، اصل مطلوبیت عبادات بر غیر بالغ را ثابت کرد. اما این که این حرف بنابر تمام مبانی در دلالت امر بر وجوب درست است یا خیر جای بحث دارد ولی کسی که مدلول امر را دو چیز نمی‌داند و آن را یک مفاد بسیط می‌داند از اطلاقات اوامر اولیه بـه عـبادت نمی‌تواند صحت عبادات صبی را اثبات کند، از این رو می‌فرمایند از طریق روایت «مروا صبیانکم بالصلاة إذا بلغوا سبع سنین» می‌توان مشـروعیت و مطلوبیت عبادات صبی را ـ ولو استحبابی ـ ثابت نمود و این روایت چون در مورد صبی آمده با رفع القلم رفع نمی‌شود حتی اگر کسی رفع القلم را رفع مطلق تشریع بداند ـ که البته درست نیست و تنها حکم الزامی را در خصوص صبی رفع می‌کند ـ زیرا این روایت اخص است و خواسته بگوید عـبادت صـبی بالخصوص مطلوب است. بدین ترتیب مشروعیت عبادات صبی ثابت می‌شود که در بعضی از جاها برخی ثمرات را در بر دارد، مثلاً اگر صبی وضو یا غسل را انجام داد و نماز خواند و بعد بالغ شد، این وضویش صحیح است که اگر عبادات صبی مشروع نباشد، وضویش باطل خواهد بود. هـمچنین در بـاب نـماز جماعت نیز این بحث را مطرح کرده‌اند که اگر صبی فاصل بین بالغ و امـام جماعت شد، حکمش چیست؟ اگر نماز جماعتش مشروع نـباشد، نـماز مأمومین باطل است و اگر مشروع و صحیح باشد، جماعت مـنعقد است و حضورش فاصله محسوب نمی‌شود.

حاصل آن که این نوع ثمرات مذکور را در نظر گرفته و برخی آثار را نیز نپذیرفته‌اند، مثلاً گفته‌اند نیابت صبی در عبادات از طرف میت مجزی نیست یا مثلاً نسبت به خودش هم اگر قبل از بلوغ مستطیع بوده و حج انجام داده مشروع و مستحب بوده است ولی مجزی از حجة الاسلام او نیست که در این صورت اگر بعد از بلوغ مستطیع شد، باید حج را تکرار کند و درباره نماز اداء در وقت نیز همین را گفته‌اند که اگر اول وقت بالغ نبود و نماز خواند و بعد بالغ شد و هنوز وقت باقی است، باید نماز را دوباره بخواند که این موارد اخیر را جزء ثمرات این بحث قرار نداده‌اند.

علت در نظر نگرفتن این ثمرات، نکات فقهی موجود در آنهاست، مثلاً گفته‌اند شرط حجة الاسلام بلوغ است زیرا قید بلوغ مانند استطاعت چون شرط وجوب است، شرط واجب هم خواهد بود و از این رو آنها نیز قید حجة الاسلام خواهند بود. شبیه همین مطلب را نیز درباره صلاة قبل از بلوغ هم گفته‌اند که صلاة قبل از بلوغ مجزی نیست چون این قید را ندارد و در باب نیابت نیز نسبت به نیابت صبی اطلاق ندارد و بدین ترتیب این مورد به عنوان تطبیق آن ثمره کلی قابل ذکر است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۸ / دوشنبه / ۴ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تأکیدی یا تأسیسی بودن امر دوم:

بحث دیگر در امر بعد از امر است که اگر هنوز مکلف امر اول را امتثال نکرده باشد و مولا دوباره آن امر را تکرار کند، آیا تأکید خواهد بود یا تأسیس یک امر جدید است؟ بله! اگر مکلف امر اول را امتثال کند و مولا دوباره امر کند، امر دیگری خواهد بود ولی بحث جایی است که بعد از امر اول و قبل از امتثال امر اول به همان فعل امر کرده باشد.

### نظر آخوند در مقام:

صاحب کفایه رحمه الله[1] این موضوع را آخر مبحث اوامر مورد بحث قرار داده و فرموده است که مقتضای اطلاق ماده امر آن است که همان طبیعتی که متعلق امر اول است، متعلق امر دوم نیز باشد چون قید فرد دیگر یا «مرّة اخری» ندارد و صرف وجود یک طبیعت نمی‌تواند دو امر داشته باشد زیرا اجتماع مثلین پیش می‌آید که محال است.

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۵.

بنابراین اطلاق ماده اقتضای تأکید را دارد و در عالم جد همان یک امر اول است که دو بار بیان شده است یعنی اطلاق در متعلق و ماده امر اقتضای نفی هر قید دیگر در متعلق را دارد و صرف الوجود را متعلق قرار داده است و صرف الوجود متعلق این امر، با صرف الوجود متعلق امر اول یکی است و صرف الوجود هم نمی‌تواند ثبوتاً دو اراده و طلب جدّی داشته باشد، پس از اطلاق ماده تأکیدیت امر دوم فهمیده می‌شود.

از طرف دیگر نیز ظهور صیغه امر و «إفعل» در تأسیسیت است یعنی ظهورش در آن است که این امری جدید است، پس باید متعلقش یک قیدی داشته باشد، مثلاً قید «مرة اخری» در صدقه که با بودن آن قهراً دو بار صدقه واجب می‌شود؛ یکی متعلق امر اول و یکی متعلق امر دوم و این ظهور ماده را قید می‌زند و قید «مرة اخری» را می‌آورد که خلاف تأکید است و این دو ظهور با هم معارضند.

پس اطلاق ماده اقتضای تأکیدیت و وحدت طلب و ظهور منساق از هیئت نیز اقتضأی تأسیسیت و تعدد را دارد ولی ایشان در ذیل عبارت می‌فرماید: جایی که امر دوم مسبوق به امر اول است و هیچ شرط و قید اضافه‌ای ندارد، ظاهرش تأکید است نه تأسیس، اما دیگر بیان نمی‌کنند وجه این ظاهر چیست و آیا از باب اجمال است که نتیجهٔ عملی تأکید است و یا دال بر تأکید در کار است؟

عبارت ایشان کلمه «ظاهر» را دارد و می‌گوید اگر امری مسبوق به همان امر باشد، ظاهرش تأکید است و نکته این ظهور در عبارت بیان نشده است و به همین جهت احتمالاهایی درباره کلام ایشان ذکر شده است.

**وجه محتمل در کلام آخوند:**

برخی[۱] گفته‌اند مقصود ایشان آن است که ظهور اطلاق ماده در تأکید، اقوی از ظهور هیئت در تأسیسیت است زیرا اطلاق در ماده، اطلاق لفظی است و در هیئت اطلاق مقامی است و لفظی نیست.

برخی نیز مثل مرحوم آقا ضیاء ﷺ[۲] گفته‌اند از آن جا که اطلاق ماده در رتبه مقدم است زیرا ماده معروض امر است، پس اطلاقش مقدم است. سپس اشکال می‌کنند که هر چند ماده در عالم عروض در ذهن مقدم است ولی در عالم وجود و در خارج هیئت و امر سبب تحقق ماده است و مقدم می‌باشد زیرا امر باعث وجود ماده می‌شود و این باعث اجمال هر دو اطلاق می‌گردد و وقتی مجمل شد، باید به اصل عملی رجوع کنیم که مقتضای اصل عملی نیز تأکید است چون در تکلیف دوم و تکرار مجدد شک می‌کنیم که با اصل برائت نفی می‌شود و نتیجه تأکید می‌گردد.

البته اصل کبرای تقدم اطلاق در رتبه متقدم بر اطلاق در رتبه متأخر، مطلبی صحیح نیست و جریان دو اطلاق متعارض با هم چه در دو رتبه باشند و چه در یک رتبه، موجب تعارض می‌شوند و این قبیل تحلیل‌های عقلی در باب ظهورات و دلالات اثری ندارند.

---

۱ ـ

۲ ـ نهایة الافکار، ج۲، ص۴۰۰.

**طرح دو فرض در بحث:**

این جا لازم است بحث در دو فرض پی‌گیری شود، گرچه ظـاهر بـیان صاحب کفایه ﷺ[۱] بحث در فرض دوم از این دو فرض است زیرا گاهی امر دوم متصل به امر اول می‌آید و در همان مجلس امر اول ، امر دوم صادر می‌شود و از قراین متصله می‌باشد و گاه امر دوم در یک دلیل منفصل می‌آید که ظاهر عبارت صاحب کفایه ﷺ همان فرض دوم است زیرا فرض کرده‌اند امر دوم قبل از امتثال امر اول صادر شود که این متناسب با تعدد مجلس خطاب است.

در فرض اول که امر بعد از امر در یک مجلس هستند شاید مسأله روشن باشد چون هنوز مقام تخاطب باقی است و تکرار امر به جهت تأکید است، مثلاً اگر بگوید: «تصدق تصدق» نفس تکرار، یکی از ادوات تأکید است که در لغت ذکر شده و این قرینه بر تأکید است و چنانچه تکرار با حرف عطف باشد، مثلاً بگوید «تصدق ثم تصدق» یا «تصدق فتصدق» یا «تصدق و تصدق» ظهور در تأسیس خواهد داشت چون عرفاً عطف شیء بر خودش مستهجن است بلکه اگر عطف با «ثمّ» و «فاء» باشد، خلاف صریح ترتب و تفریع است و این قرینه می‌شود که امر دوم تکرار امر اول نیست و تأسیس است.

خلاصه در تکرار متصل مسأله روشن است که اگر تکرار محض باشد، از ادوات تأکید است و اگر با حرف عطف باشد، بار دوم را می‌خواهد و تأسیس است. عمده بحث در فرض دوم است که صاحب کفایه ﷺ نیز در این فرض بحث کرده‌اند.

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۵.

در این فرض دوم که مورد بحث صاحب کفایه ﷺ است، ابتدا لازم است منشأ این دو ظهور بررسی شود که این دو ظهور هیچ کدام دالّ لفظی وضعی ندارند یعنی ماده امر برای تأکید وضع نشده که در آن عدم تکرار وضعاً اخذ شده باشد بلکه ماده و متعلق امر برای ذات طبیعت وضع شده و لفظ هیئت نیز برای انشای وجوب و طلب وضع شده است، حال چه این طلب قبلاً ذکر شده باشد و تأکید باشد یا خیر.

پس از باب دلالت لفظی وضعی نمی‌توانیم تأسیسیت یا تأکیدیت را از ماده یا هیئت استفاده کنیم و به همین خاطر گفته شد که استفاده تأکید از اطلاقی است که در ماده امر است یعنی نفی وجود قید «مرة اخری» که زاید بر طبیعت است که این دلالت، اطلاقی و سیاقی یعنی تصدیقی است نه وضعی و از باب اطلاق در ماده امر است و لازمه عقلی این اطلاق است که دو امر وجود ندارد، پس تأکید است و این منشأ ظهور در تأکید واضح است و صاحب کفایه ﷺ آن را ذکر کرده‌اند.

اما ایشان منشأ ظهور هیئت در تأسیس را ذکر نکرده و گفته‌اند منساق از هیئت تأسیسیت است. حال این ظهور بر چه اساسی است؟

منشأ دلالت بر تأکید، اطلاق در ماده امر است و لازمه عقلی دلالت اطلاقی در ماده است ولی باید مشخص شود این که می‌گویند منساق از هیئت امر نیز تأسیس است بر چه اساسی است زیرا مفهوم تأسیس در مدلول هیئت اخذ نشده است؛ همچنان که تأکید در ماده اخذ نشده بود. براین اساس ادعای ظهور هیئت امر در تأسیسیت که در کلام صاحب کفایه ﷺ آمده است، منشأ می‌خواهد.

**محتملات در ظهور هیئت امر در تأسیس:**

در این جا احتمال‌هایی برای این منشأ ذکر شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

**احتمال اول:** برخی گفته‌اند منشأ این ظهور آن است که ظاهر هر امری اراده و طلب جدّی است یعنی داعی مولا از آن طلب است، البته ممکن است امر به دواعی مختلف انشا شود و یکی از دواعی نیز طلب است و دواعی دیگر از امر هم مانند امتحان و غیره ممکن است که باشد و آن جا گفته شد مدلول استعمالی هیئت امر در تمام این موارد از دواعی مختلف، همان معنای حقیقی خودش است که نسبت طلبیه انشائیه می‌باشد و به این دلیل امر امتحانی مجاز نیست ولی خلاف ظاهر است یعنی ظهور وضعی در هیئت امر به هم نمی‌خورد تا مجاز پیش بیاید بلکه ظاهر حال مولا و ظهور حالی تصدیقی در این است که داعی از امر، اراده و طلب از مکلف است و این ظهور را آن جا همه قبول کرده‌اند و تحلیلش نیز همین بود که بیان کردیم.

البته ممکن است کسی تحلیل دیگری کند و بگوید این ظهور در این جا نیز هست و اقتضای تأسیسیت دارد چون اگر مولا تأکید را اراده کرده باشد یعنی داعی طلب ندارد و داعی تأکید دارد و تأکید هم مثل داعی امتحان است که خلاف ظاهر می‌باشد، پس این که ظهور در تأسیسیت دارد به خاطر ظهور حال مولا در اراده و طلب جدی است.

این بیان که در برخی از شروح آمده است قابل قبول نیست چون تأکید بودن امر دوم، خلاف داعی طلب نبوده و به معنای طلب جدّی نداشتن مولا نیست بلکه داعی او در هر حال خواستن فعل است و این استعمال لفظ است که به

جهت تأکید است نه این که غرض جدی مولا عوض شده باشد و داعی طلب نداشته باشد بلکه داعی جدّی طلب دارد که تأکید می‌کند و آن قدر جدی است که امر و ابرازش را تکرار می‌کند، پس همان طلبی که در امر اول در نفس مولا بود در امر دوم نیز محفوظ است و تأکیدیت به لحاظ مرحله استعمال لفظ و تکرار آن است و مربوط به به کارگیری لفظ است.

**احتمال دوم**: بیان دیگر این است که منشأ ظهور در تأسیسیت آن است که صیغه امر از ادوات انشا است و متکلم که امر می‌کند، در حقیقت انشای بعث و تحریک می‌کند، انشا نیز ایجاد معنا به لفظ است و تعدد انشا مستلزم تعدد منشأ و تحریک است یعنی مولا دو طلب و تحریک دارد و نمی‌تواند هر دو به یک شیء تعلق بگیرد، پس تعدد امر و بعث مستلزم تعدد منشأ است و اگر منشأ متعدد شد، طلب مولوی متعدد است و چون محال است به یک طبیعت تعلق بگیرد، پس متعلق نیز متعدد می‌شود و ظهور در تأسیسیت پیدا می‌کند.

پاسخ این بیان نیز روشن است که اگر گفتیم انشا ایجاد معنا نیست بلکه ابراز است (مبنای آقای خویی ﷺ)[۱] دیگر تعدد ابراز، مستلزم تعدد مبرز نیست و روشن است که ممکن است اراده یا اعتبار ما فی النفس چند بار ابراز شود. اما طبق مبنای ایجادی بودن انشا که ایجاد معنا باللفظ باشد، باز هم روشن است که معنای ادوات انشا امور و معانی انشایی است و با تکرار آنها معنای انشایی متعدد می‌شود که مدلول استعمالی است نه مدلول جدّی که اراده و طلب یا اعتبار در نفس مولاست و امر حقیقی است و انشایی نیست، پس تعدد انشا

۱ ـ دراسات فی علم الاصول، ج۱، ص۵۴.

مستلزم تعدد امر انشایی استعمالی است نه تعدد اراده و طلب جدّی مولا. بنابراین این بیان نیز نمی‌تواند منشأ تأسیسیت باشد.

**احتمال سوم**: این بیان بهتر از دو بیان قبل است و این گونه است که کسی بگوید ظهور در تأسیسیت به جهت اصالة التطابقی است که یک نوع ظهور حالی است نه وضعی و آن تطابق میان تحریک و بعث انشایی و تحریک و بعث حقیقی تکوینی در خارج است زیرا اداوات انشا برای معنای انشایی که مشابهش در عالم تکوین موجود است وضع شده‌اند، مثلاً در معنای هیئت امر گذشت که هیئت امر برای نسبت ارسالیه که شبیه ارسال و بعث تکوینی است وضع شده است، مانند هل دادن با دست و ادوات امر معنای اعتباری و ذهنی آن را ایجاد می‌کند ولی این یک وجود انشایی بعث و ارسال است و بعث تکوینی خارجی نیست اگر چه نظیر و شبیه آن است، فقط این فرد انشایی است و آن فرد حقیقی خارجی است. حال گفته می‌شود ظاهر استعمال امر انشایی آن است که این فرد انشایی از بعث نیز مثل آن فرد حقیقی است، فقط این فرد انشایی و آن فرد خارجی حقیقی است که از سایر جهات مطابق هم هستند و وقتی در بعث حقیقی کسی را دو بار بعث و تحریک تکوینی و وادار به فعلی می‌کنند، تکرار هم شکل می‌گیرد و دو فعل از او سر می‌زند.

پس تعدد بحث حقیقی خارجی مستلزم تکرار است و وقتی بعث انشایی نیز مکرر شد، لازمه تطابقش با بعث حقیقی، آن است که متعلق و مبعوث الیه این هم دو تا شود و این بدان معناست که اصالة التطابق اقتضا می‌کند این هم بر وزان آن باشد و تکرار از تعدد امر استفاده شود.

این بیان نیز تمام نیست زیرا نکته این که بعث حقیقی مستلزم تعدد است، در خود بعث و ارسال نیست که معنای أمر است بلکه به لحاظ این نکته است که

بعث حقیقی و خارجی متعلق به فعل جزئی خارجی است و مستلزم تشخص آن فعل می‌شود که انجام می‌گیرد و بعث دیگر به آن محال است و بدین جهت متعلق بعث دیگر، شخص فعل دیگری خواهد شد و این مربوط به حیثیت بعث نیست و در معنای آن اخذ نشده است و در بعث انشایی این گونه نیست که بعث به جزئی تعلق بگیرد بلکه بعث انشایی به عناوین و مفاهیم تعلق می‌گیرد که می‌تواند طبیعت کلی باشد و تعدد در تعلق انشا به آن طبیعت، مستلزم تعدد در وجود نمی‌باشد و تکرار لازم ندارد.

حاصل این که معنای صیغه امر، ارسال و بعث انشایی است که متعلق آن می‌تواند جامع در هر دو انشای هر دو امر باشد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۰۹ / سه شنبه / ۵ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در امر بعد از امر بود و این که منشأ این ظهور که صاحب کفایه ﷺ گفته است امر ظهور در تأسیسیت دارد، چیست؟

منشأ ظهور در تأکید اطلاق ماده بود و صاحب کفایه ﷺ نیز بیان کردند چون دو طلب جدی و دو اراده بر صرف وجود طبیعت (مطلق طبیعت) نمی‌تواند قرار بگیرد، از این رو لازمه اطلاق ماده امر آن است که باید دومی تأکید اولی باشد. برای منشأ ظهور امر در تأسیسیت نیز بیان‌هایی ذکر شده که سه بیان و احتمال گذشت.

**احتمال چهارم**: ادعا شود ظهور در تأسیسیت یک ظهور حالی و سیاقی است و ظهور لفظی وضعی نیست و اطلاق لفظی هم نیست بلکه یک ظهور حالی و مقامی است و آن این که ظاهر حال هر آمری وقتی که امر می‌کند، این است که امری جدید است و ظاهر حالش آن است که معنایی جدید را بیان می‌کند و این همان امر قدیم نیست یعنی طلب و اراده جدیدی دارد که همان تأسیس است و باید متعلقش به فرد دیگر مقید شود و تکرار آن لازم است و مثلاً باید در صدقه قید «مرة اخری» اخذ شود.

شهید صدر ﷺ این بیان را ذکر و رد می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: اگر مراد از معنای جدید آن است که قبلاً این امر به یک مبرز منفصل ابراز نشده باشد، چنین چیزی را قبول نداریم زیرا بسیاری از اوقات انسان یک چیز را دو بار ذکر می‌کند و ظهور امر در این که مسبوق به ابراز دیگری نباشد قابل قبول نیست.

اما اگر مقصود آن است که در همان مجلس تخاطب چنین ظهوری موجود است و این که معنایی که از آن کرده نسبت به شخص این خطاب افاده آن معنای جدید است و به همین جهت دارد آن را بیان می‌کند، ظهور در افاده معنای جدید به این معنا درست است ولی این ظهور با وحدت امر و تأکید محفوظ است چون در یک مجلس دو بار آن را ابراز نکرده و به لحاظ شخص این خطاب تکرار نشده است زیرا مورد بحث امر منفصل از امر اول است، پس این هم دلیل بر آن نخواهد شد که طلب و امر دیگری دارد و فرد دیگری از طبیعت را می‌خواهد و در عالم جد اراده دیگری غیر از اراده‌ای که قبلاً بوده است را دارد. برای همین ایشان به این نتیجه می‌رسد که اصل ظهور در تأسیسیت را در مورد انفصال دو امر انکار می‌کند.

طبق بیان ایشان به این نتیجه می‌رسیم که در باب تکرار منفصل، ظهوری در امر ـ که اقتضای تأسیس و تعدد امر و در نتیجه وجوب تکرار فعل را بکند ـ نداریم و تنها ظهور اطلاق ماده را داریم که اقتضای تأکید را دارد و تعارضی میان اطلاق ماده و ظهور هیئت در کار نیست.

**احتمال پنجم**: این وجه شاید تعمیق همان وجه چهارم باشد. مطابق این احتمال، ظاهر حال متکلم در باب امر و انشا با باب اخبار فرق می‌کند زیرا

وقتی کسی از حادثه‌ای خبر می‌دهد، لازمه تعدد خبر تعدد حادثه مخبر بها نیست ولی در امور انشایی چون معانی انشایی و اوامر ایجادی هستند و به تعبیر دیگر انشا یک نوع تصدی مولوی برای تحریک مکلف به طرف فعل است البته نه تحریک خارجی بلکه تحریک مولوی انشایی، در این مقام متکلم تصدی مولوی بر تحصیل متعلق امر خودش را از مأمور دارد که این یک نوع فعل تحریک مولوی است که متکلم با انشا؛ چه به صیغه امر باشد و چه با جمله خبری، در مقام انشا باشد؛ آن را ایجاد می‌کند و این تصدی مولوی در تکالیف لازم است و به همین جهت قبلاً گفتیم قوام امر به همین تصدی مولوی است و اگر اراده‌اش را ابراز نکند، هنوز امر نیست و واجب الاطاعه نخواهد بود. پس در باب انشائات تحقق فعلی را که تصدی گری مولا است داریم که ظاهرش تصدی جدید است و قبلاً نبوده است زیرا این فرد ایجاد شده از تصدی گری مولوی، مسبوق به عدم است و جدید می‌باشد.

حال گفته می‌شود همان طور که این فعل تصدی جدید است و غـیر از تصدی‌ای است که با امر اول انشا شده است یک فرد جدید از اراده و طلب جدی را نیز در بر دارد و آن اراده‌ای که پشت سر ایـن تـصدی است، اراده جدیدی است تا متناسب با تصدی جدید باشد و این همان اصالة التطابق یا افاده معنای جدید به این بیان است که اگر نباشد و همان اراده و طلب سابق باشد، مجاز لازم نمی‌آید و خلاف اطلاق به معنای تقیید طبیعت امر لازم نمی‌آید ولی خلاف تناسب و تطابق است چون اگر تصدی جدیدی نباشد، گویا ناظر به همان اراده و امر سابق است که تصدی شده بوده و نوعی ضیق در این تصدی می‌باشد و بدین جهت می‌توان این تناسب را قبول کرد و از این رو است که عرف

نیز در امر تأکیدی منفصل یک نوع عنایتی می‌بیند که ناظر به امر سابق است و ضیقی در امر می‌باشد یا به تعبیری دیگر یک اشاره به تصدی سابق در تأکید بر خلاف تأسیس هست و تأسیس از این جهت مطلق و مستقل است و این که اصلاً منشائی برای تأسیسیت امر نیست، خلاف وجدان است و بعید نیست این وجدان صاحب کفایه ﷺ نیز عرفی باشد و نکته‌اش هم اصالة التطابق یا تناسب است. بنابراین اصل ظهور سیاق در تأسیس قابل انکار نیست.

اکنون باید بحث شود حالا که این ظهور را قبول کردیم، نسبت آن با اطلاق ماده که اقتضای تأکید و نفی اراده جدید می‌کند، چگونه می‌شود؟

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۰ / شنبه / ۹ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مرور مطالب قبل:**

بحث در امر بعد از امر بود و نکات و تقریباتی برای این که گفته می‌شود امر ظاهر در تأسیسیت است ذکر شد. گفته شد مقتضای اطلاق ماده امر دوم، مصداقی که متعلق امر اول است را می‌گیرد و تأکید را اثبات می‌کند چون نمی‌شود دو امر به صرف وجود یک طبیعت تعلق بگیرد و این اجتماع مثلین است، در مقابل ظهور در تأسیسیت ادعا شده که انشای امر هم ظهور در تأسیسیت دارد و این اقتضا را دارد که امر جدید باشد و به «مرة اخری» از آن طبیعت تعلق گرفته باشد یعنی اطلاق ماده را قید بزند و این ظهور نیز ادعا شده بود و گفته شده بود جایی که امر دوم به صورت منفصل بیاید به کدام یک از این دو ظهور اخذ می‌شود.

بحث مفصلی شد که منشأ ظهور در تأسیسیت چیست زیرا ظهور لفظ امر که چنین نیست و مقتضای اطلاق لفظی هیئت نیز این گونه نیست تقریباتی ذکر شد و گفته شد برخی مثل شهید صدر ﷺ اصل این ظهور را انکار کرده‌اند.

ما نیز وجه پنجمی برای این ظهور ذکر کردیم و آن را به اصالة التطابق

ارجاع دادیم بین این که امر دوم فردی جدید از تصدی مـولوی است، پس فردی جدید از اراده و طلب هم در عالم جد دارد و ارادهٔ تأکید، نیاز به عنایت دارد و گویا تأکید یک ضیقی در مفاد امر است و عرفاً ناظر به مدلول امر اول است و در این حد گفتیم ظهور قابل انکار نیست و سخن صاحب کفایه ﷺ که گفته است: «المنساق من ظهور الأمر فی التأسیس» درست است. بعد گفتیم اگر چنین ظهوری باشد، این دو ظهور اطلاق ماده و ظهور در تأسیسیت تعارض می‌کنند و اطلاق ماده با ظهور در هیئت در تأسیس تنافی پیدا می‌کند. حال حکم این تنافی چیست؟

اگر ظهور در تأسیس را در منفصل انکار کنیم، نوبت به این بـحث دوم نمی‌رسد و فقط اطلاق ماده را داریم که آن هم اقتضای تأکید را دارد. اما اگر این ظهور را قبول کنیم، مثل صاحب کفایه ﷺ و بسیاری دیگر، نوبت بـه ایـن می‌رسد که کدام یک مقدم است و مقتضای قاعده چیست؟ این جا کلماتی نیز از کسانی که اصل ظهور در تأسیسیت را قبول کرده‌اند ولو ظهور سیاقی و غیر لفظی، ذکر شده که بیاناتی در این زمینه بیان داشته‌اند.

**بیان سه نکته پایانی:**

ما این جا باید چند نکته را بحث کنیم:

**نکته اول:** از این که اصل این ظهور را قبول کردیم، می‌خواهیم بگوییم این ظهور در مورد قضایای شخصیه مور دنظر است و در مورد قضایای حقیقیه قانونیه به خصوص قضایای حقیقیه در شریعت اسلام چنین ظهوری قـابل پذیرش نیست یعنی اگر مولا به شخصی بگوید برو آب بیاور و بعد از مدتی باز بگوید برو آب بیاور، این جا، جا دارد که بگوییم ظهور در تأسیس دارد چون

فردی جدید از تصدی درست شده است. اما اوامری که در قضایای کلیه در لسان شارع اقدس وارد شده‌اند، ظهور در تأسیس ندارند چرا که آیات قرآن و روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا معصومین علیهم السلام صادر شده‌اند ـ که همه به منزله نور واحد هستند ـ شبیه اخبارات هستند و ظهور در تأسیس و امر دیگر ندارند و همان طور که گفتیم تعدد اخبار دلیل بر تعدد مخبر عنه نمی‌شود چون ممکن است از یک حادثه ده بار خبر داده شود.

این جا نیز آیات و روایات؛ همگی ظاهر در تبیین شریعت واحده الهی هستند و ائمه علیهم السلام خودشان مشرّع نیستند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم در بیان احکام شریعت واحد الهی تدریج داشته‌اند و آیات متعدد در امر نماز یا واجبات دیگر شبیه اخبارات متعدد از یک شریعت است و به همین جهت این بحث در ادله فقهی موضوع ندارد. بنابراین اصل ظهور در تأسیس در بیانات شرعی قابل قبول نیست که این بحث اثباتی است و سبب می‌شود تا بگوییم این بحث در فقه مورد ندارد.

**نکته دوم**: حال اگر در فرضی موضوع داشت، مثلاً پیامبر صلی الله علیه و آله در کلامشان دو امر کردند ـ چون پیامبر صلی الله علیه و آله خودشان این طور که از روایات بر می‌آید حق تشریع دارند ـ حال اگر پیامبر صلی الله علیه و آله دو امر در دو جلسه منفصل انجام دادند و خلاصه جایی که موضوعش پیدا شود، آن جا این بحث پیش می‌آید که این دو ظهور که یکی ظهور اطلاق ماده در تأکید و دیگری ظهور امر در تأسیس است کدام یک مقدم است؛ اطلاق ماده مقدم است یا ظهور هیئت در تأسیس؟

در پاسخ به این سؤال سه بیان ذکر شده؛ یک بیان مربوط به برخی از شارحان کفایه است که گفته‌اند اطلاق ماده در تأکید و نفی وجوب دوم اقوی از

ظهور هیئت که این وجوب دومی است می‌باشد چون اولی یک اطلاق لفظی است و دومی اطلاق مقامی است یعنی مثلاً ماده صدقه، برای طبیعت صدقه وضع شده و اطلاق دارد و شامل مصداقی که امتثال امر اول است نیز می‌شود و اگر بخواهیم آن را به «مرة اخری» قید بزنیم، اطلاق لفظی را قید زده‌ایم. اما دلالت امر بر تأسیس و تعدد امر از باب تناسب و اطلاق مقامی است و اطلاق لفظی نیست و اطلاق لفظی اقوی و مقدم است.

یک بیان نیز محقق عراقی ﷺ دارند که فرموده‌اند چون ماده رتبةً هیئت مقدم است و هیئت، عارض بر ماده است، در نتیجه به خاطر مقدم بودن رتبه اطلاق ماده، اطلاق هیئت رفع می‌شود و موضوعی برایش نمی‌ماند، سپس اشکال می‌کنند که هیئت نیز در خارج، سبب وجود ماده است و در عالم خارج و امتثال به مثابه علت است و از این جهت رتبه‌اش مقدم است، پس هر کدام یک تقدم رتبی بر دیگری دارد.

ایشان وجه سومی نیز برای تأکید ذکر می‌کنند که نتیجه مطلب ذکر شده در وجه سابق، اجمال امر دوم از حیث دلالت بر تأسیس است و وقتی نمی‌دانیم یک امر داریم یا دو امر چون امر دوم مشکوک است، با اصل برائت آن را نفی می‌کنیم.

این سه بیان مطالبی است که درباره این که اگر ظهور در تأسیس را قبول کردیم کدام یک مقدم است گفته شده اما هیچ کدام از این سه مطلب بیان کلام صاحب کفایه ﷺ نیست، علاوه بر این که هیچ یک از آنها تمام هم نیست.

بیان اول که اطلاق لفظی مقدم بر اطلاق مقامی می‌باشد تمام نیست زیرا این مطلب جایی ثابت نشده است بلکه برخی عکس آن را گفته‌اند ولی واقع آن است که هیچ کدام به این عنوان بر دیگری مقدم نیستند زیرا اگر اطلاق لفظی

دلالت وضعی بود، مانند عموم دلالت وضعی اقوی و مقدم بر اطلاق است ولی اطلاق لفظی به این معنا نیست که لفظ مطلق و برای اطلاق وضع شده است بلکه لفظ برای ذات طبیعت یا طبیعت مهمله وضع شده است، اطلاق لفظی نیز دلالت سکوت از بیان قید است و لفظ وضعاً دال بر طبیعت مهمله است و اطلاق را از عدم ذکر قید در جایی که در مقام بیان باشد استفاده می‌کنیم که دلالت سکوتی و حالی است و از عدم بیان قید کشف می‌کنیم ثبوتاً هم قیدی نیست و این عدم ذکر قید در اطلاق مقامی نیز هست و باید دید این سکوت و ظهور حالی در کدام اقوی است که ممکن است در اطلاق مقامی اقوی باشد و موارد مختلف است.

پس اگر مراد از اطلاق لفظی دلالت وضعی است که غلط است و اطلاق لفظی دلالت وضعی نیست و دلالت سکوت است و اگر نه، منظور این است که همیشه این دلالت سکوتی اقوی است جواب آن است که ممکن است سکوت موجود در اطلاق مقامی اقوی باشد و فرقشان این است که در اطلاق لفظی، یک لفظ دال بر طبیعت مهمله هم داریم ولی در اطلاق مقامی نداریم.

وجه دوم که آقا ضیاء ﷺ بیان کرده و سپس پاسخ داده‌اند نیز درست نیست زیرا تقدم رتبه ماده بر هیئت یا بالعکس وجهی برای اظهریت یا اقوائیت ظهور ایجاد نمی‌کند؛ خواه در عالم لحاظ با خارج تقدم داشته باشد یا نداشته باشد زیرا اگر تصور ماده رتبةً هم مقدم بر معنای هیئت باشد، قابل تقیید بـه آن می‌باشد. پس این که رتبه کدام مقدم است دخلی در تشکیل ظهورات تصدیقی ندارد و اقوائیت ظهور تابع اقوائیت منشأ دلالت است و اگر ظهور حالی در یکی اقوی است، این اقوائیت می‌شود کاشف تصدیقی؛ چه رتبهٔ مجرایش مـقدم باشد و چه نباشد.

اما مطلب سومی که ایشان گفته‌اند ـ که امر مجمل می‌شود در نتیجه نه اطلاق

در ماده تمام می‌شود و نه ظهور در هیئت و باید به اصول عملیه رجوع کرد و آن هم وجوب دوم را نفی می‌کند و تأکید ثابت می‌شود ـ نیز تمام نیست زیرا اگر ظهور در تأسیس را قبول کنیم، مقتضای آنچه در باب قیود هیئت و ماده و واجب مشروط گفته شد آن است که ماده همواره به قیود هیئت مقید می‌شود چون قبلاً در بحث ترتب و واجب مشروط گفته شد که هر قیدی در وجوب و امر اخذ شود، خود به خود قید ماده امر هم می‌شود و ماده امر مقید خواهد بود و اطلاق ندارد، مثلاً وقتی گفت: «اذا استطعت وجب علیک الحج» ماده حج هم اطلاق برای حج قبل از استطاعت ندارد به همین جهت مجزی نیست چون وقتی قید استطاعت در امر به حج اخذ شد، قید حج واجب هم می‌شود و واجب ذاتاً مقید شکل می‌گیرد نه این که تقیید دیگری لازم می‌آید بلکه خود به خود مقید به قیود امر است و شامل قبل از زمان فعلیت آن امر نمی‌شود. حال این جا می‌گوییم وقتی ما امر جدیدی به صدقه داشتیم، این امر جدید نمی‌تواند شامل صدقه ای که متعلق امر اول است باشد و صدقه متعلق امر اول مثل حج قبل از استطاعت می‌شود و اطلاق امر دوم آن را نمی‌گیرد و خارج از شمول امر دوم است و اگر قیدی خارج از شمول امر باشد، خارج از اطلاق ماده است یعنی ماده مقید به عدم آن است؛ نه این که اطلاق دارد و می‌خواهیم اطلاقش را قید بزنیم. بنابراین اگر ظهور در تأسیس را در امر دوم قبول کنیم، متعلقش قهراً فرد دیگری از ماده است و اطلاق ماده نسبت به مصداق امر اول نخواهیم داشت که با ظهور هیئت معارض باشد بلکه ظهور هیئت وارد بر آن است و ماده مجرای اطلاق نخواهد بود. بنابراین مقتضای قاعده به عکس است که اگر ظهور در تأسیسیت را قبول کردیم، باید بگوییم قید «مرة اخری» یا غیر از آنچه متعلق امر اول است در اینجا هست.

**نکته سوم**: صاحب کفایه ﷺ فرموده است سبق تکرار امر بدون قید یا به همان شرط و قید، ظهور در تأکید دارد یعنی خود تکرار یک امر در جایی که عین همین امر سابقاً ذکر شده باشد، اگر مشروط است با همین شرط و اگر مطلق است هر دو مطلق هستند که این از اسالیب عرفی تأکید منفصل است و اسلوب عرفی تأکید فقط این نیست که در یک مجلس دو بار جمله را بگوید بلکه چنین تکراری نیز جزء اسلوب تأکید منفصل است، همچنان که در قراین منفصله می‌گوییم که بسیاری از اوقات غرض محاوره در این است که قرینه را منفصل ذکر کند و مجرد انفصال باعث عدم قرینیت نمی‌شود بلکه این هم قرینه است، مرحوم صاحب کفایه این را در باب تأکید نیز گفته است که وحدت دو امر یا قرینه بر تأکید است یا اگر قرینه بر تأکید نباشد، قدر متیقن آن است که ظهور در تأسیس دیگر ندارد چون وحدت دو امر، صلاحیت برای قرینیت را داراست و دیگر ظهور در تأسیس ندارد به نحوی که به اطلاق ماده بتوان رجوع کرد و ظاهر ذیل کلام صاحب کفایه ﷺ این مطلب است که ایشان خواسته‌اند وحدت دو امر را مثل قراین منفصله حساب کنند و این به معنای انکار اصل ظهور امر در تأسیس نیست. بنابراین جایی که بدانیم مولا بر قرینه منفصل اعتماد نمی‌کند، این ظهور فعلی است و رافع اطلاق در ماده خواهد شد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۱ / یکشنبه / ۱۰ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### بقاء جواز بعد از نسخ واجب:

از جمله مباحث مربوط به دلالات امر این بحث است که اگر امری وجوبش نسخ شد، آیا بعد از نسخ وجوب می‌شود جواز را ثابت کرد یا این که همچنان که وجوب رفته احتمال می‌دهیم جواز هم رفته باشد و واقعاً حرام شده باشد و نمی‌شود جواز ـ یعنی عدم حرمت را ـ اثبات کرد البته اگر دلیل ناسخ ظهور در جواز داشته باشد دلیل بر جواز می‌شود اما اگر ظهور در جواز نداشته باشد و مثل دلیل لبی باشد که فقط وجوب را رفع می‌کند در این جا بحث شده است که یا از طریق أمر منسوخ می‌شود اثبات جواز و عدم حرمت را نمود یا خیر؟

این بحث در کلمات قدما تحت عنوان نسخ الوجوب آمده است و عنوان مساله دلالت امر بعد از نسخ وجوب بر جواز است لهذا در این جا قبل از ورود به این بحث لازم است فرق بین نسخ حقیقی و نسخ مجازی یا مسامحی در شریعت گفته شود که گفته می‌شود نسخ در شریعت بر می‌گردد به تقیید ازمانی و نه نسخ حقیقی.

**تبیین فرار از نسخ:**

نسخ عبارت است از رفع ثبوتی یک حکم مثل این که قانون گذار یک قانونی را وضع می‌کند و بعد آن را نسخ و لغو می‌کند و قانون دیگری را به جای آن جعل می‌کند مثلا یک مالیاتی را واجب می‌کند و بعد از مدتی قانون مالیات را لغو می‌کند این را نسخ می‌گویند که رفع و لغو ثبوتی و واقعی قانون اولی است.

اما تقیید ازمانی که در اصطلاح اصولیون آمده است این است که خطابی به حسب ظاهر خطاب، مطلق بیان شده است و مخصوص به زمانی نبوده است مثلاً وجوب تعیینی نماز جمعه در آیه جمعه مطلق است و بعد دلیلی می‌آید و می‌گوید این در زمان امام علیه السلام است و در عصر غیبت واجب تخییری است این روایت مقید ازمانی آیه جمعه است و زمان غیبت را خارج می‌کند و این رفع است منتها رفع اثباتی نه ثبوتی یعنی روایت وارده کشف می‌کند کـه از اول وجوب تعیینی مشروط به زمان حضور امام علیه السلام بوده است و این قید ثبوتاً بوده است و در اثبات بیان نشده بود و در حقیقت بیان آن قید به تأخیر افتاده است نه این که واقعاً جعل حکم مطلق بوده و بعد آن را لغو کرده است زیرا مستلزم جهل و بداء است که بر شارع اقدس محال است و لذا گفته‌اند در باب تشریعات الهیه نسخ حقیقی معقول نیست.

این مطلب بر خلاف قوانین عرفیه که هم نسخ حقیقی در آنها معقول است و هم تقیید ازمانی مثلا قانونی را مطلق قرار می‌دهند و بعد لغوش می‌کنند و تقیید ازمانی هم ممکن است که از اول قانون را مقید وضع کرده ولی قیدش را ابلاغ و بیان نکرده باشند که البته عرف معمول همان نسخ و الغاء قانون است ولذا نسخ

در قوانین عرفی زیاد است که به خاطر کشف خطا در وضع قانون و یا به جهت عوض شدن شرائط بعداً آن را نسخ و لغو می‌کنند ولی در مورد شارع أقدس، نسخ حقیقی معقول نیست چون مستلزم بداء حقیقی و جهل است که بر مولای حقیقی محال است و نمی‌توانیم بگوئیم ثبوتا مولا یک حکم را قرار دهد و پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم هم تبلیغ کند و یا خود پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم یا امام علیه السلام آن را نسخ کند و این معقول نیست باید آن را بر گشت داد به تقیید ازمانی که وضع اثباتی است و نه ثبوتی لهذا هر چه عنوان نسخ در روایات آمده است منظور از آن تخصیص ازمانی است که در آن کشف می‌شود از اول حکم مقید جعل شده است و تنها بیان آن مطلق بوده است.

یکی از فرق های نسخ حقیقی و تقیید ازمانی این است که در باب نسخ حقیقی دلیل ناسخ و منسوخ با هم تنافی ندارند و ناسخ نمی‌گوید که دلیل منسوخ دلالتش وکاشفیتش از جعل مطلق غلط است و کذب است بلکه می‌گوید صحیح بوده است ولیکن بقاءً جاعل از حکم دست کشیده و آن را لغو کرده است و لذا به لحاظ عالم ظهورات و دلالات و کشف تکاذبی میان ناسخ و منسوخ در کار نیست و لذا باب نسخ حقیقی خارج از باب تعارض است و به تکاذب بر نمی‌گردد برخلاف تقیید ازمانی که تعارض غیر مستقر است که جمع عرفی است و از آنجا که گفته شده است نسخ حقیقی در احکام شرع اقدس محال است گفته‌اند همه موارد نسخ برگشت به تقیید ازمانی می‌کند و حقیقتاً نسخ نیست زیرا که ثبوتا حکمی که بوده است را برنداشته بلکه کاشف از مقید بودن آن حکم از ابتداء است که در مواردی آن تقیید را معصوم با قرینه و مقید متصل بیان می‌کند و در موارد دیگر ـ براساس مصالحی ـ با خطابات منفصله بیان کرده است همانند تخصیص افرادی که در آنجا هم از اول این قید بوده است

و لیکن معصوم قید را بیان نکرده و بعد که بیان نماید معلوم می‌شود این اطلاق مراد نبوده است و نظیر همین توضیح نسبت به نسخ بیان می‌گردد و گفته می‌شود تقیید ازمانی است.

البته این بحث به تفصیل در تنبیهات استصحاب می‌آید و شهید صدر ﷺ در آنجا نسخ حقیقی را هم در احکام شرعی به لحاظ عالم جعل و اعتبار نه عالم اراده و ملاک تصویر کرده است و گفته است تقیید ازمانی هر چند که صحیح است ولی لازم نیست که موارد نسخ را به آن برگردانیم و می‌فرماید آنچه معقول نیست نسخ حقیقی و تبدل عالم ثبوت به لحاظ ملاکات و مبادی حکم یعنی اراده حقیقی مولی است و این مستحیل و مستلزم جهل است ولی نسبت به جعل اعتباری حکم که فعل اختیاری مولی و غیر از بیان و ابراز است معقول و ممکن است.

یعنی مولا با این که می‌داند ملاک حکم و اراده و شوقش به نماز جمعه برای عصر حضور است و ملاک آن مقید است ولی همان طور که می‌تواند مقید جعل کند و بیان را مطلق کند می‌تواند حکم را هم مطلق جعل و اعتبار کند چون جعل فعل اختیاری او است گرچه ملاک آن مقید باشد لهذا ثبوتاً جعل و اعتبارش را مطلق قرار می‌دهد و بعد جعلش را لغو و نسخ می‌کند بدون این که ارادهٔ یا ملاکات تغییر کرده باشد بلکه آنها از اول مقید بوده است و همچنان که ممکن است در بیان که فعل اختیاری او است مصلحتی در اطلاق بوده باشد که آن را مطلق قرار می‌دهد همچنین ممکن است این مصلحت در اطلاق فعل جعل و اعتبار باشد مثلاً خواسته است تبعیت از عرف عقلاً که مأنوس عامه مردم است بنماید یا هر ملاک و مصلحتی دیگر باعث شده باشد که جعل و اعتبارش را مطلق کند.

پس حکم در مرحله مجعولات اعتباری شرعی هم ممکن است کلی جعل شود و بعد لغو شود که نسخ حقیقی می‌باشد و به عبارت دیگر حکم، یک مرحله روح و مبادی دارد و یک مرحله قالب اعتباری که جعل است را داراست و یک مرحله بیان و ابراز دارد که مرحله دوم هم مثل مرحله سوم فعل اختیاری مولا ست و همچنان که گاهی مصلحت اقتضا می‌کند که بیان مطلق باشد همچنان گاهی ممکن است مصلحت اقتضا کند که قالب جعل و اعتبار هم مطلق باشد اما مشهور این را قبول ندارند و به تقیید ازمانی بر می‌گردانند.

حال در اینجا می‌گوییم که بنابر نسخ حقیقی این بحث جا ندارد چون در باب نسخ حقیقی عالم ثبوت لغو می‌شود و الغا می‌شود و دلالت دلیل حکم منسوخ تکذیب نمی‌شود تا گفته شود آیا می‌شود دلالتش بر أصل عدم تحریم و جواز حجت باشد بلکه کاشفیت دلیل منسوخ هنوز هم باقی و حجت است بلکه ممکن است یقینی و جزمی باشد و منکشف رفع می‌شود و این روشن است که در این فرض نه از دلیل ناسخ و نه از دلیل منسوخ نمی‌شود جواز را اثبات نمود.

لذا طبق امکان نسخ ثبوتی و حمل دلیل ناسخ بر آن، این بحث موضوع ندارد و این بحث وقتی موضوع پیدا می‌کند که نسخ به تقیید ازمانی برگردد که این قید زمانی از ابتداء بوده است ولی بیان نشده است و بیانش بعد آمده است در این صورت جا دارد کسی بگوید که حال که کشف کردیم دلالت امر بر وجوب در زمان دوم نبوده است و دیگر دلالت أمر بر وجوب در زمان دوم حجت نیست جا دارد بحث شود که دلالت امر اول بر عدم حرمت ضمن وجوب می‌تواند بر حجیت باقی باشد یا نه که بحث آینده است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۲ / دوشنبه / ۱۱ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در نسخ وجوب بود که آیا می‌شود بعد از نسخ وجوب جواز ـ یعنی عدم حرمت ـ را به دلیل امر اول ثابت کرد البته جائی که دلیل ناسخ ظهور در جواز نداشته باشد و فقط وجوب را نسخ کرده باشد که گفتیم این بحث در جائی است که نسخ را در قالب تقیید ازمانی تفسیر نماییم ولی اگر نسخ حقیقی را جائز دانستیم این بحث جا ندارد اما طبق مبنای مشهور که نسخ را به تقیید ازمانی بر می‌گردانند در دو مقام بحث شده است یکی در مقتضای اصل لفظی است و دیگری هم این که اگر از نظر دلالات أمر و اصول لفظیه نتوانستیم جواز را ثابت کنیم مقتضای اصل عملی چیست؟

**مقام اوّل: مقتضای اصل لفظی:**

در بحث اول تقریباتی برای اثبات جواز و عدم حرمت ذکر شده است و این تقریب‌ها به اختلاف مبانی مربوط است مرحوم شهید صدر ﷺ سه تقریب ذکر می‌کند و بعد همه را رد می‌کند و ما هم یک تقریب اضافه می‌کنیم که مجموعاً چهار تقریب می‌شود.

**تقریب اوّل:**

این است که کسی بگوید بنابر مسلک مرحوم میرزا﵀ که دلالت امر بر وجوب به حکم عقل است نه مدلول لفظ أمر لذا و در جائی که ترخیص از شارع وارد شده عقل حکم به الزام نمی‌کند و اگر ترخیص نباشد عقل می‌گوید لازم و واجب است طبق این مبنی دلیلی که وجوب را رفع کرده در حقیقت حکم عقل را رفع کرده است و مثل ترخیص در ترک است و حکم عقل به الزام را می‌گوید نیست اما مدلول امر که ذات طلب بود چه عقل حکم به وجوب بکند و چه نکند دست نخورده است و مثل جائی است که ترخیص در ترک آمده باشد که در اینجا نسبت به زمان دوم آمده است پس ذات طلب که مدلول امر است به لحاظ زمان دوم باقی است مثل زمان اول و مفاد و مدلول امر عوض نمی‌شود و باید به اطلاق ازمانی مفاد دلیل امر عمل شود و نه تنها جواز بلکه جامع طلب هم ثابت می‌شود که قهراً استحباب خواهد بود.

**نقد این تقریب:**

این مبنی صحیح نیست چنانچه گذشت علاوه بر این که دلیل ناسخ حتی بنابر نسخ مجازی و تقیید ازمانی معمولاً ناظر به مجعول شرعی و دلیل منسوخ است و الا تعبیر ناسخ مناسب نیست و این بدان معنا است که دلیل ناسخ ظهور دارد و این که می‌خواهد ما جعله الشارع را در دلیل منسوخ رفع کند ولو اثباتاً و نه ثبوتاً پس باید به طلب بخورد و رافع طلب است.

**تقریب دوم:**

تقریب دیگر طبق مبانی کسی است که وجوب را مرکبی از طلب فعل و منع از ترک می‌گیرد و دلیل ناسخ گفته است این مجموع در زمان دوم نیست و مجموع را نفی می‌کند که قهراً چون آنها در طول هم هستند قدر متیقن این است که منع از ترک رفع شده است اما ذات طلب که جزء اول مدلول أمر است می‌تواند باقی باشد پس دلالت تضمنی أمر بر آن جزء حجت است و جواز بلکه جامع طلب اثبات می‌شود مانند تقریب اول زیرا دلالات تضمنی اگر یک جزئش ساقط شود باقی دلالات ضمنی ساقط نیست مثل عام که اگر فردی از آن تخصیص خورد نسبت به باقی حجت است زیرا دلالتش تضمنی بوده و دلالت تضمنی مثل دلالت التزامی با سقوط مطابقی ساقط نمی‌شوند.

در اینجا هم می‌گوییم امر دلالت بر مجموع دو چیز می‌کرد و دلیل ناسخ جزء دوم یعنی منع من الترک را از بین برد و دلالت أمر می‌تواند بر طلب فعل باقی باشد و یک نحو دیگر از ترکیب در أمر هم می‌شود باشد که گفته شود وجوب عبارت از طلب شدید است و طلب شدید دو جزء دارد یکی اصل و جامع طلب است که در استحباب هم هست و جزء و یا مرتبه دیگر شدتش است که برای وجوب است و دلیل ناسخ شدت طلب را رفع کرده است قطعا ولی نسبت به اصل طلب مجمل است و نمی‌گوید اصل طلب هم نیست و فقط می‌گوید وجوب نیست پس ممکن است جنس باقی بماند و چون جنس با مرتبه ضعیف ضمن مدلول أمر است دلالت تضمنی بر آن حجت است.

**نقد این تقریب:**

این هم بیان دیگری است که می‌خواهد باز هم از نکته تضمنی بودن دلالت استفاده کند این تقریب هم به دو وجه درست نیست.

**وجه اوّل:** اشکال مبنائی است که مدلول امر مرکب نیست بلکه بسیط است هر چند مبادی امر که عبارت از شوق و اراده است را می‌شود تقسیم کرد به شوق ضعیف و شدید.

**وجه دوّم:** این ترکیب را هم در دلالات امر اگر کسی قبول کند این گونه نیست که اگر دلالت مطابقی ساقط شد همه دلالات تضمنی باقی بماند زیرا دلالات تضمنی بر دو قسم است برخی دلالت تضمنی بالفعل است یعنی دو دلالت بالفعل موجود است مثل دلالت عام بر تک تک افرادش در عام استغراقی یا مجموعی که دلالت عام بر هر کدام دلالت بالفعل است ولی ضمن ألفاظ و ادوات عموم و برخی موارد مدلول لفظ یک چیز و یک مفهوم بیشتر نیست و ترکیب در اجزاء تحلیلی یا خارجی مدلول است مثل تحلیل ماهیت به جنس و فصل و تحلیل به اجزاء یک مرکب و ساختمان خارجی و این گونه نیست که لفظ بر این نوع اجزاء دلالت داشته باشد بلکه مدلول و معنا با قطع نظر از دلالت فی نفسه قابل تحلیل به اجزاء است در این موارد اگر دلالت مطابقی از بین رفت دلالت تضمنی دیگر حجت نیست زیرا که دلالت نیست و این دلالت تحلیلی است و در حقیقت دلالت لفظ نیست و مانند دلالات تضمنی در عام نیست که گفته‌اند حجت باقی می‌ماند و لهذا از نظر ادبی و لغوی لفظ انسان دلالت بر حیوان و اجناس و فصول آن ندارد و این‌ها تحلیل های عقلی از برای ماهیت است نه برای مدلول و دلالت لفظ و فرق است میان ترکب ماهیت یا

ترکب دلالت که تفصیل آن در بحث حجیت عام بعد از تخصیص در باقی خواهد آمد و لذا کلمه انسان با حیوان مباین است و جنس در مدلول اسمِ دال بر نوع اخذ نشده است بلکه ترکیب ممکن است حقیقی خارجی هم باشد مثلا می‌گوید خانه خریدم اگر خلاف واقع باشد نمی‌شود گفت خوب شاید یک درب خانه خریده بلکه باید لفظ، دلالات تضمنی داشته باشد ولو ضمن مـجموعی از دلالات و در مانحن فیه این گونه نیست .

**تقریب سوم:**

تقریب سومی هم مطرح می‌شود منتها طبق مبنای دیگری است نه در باب امر بلکه در باب تعارض ادله ذکر می‌شود و گفته می‌شود دو نوع دلالت داریم یکی دلالت مطابقی ویکی دلالت التزامی مثلاً مدلول مطابقی خطابات جعل است و مدلول التزامی آنها وجود ملاکات است و این دلالت‌های التزامی بر ملاک و امثال ملاک در انعقاد تابع دلالت مطابقی است و تا مدلول مطابقی شکل نگیرد دلالت التزامی شکل نمی‌گیرد و تبعیت در انعقاد مورد بحث کسی نیست و این روشن است و الاّ دلالت التزامی نمی‌بود.

حال بحث در این است جائی که دلالت مطابقی تشکیل شـده و دلالت التزامی هم شکل گرفته و لیکن بعد با دلیل منفصل اقوایی دلالت مطابقی از حجیت ساقط می‌شود مثلاً مخصّصی برای عام وارد می‌شود که قبلاً گـفتیم مخصص و قرینه اگر متصل باشد مانع از انعقاد ظهور می‌شود و با وجودش اصلا عموم منعقد نمی‌شود ولیکن اگر مخصص و قرینه منفصل بیاید عموم در عام شکل گرفته و دلیل اقوای منفصل نمی‌تواند دلالت عام را از بین ببرد زیرا دلالت و ظهور أمر تکوینی است و وقتی منعقد و محقق شد دیگر لا ینقلب عما وقع

علیه، بلکه مخصص و قرینه منفصل تنها حجیت عام را رفع می‌کند پس در مواردی که مقیدات و قرائن منفصل است حجیت مدلول مطابقی ساقط می‌شود نه ذات آن در اینجا این بحث پیش می‌آید دلالت مطابقی از بین نرفت و اصل عموم و دلالت بر عموم باقی است پس دلالت التزامیش هم ذاتا هست و تنها دلالت مطابقی از حجیت افتاد أما دلالت التزامی وجهی ندارد که حجت نباشد و اگر مطابقی ساقط شده باشد التزامی که محتمل الصحه باشد که در اینجا دو مبنا حاصل شده یکی قائل به تبعیت دلالت التزامی در حجیت و سقوط از دلالت مطابقی و دیگری عدم تبعیت که طبق مبنای عدم تبعیت یک وجهی برای اثبات جواز از دلیل أمر در ما نحن فیه درست می‌شود.

حاصل آن وجه این است که دلیل منسوخ یک مدلول مطابقی داشت که وجوب تعیینی نماز جمعه مثلاً حتی در عصر غیبت بود و یک مدلول التزامی داشت که نفی احکام تکلیفی مضادّ دیگر بود یعنی نفی حرمت و استحباب و کراهت بود چون هر حکمی ثابت شود مدلول التزامیش نفی اضداد آن حکم است و آنچه با دلیل ناسخ که منفصل است رفع شد تنها مدلول مطابقی یعنی وجوب بود و دلالت امر بر ثبوت وجوب در زمان دوم از حجیت ساقط شد أما مدلول التزامی طبق نظر کسانی که این دو دلالت را در سقوط تابع هم نمی‌داند باقی است پس جواز به معنای تساوی که به معنای نه حرمت و نه استحباب و نه کراهت و نه وجوب است ثابت می‌شود که این جواز بالمعنی الاخص است.

فرق این تقریب با تقریب‌های بالا این است که در آنها طلب هم ثابت می‌شد اما در این جا جواز بالمعنی الاخص که یکی از احکام خمسه تکلیفی است ثابت می‌شود.

**نقد این تقریب:**

بر این تقریب یک اشکال مبنایی وارد است که مبتنی بر عدم تبعیت است و ما تبعیت را قبول داریم ولی ممکن است جواب دیگری هم مبنایی یعنی حتی بنابر مبنای عدم تبعیت داده شود که شهید صدر﵀ آن را ذکر و پاسخ می‌دهد می‌فرماید ممکن است کسی بگوید دلالت التزامی أمر یک دلالت بر نفی نیست بلکه چهار دلالت بر نفی است چون ما پنج حکم تکلیفی داریم و دلیلی که یکی از آنها را ثابت کند قهراً هم چهار تای دیگر را نفی می‌کند پس دلالت التزامی بر نفی یکی نیست بلکه عدم حرمت و عدم اباحه و عدم استحباب و عدم کراهت است و وقتی دلیل ناسخ وارد شد و گفت وجوب نیست حکم تکلیفی پنجم هم نفی می‌شود و چون هر واقعه باید یکی از این احکام خمسه را داشته باشد علم اجمالی پیدا می‌کنیم یکی از آنها باید باشد و نفی نشده باشد و چون نفی وجوب با دلیل ناسخ قطعی یا مقدم است پس باید یکی از چهار تای دیگر باشد و نفی هر چهار تای دیگر که مدلول التزامی أمر بود با هم تعارض و تنافی پیدا می‌کند و با تعارض، مدالیل التزامی هم از حجیت ساقط خواهد شد.

پس دلیلی که می‌گوید ناسخ نیست مدلول التزامیش این است که یکی از آن چهار تاهست و دلالات سالبه بر نفی آنها با هم تکاذب و تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند نه از باب تبعیت در سقوط با سقوط مدلول مطابقی بلکه از باب سریان تعارض به داخل آن دلالتهای التزامی و در نتیجه جواز بالمعنی لاخص و یا أعم هیچکدام ثابت نخواهد شد زیرا دلالت التزامی أمر بر نفی حرمت نیز با تعارض از حجیت ساقط شده است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۳ / سه شنبه / ۱۲ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در دلالت امر منسوخ بود ، امری که نسخ شده آیا به لحاظ دوم که زمان بعد از نسخ است ـ و ناسخ را به تقیید ازمانی تفسیر کردیم ـ بالدقه می‌شود به وسیله آن امر منسوخ جواز را ثابت کرد. گفته شد دلالت مطابقی امر، وجوب است و دلالت التزامیش نفی حرمت و نفی استحباب و کراهت است و ناسخ، مدلول مطابقی که وجوب بود را نفی کرد أما دلالات التزامی بر عدم حرمت و استحباب و کراهت منافاتی با دلیل ناسخ ندارد و ناسخ می‌گوید وجوب نیست نمی‌گوید عدم حرمت نیست پس مدلول التزامی ـ بنابر عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی ـ بر حجّیت باقی است. بنابر این مبنا جواز بالمعنی الاخص اثبات می‌شود یعنی چهار تا قضیهٔ سالبه عدم حرمت و عدم استحباب و عدم کراهت و عدم وجوب ـ که سه تای اول مدلول التزامی امر منسوخ است و چهارمی مدلول دلیل ناسخ است ـ ثابت می‌شود.

### نقدی دیگر بر تقریب سوم:

بر این استدلال یک اشکال اصلی وارد است و آن اشکال این است که این مبنا یعنی عدم تبعیت را صحیح نیست و اکثر محققین هم قبول ندارند و لذا از این

راه نمی‌شود جواز بالمعنی الاخص را اثبات کرد ولی یک جواب دیگری هم داده شده بود که حاصلش این بود که اگر مبنای عدم تبعیت را هم قبول کنیم باز هم این جا از جهت دیگری نمی‌شود به این دلالت التزامی تمسک کنیم چون آنها از باب تعارض فیمابین و علم اجمالی به کذب یکی از آنها از حجیت می‌افتد زیرا دلالت التزامی بر نفی احکام دیگر ـ غیر از وجوب ـ سه تا نیست بلکه چهارتاست؛ نفی حرمت، نفی استحباب، نفی کراهت و نفی اباحه هم هست و وقتی یکی از احکام خمسه ثابت شود چهارتای دیگر نفی می‌شود زیرا که همه آنها اضداد هستند و ما می‌دانیم در هر واقعه‌ای یکی از این اضداد ثابت است و هرگاه یکی ثابت شود چهار تای دیگر باقی نخواهد بود و نفی اباحه هم جزء مدالیل التزامی است و در این صورت چهار مدلول التزامی داریم و وجوب که نفی شد دیگر نمی‌شود هر چهار تا منفی باشد چون می‌دانیم یکی هست و نمی‌شود هیچ کدام از اضداد نباشد و بین آن چهار تا علم اجمالی داریم که یکی هست و این موجب تکاذب و تعارض میان آنها می‌شود و از باب تعارض همه مدالیل التزامی ساقط می‌شود نه از باب تبعیت مثل این که ضد دلالت التزامی یک دلیل معارضی آمده باشد.

**اشکال شهید صدر رحمه‌الله بر این نقد:**

مرحوم شهید صدر رحمه‌الله این اشکال را پاسخ داده است که این مطلب در صورتی صحیح است که کسی از اباحه بالمعنی الاخص جعل اباحه را که اباحه اقتضایی است اراده کند نه اباحه بالمعنی الاخص چون اباحه بالمعنی الاخص دو معنی دارد:

۱) جعل اباحه مثل جعل وجوب، حرمت، کراهت و استحباب که جائی

که ملاکی در اباحه باشد مولا اباحه اقتضائی بالمعنی الاخص را جعل می‌کند یا ممکن است کسی بگوید جائی که اقتضای حرمت ، کراهت ، استحباب و وجوب هم نباشد ممکن است مولا جعل اباحه ـ که حکم وجودی است ـ کند خلاصه اگر علم اجمالی داشته باشیم که هر جا حرمت ، کراهت ، استحباب و وجوب نبود مولا جعل اباحه می‌کند که بعضی از این روایت لکل واقعة حکم این مطالب را استفاده کرده‌اند و گفته‌اند حکم، یعنی حکم ایجابی نه سلبی محض لذا این اباحه مثل باقی احکام اربعه مجعوله است.

۲) اباحه بالمعنی‌الاخص معنای دیگری هم دارد و آن جایی است که مولا جعل هیچ کدام از آن احکام اربعه را نکرده باشد که قهراً عقل مباح می‌شمرد مانند اباحه قبل از شریعت و مباح بالمعنی‌الاخص این را هم شامل می‌شود در مقابل اباحه یا جواز بالمعنی الاعم که شامل مکروه و مستحب هم می‌شود یعنی حرام نباشد.

اگر کسی قائل شد که در هر واقعه‌ای شارع مقدس ـ اگر مقتضیات احکام دیگر نبود ـ اباحه را که حکمی وجودی است جعل می‌کند «ولکل واقعة حکم» یعنی حکم وجودی و مجعول این اشکال وارد است زیرا برای دلیل وجوب چهار دلالت سلبی بر نفی چهار حکم دیگر تشکیل می‌شود و علم اجمالی پیدا می‌شود که شارع یک حکم وجودی مجعول غیر از وجوب دارد و باید یکی از احکام اربعه غیر از وجوب ثابت باشد و نمی‌شود همه آنها سلب شده باشد پس میان چهار دلالت التزامی تکاذب و تعارض پیش می‌آید و در نتیجه آنها از این باب تعارض و تساقط می‌کنند.

أما اگر کسی گفت این روایت که می‌گوید «لکل واقعة حکم» شامل جائی که جعل وجوب و حرمت و استحباب و کراهت نشود هم می‌شود و لازم نیست

شارع اباحه را جعل کند و عدم جعل شارع به جهت عدم ملاک جعل چهار حکم دیگر از طرف شارع هم به نوعی منتسب به شارع است و ضمن شریعت است یعنی «اباحه بالمعنی الاخص سلبی» هم که وجودی نیست مشمول آن روایات است در این صورت این نحو از اباحه بالمعنی الاخص ارتفاع و انتفایش مدلول التزامی نیست یعنی عدم اباحه سلبی ـ به معنای عدم مقتضی هیچ کدام از امر و نهی چه لزومی و چه غیر لزومی ـ دیگر مدلول التزامی جعل هریک از آنها نیست بلکه مدلول مطابقی جعل وجوب یا حرمت یا استحباب یا کراهت است پس دلیل وجوب بالمطابقه این اباحه بالمعنی الاخص سلبی را نفی می‌کند زیرا که دلیل وجوب بالمطابقه نقیض خود را نفی می‌کند نه به دلالت التزامی و فرض بر این است که مدلول مطابقی أمر که وجوب است ساقط شده است و پس در این صورت سه دلالت التزامی برای دلیل وجوب که انتفای احکام سه گانه دیگر است بیشتر نداریم و نفی اباحه بالمعنی الاخص سلبی عین وجوب است چون نفی نفی، اثبات است و این همان مدلول مطابقی است که ساقط شده است و تعارضی در آن سه تا مدلول التزامی نافی وجود ندارد و ممکن است هر سه ثابت باشند و با ضمیمه کردن آن سه مدلول التزامی نافی به نفی وجوب که مدلول دلیل ناسخ است اباحه بالمعنی الاخص سلبی ـ غیر اقتضایی ـ ثابت می‌شود که مقصود هم بیش از این نیست.

یک جواب دیگر هم داده شده است که اگر فرضاً کسی اباحه بالمعنی الاخص را هم ایجابی و وجودی معنی کند و بگوید باید یکی از احکام خمسه وجودی در هر واقعه‌ای جعل شود و از روایت (لکل واقعةٍ حکم) این معنا استفاده شود که در این جا یک حکم وجودی مجعول به نام اباحه موجود است، در این صورت علم اجمالی پیدا می‌کنیم که یکی از چهار تا حکم غیر از وجوب

در این جا هست و دلالت التزامی چهار تا می‌شود و چون علم داریم یکی از این چهار حکم وجودی بعد از نفی وجوب یا دلیل ناسخ ثابت است بین این‌ها تعارض می‌شود چون ناسخ یکی را رفع کرد و اگر همه آن چهار تا هم نباشد این خلاف علم به وجود حکم وجودی در هر واقعه است و بین این چهار دلالت نافی، تعارض ایجاد می‌شود و تعارض که شد تساقط می‌شود و هیچ کدام از آن مدلولهای التزامی نافی ثابت نمی‌شود تا اباحه بالمعنی الاخص ثابت شود.

این مطلب پاسخ دیگری هم دارد که شهید صدر ﷺ به آن اشاره نکرده است و حاصل آن جواب این است که دلیل وجوب یک دلالت التزامی دیگر هم به لحاظ ملاکات دارد یعنی وقتی می‌گوید این فعل واجب است همچنانکه حرمت را نفی می‌کند، ملاک حرمت را هم نفی می‌کند و به لحاظ عالم ملاکات شش صورت تصویر دارد نه پنج صورت ـ چنانکه در احکام تکلیفی است.

۱) ملاک وجوب.
۲) ملاک حرمت.
۳) ملاک کراهت.
٤) ملاک استحباب.
۵) ملاک اقتضایی در اباحه.
٦) عدم همه ملاکات فوق در اباحه و دلیل وجوب ـ أمر ـ بالملازمه همه

پنج حالات دیگر را غیر از حالت اول نفی می‌کند یعنی پنج دلالت نافی نسبت به هر یک از پنج حالت دیگر دارد و نه تنها احکام و مجعولات اربعه دیگر را نفی می‌کند بلکه پنج صورت از شش صورت در عالم ملاکات را هم نفی می‌کند و پنج دلالت سلبی بر نفی هر یک از آن پنج حالت در عالم ملاکات شکل می‌گیرد که در آن تعارض نیست و وقتی دلیل ناسخ، وجوب را نفی می‌کند

آنچنان که دلیل امر قبل از نسخ بالملازمه همه پنج صورت ملاکات دیگر را نفی می‌کرد لذا بعد از نسخ هم ملاک اباحه اقتضایی نیز نفی شده و ثابت نیست به تعبیر دیگر دلیل نسخ نسبت به عالم جعل حکم یکی از احکام تکلیفی خمسه را که وجوب است بالمطابقه نفی می‌کند و نسبت به مدلول التزامی دلیل وجوب که نفی چهار حکم تکلیفی دیگر بود علم اجمالی به کذب یکی از آنها شکل می‌گیرد.

و أما دلالات التزامی دلیل وجوب پنج نسبت به عالم ملاک دلالت نافی و سلبی داشت:

۱) نفی ملاک حرمت.

۲) نفی ملاک استحباب.

۳) نفی ملاک کراهت.

٤) نفی ملاک اقتضایی برای اباحه.

۵) نفی عدم همه ملاکات دیگر برای اباحه و دلیل ناسخ نیز مدلول التزامی دارد که عدم وجود ملاک وجوب است و این مدلول التزامی نیز مقدم بر دلالات التزامی دلیل أمر است و این مدلول التزامی منافی با دلالت التزامی نافی پنجم است و آن را از حجیت ساقی می‌کند زیرا دلالت التزامی نافی پنجم می‌گفت عدم وجود همه ملاکات حتی ملاک وجوب منفی است در صورتی که دلیل ناسخ میگوید عدم وجود ملاک وجوب منتفی نیست زیرا که با نسخ وجوب، ملاک وجوب هم نیست و عدمش محقق است نه منتفی بنابراین خصوص دلالت التزامی نافی پنجم از حجیت ساقط می‌شود و با سقوط آن، دلالات التزامی نافی چهارگانه دیگر می‌توانند حجت باشند و در نتیجه اباحه مجعول به جهت عدم وجود ملاکات وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه

اقتضایی ثابت می‌شود که ثبوتاً معقول و ممکن است زیرا که همان حالت ششم به لحاظ عالم ملاکات است و در نتیجه اگر دلیل هم دلالت کند بر این که باید حکم مجعول ـ ولو اباحه ناشی از حالت ششم ـ در هر واقعه‌ای جعل شده باشد اباحه ناشی از این حالت اثبات می‌شود و علم اجمالی به کذب یکی از دلالات التزامی نافی، از بین می‌رود؛ هم به لحاظ عالم ملاکات چنانچه روشن شد و هم به لحاظ عالم جعل حکم زیرا که دلالت التزامی دلیل جوب بر نفی اباحه در حقیقت مشتمل بر دو دلالت است نفی اباحه اقتضایی و نفی اباحه ناشی از عدم ملاکات دیگر که این دلالت التزامی دوم چون که با مدلول التزامی دلیل ناسخ معارض است مانند مدلول مطابقی دلیل أمر ساقط می‌شود و با سقوط آن، تنها اباحه اقتضایی ناشی از ملاکات در اباحه نفی می‌شود و نفی آن با نفی حرمت و وجوب و استحباب و کراهت می‌سازد بدین ترتیب که اباحه ناشی از عدم همه این ملاکات جعل شده باشد. بنابر این علی کل حال اشکال پاسخ داده می‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۴ / شنبه / ۱۶ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریب سوم برای دلالت أمر منسوخ بر جواز بالمعنی الاخص تمسک به دلالت التزامی امر بود که به این بیان امر منسوخ، دلالت التزامی بر عدم حرمت داشت و این دلالت بنابر عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی بر حجیت باقی است و وجوب هم که با دلالت مطابقی ناسخ نفی شد و حرمت، کراهت واستحباب هم با دلالت التزمی دلیل منسوخ نفی می‌شود و در نتیجه اباحه آن فعل ثابت می‌شود.

پاسخ داده شد که ما این مبنا را قبول نداریم و این اشکال مبنایی صحیح است سپس گفته شد که اشکال بنایی هم وارد است زیرا اگر آن مبنا را هم قبول کنیم اباحه ثابت نمی‌شود چون دلالت التزامی دلیل امر سه دلالت سلبی نیست بلکه چهارتاست و نفی اباحه هم مدلول التزامی است و با نفی وجوب به دلیل ناسخ، همه این پنج تا حکم تکلیفی نفی می‌شود با این که یکی از آنها باید باشد پس بین غیر نفی وجوب که با دلیل ناسخ رفع شده است و مقدم است میان سایر دلالتهای نافی تعارض و تکاذب ایجاد می‌شود و نمی‌توان اباحه را هم ثابت کرد.

این اشکال را شهید صدر ﷺ جواب داده[۱] و فرمودند: که اباحه به معنای سلبی است و به معنای عدم احکام ایجابی چهارگانه دیگر است و نفی اباحه با دلیل وجوب به دلالت التزامی نیست بلکه نفی اباحه به معنای عدم وجوب و سایر احکام وجودی، مدلول مطابقی دلیل وجوب است زیرا که نفی نفی اثبات است و دلیل وجوب نقیضش را ثابت می‌کند و این به دلالت مطابقی است که آن هم ساقط شده است پس سه دلالت التزامی بیشتر نداریم.

گفته شد که این جواب در صورتی وارد است که اباحه را حکم عدمی بگیریم یعنی عدم چهار حکم دیگر اما اگر کسی بگوید از روایات «لکل واقعه حکم» یا «مامن شییء الاّ و فیه کتاب او سنه»[۲] استفاده می‌شود که در هر واقعه این حکم وجودی در شریعت اسلام جعل شده است و اباحه حکم وجودی است و همچنان که وجوب و استحباب و... مجعول هستند اباحه هم حکم مجعول شرعی است یعنی حکم وجودی است و برای هر واقعه‌ای یک حکم وجودی قرار داده شده و هیچ واقعه‌ای بی جعل نیست ممکن است در این صورت این جواب دیگر پذیرفته نشود. ما عرض کردیم طبق این استظهار از آن روایات که شاید بسیاری این را استظهار کنند باز هم مطلب شهید صدر ﷺ قابل اثبات است و در دلالات التزامی تعارض نمی‌شود.

اشکال این بود که دلیل ناسخ وجوب را نفی کرد و چهار حکم وجودی دیگر هم، با هم تکاذب دارند زیرا که اباحه هم که حکم وجودی است مثل استحباب و باقی احکام، ضد وجوب است پس چهار دلالت التزامی درست

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۸۶.
۲ ـ الکافی، ج۱، ص۵۹.

می‌شود و دلیل منسوخ نافی چهار حکم وجودی دیگر از احکام خمسه به دلالت التزامی است و دلیل ناسخ وقتی وجوب را نفی کرد نتیجه‌اش نفی احکام خمسه است که خلاف «لکل واقعة حکم» می‌باشد و در نتیجه بین این چهار دلالت التزامی دلیل أمر تکاذب می‌شود چون می‌دانیم یکی از این چهار دلالت التزامی نافی خلاف واقع است و چون نمی‌دانیم کدام است همه تساقط می‌کنند و اباحه هم ثابت نمی‌شود.

این اشکال بنابراین استظهار مذکور هم قابل دفع است چون حتی اگر قائل شدیم که اباحه امر وجودی و مجعول است و خدا برای هر واقعه‌ای یک حکم وجودی مجعول قرار داده است این به این معنی نیست که اباحه‌ای که مولا در واقعه‌ای جعل می‌کند ملاک در ترخیص داشته و اباحه اقتضائی است بـلکه ممکن است اباحه مجعول اباحه لا اقتضایی باشد یعنی اباحه مجعول دو قسم است:

۱) اباحه‌ای که جعل می‌شود به خاطر وجود مصلحت در اباحه که این را اباحه اقتضایی می‌گویند.

۲) اباحه‌ای است که جعل می‌شود به خاطر این که ملاک هیچ کدام از احکام چهار گانه دیگر موجود نیست یعنی مولی حکم اباحه را جعل می‌کند ولی منشا جعل اباحه وجود ملاک برای اباحه نیست بلکه ملاکش عدمی و سلبی است هر چند خود اباحه مجعوله وجودی است.

پس اباحه دو شق دارد و دلیل وجوب بالملازمه هر دو اباحه وجودی را نفی می‌کند حتی اباحه وجودی که ملاکش عدمی و سلبی است زیرا وجوب، ملاک وجوب را اثبات می‌کند و این مستلزم نفی اباحه مستند به عدم وجود ملاک وجوب است و دلیل ناسخ بالمطابقه می‌گوید وجوب نیست و بالملازمه

می‌گوید ملاک وجوب هم نیست و دلالت التزامی دلیل ناسخ مانند مطابقی آن مقدم است بر دلالت التزامی دلیل منسوخ پس قبل از آمدن ناسخ، دلیل منسوخ هر دو شق از اباحه را نفی می‌کرد یعنی عدم مقتضی الزام را نفی می‌کرد زیرا مقتضی وجوب را اثبات می‌کرد چون می‌گفت ملاک وجوب هم هست و دلیل ناسخ می‌گوید هم وجوب نیست و هم ملاک وجوب نیست پس این حصه از دلالت دلیل منسوخ بر نفی اباحه لااقتضایی ساقط می‌شود و می‌ماند عدم اباحه اقتضایی که می‌شود به آن اخذ کرد در نتیجه اباحه اقتضائی هم این جا نیست و حرمت، استحباب و کراهت هم نیست و اباحه وجودی که ملاکش سلبی و عدمی است موجود است.

بدین ترتیب همه دلالات التزامی دلیل منسوخ به غیر از دلالتی که با مدلول التزامی دلیل ناسخ ساقط می‌شود بر حجیت باقی می‌ماند و با ضمیمه کردن آنهابه دلیل ناسخ اباحه لااقتضایی ثابت می‌شود و این بدان جهت است که به لحاظ عالم ملاکات، احکام خمسه شش حالت دارند نه پنج حالت زیرا که حتی اگر اباحه، مجعول و وجودی باشد دو حصه دارد و ملاک جعلش دو حالت است نه یک حالت و حصه‌ای که ملاکش سلبی است نفیش که مدلول التزامی دلیل وجوب است و به جهت وجود مقتضی و ملاک وجوب و الزام نفی شده است با آمدن دلیل ناسخ از حجیت ساقط می‌شود زیرا که دلیل ناسخ بالملازمه هم ملاک وجوب را نفی هم کند و در نتیجه با ضمیمه کردن این مدلول التزامی در دلیل ناسخ و مدالیل التزامی چهارگانه نافی در دلیل أمر اباحه وجودی ـ که ملاکش سلبی است ـ ثابت است و این همان اباحه بالمعنی الاخص است.

پس ما چه از ادله جعل «لکل واقعةٍ حکم» استظهار بکنیم که اباحه باید

وجودی باشد چه بگوییم لازم نیست وجودی باشد و اباحه بمعنای عدم جعل احکام دیگر را هم می‌گیرد تعارضی در دلالات التزامی ایجاد نمی‌شود و اباحه بالمعنی الاخص ثابت می‌شود بنابراین اشکال صحیح بر این تقریب همان اشکال مبنایی است.

**تقریب چهارم:**

در این جا می‌توان تقریب چهارمی هم ذکر کرد که شهید صدر ﷺ مطرح نکرده است و حاصلش آن است که ممکن است کسی بگوید ما در این جا بعد از این که نسخ را به تقیید ازمانی برگرداندیم یک دلیل امر داریم که ظاهر در وجوب است و یک دلیل ناسخ داریم که اطلاق ازمانی آن دلیل امر را رفع می‌کند و می‌گوید مثلاً در عصر غیبت نماز جمعه وجوب ندارد و در حقیقت ترخیص در ترک در این زمان می‌دهد و ما یک قاعده و جمع عرفی در باب امر داریم، که هرگاه در دلیل منفصلی، ترخیصی در ترک یعنی نفی وجوب بیاید می‌تواند میان آن دو جمع عرفی نمود بدین شکل که امر را بر استحباب و رجحان حمل می‌کنیم و دلیل ناسخ که نافی وجوب در زمان دوم است در حقیقت ترخیص در ترک است.

پس این جا یک جمع عرفی داریم که امر را بر استحباب حمل کنیم نه به خاطر این که امر را مرکب از طلب فعل و منع از ترک بدانیم ـ که تقریب دوم بود و آن را رد کردیم ـ بلکه به خاطر آن جمع عرفی است مانند این که اگر یک روایت بگوید اغتسل للجمعه و دلیل دیگری بگوید لا یجب غسل الجمعه عرفاً جمع این دو روایت به این است که امر به غسل جمعه حمل بر استحباب می‌شود البته تحلیل این جمع عرفی مخصوصا بنابر این که امر وضع شده باشد برای

طلب وجوبی بحث‌هایی دارد که نمی‌خواهیم وارد آن بشویم لیکن همه، اصل این جمع عرفی را قبول دارند که حمل امر بر استحباب ـ بعد از ورود دلیل بر نفی وجوب ـ جمع عرفی است ولی این جا آمده‌اند و اصل امر را رفع کرده‌اند و این چه وجهی دارد؟

حاصل تقریب چهارم این است که در جاهای دیگر اوامر را با آمدن دلیل نافی وجوب که ترخیص در ترک است حمل بر استحباب می‌کنید پس در این جا هم با آمدن ناسخ که دلیل نافی وجوب است باید امر را به لحاظ زمان دوم که وجوب در آن نفی شده است بر استحباب حمل کنید این تقریب نیز تمام نیست و دو جواب دارد.

**نقد تقریب چهارم:**

یکی این است که جمع عرفی مذکور در جائی است که نسبت به کل مفاد امر دلیل ترخیصی بیاید اما در جائی که ترخیص و نفی وجوب در بخشی از مدلول امر بیاید این جا جمع عرفی، حمل بر استحباب نیست بلکه تخصیص و تقیید اصل امر است زیرا که خود اخص بودن مرخِّص قرینه بر تقیید و تخصیص اصل امر است و این تقیید و تخصیص هم یک جمع عرفی است و عرف این جمع دوم را بر جمع اول مقدم می‌داند ولذا اگر گفت (اکرم کل عالم) و بعد در دلیل منفصل بگوید (لا یجب اکرام الفساق من العلماء) می‌گفتیم تخصیص اصل امر است نه حمل امر در فساق بر استحباب، در این جا هم تخصیص و تقیید ازمانی مانند افرادی است و تقیید اصل امر استفاده می‌شود مثل این که از اول بگوید واجب است نماز جمعه مگر در عصر غیبت.

تحلیل این مطلب فوق، آن است که قانون جمع عرفی بر می‌گردد به یک

قانون عرفی عام و آن هم قرینیت است و حمل بر استحباب و تخصیص و تقیید همه از باب قرینیت است و معیار قرینیت طبق تحلیل دقیق مرحوم میرزا ﷺ آن است که اگر قرینه متصل بود چه ظهوری را رفع می‌کرد و قرنیه بر خلاف آن ظهور، تلقی می‌شد، در حال انفصال هم همان ظهور از حجیت می‌افتد و در این‌جا اگر مخصص ازمانی ما متصل بود اصل امر را نسبت به زمان دوم ـ زمان نسخ ـ تخصیص می‌زد و قرینه بر آن بود نه بر حمل بر استحباب؛ حال که در حجیّت، منفصل وارد شده است آن را تخصیص می‌زند خـلاف جائی که دلیل دوم بر نفی وجوب در کل مدلول امر آمده باشد مانند اغتسل للجمعه و لایجب غسل الجمعه که اگر متصل آمده بود امر ظهور در استحباب پیدا می‌کرد و قرینه بر آن بود لهذا در صورت منفصل بودن نیز بر استحباب حمل می‌شود.

**جواب دوم**: پاسخ دوم هم ـ که شاید بشود گفت تحلیلی دیگر برای پاسخ اول است ـ این است که حمل یک امر بر یک معنی به لحاظ بعضی از مصادیق موضوع آن امر و بر معنی دیگر به لحاظ مصادیق دیگر مستلزم استعمال یک امر در دو معنی است یا به لحاظ مدلول استعمالی اگر دلالت امر به وجوب وضعی باشد و یا به لحاظ مدلول تصدیقی جدی اگر با اطلاق و امثال آن باشد و این هم یا ممتنع و یا خلاف ظهور حالی متکلم است که مولا از یک جمله دو مدلول تصدیقی متفاوت داشته باشد و ظهور حالی این است که یک سنخ مراد جدی از یک امر دارد نه این که نسبت به بعضی از مصادیق یک مراد جدی دارد و نسبت به بعض دیگر یک مراد جدی دیگر، پس تقریب چهارم هم تـمام نیست.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۵ / یکشنبه / ۱۷ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در نسخ امر و امکان اثبات جواز با دلیل ناسخ یا منسوخ بود و چهار تقریب برای اثبات جواز ذکر شد و گفته شد که هیچ کدام از این تقریبات تمام نیست.

### تقریب پنجم:

بیان پنجمی در کلمات اصولیون هم آمده است و آن تعبیر، این است که اگر گفتیم وجوب مرکب از جواز یا طلب فعل و منع از ترک است در نتیجه امر منسوخ دو دلالت خواهد داشت یکی بر جواز فعل که به منزلهٔ جنس است که در استحباب، کراهت و اباحه هم هست و دیگری بر منع از ترک ، که به منزله فصل وجوب است و دلیل ناسخ این نوع را یعنی وجوب را رفع کرده ـ که قدر متیقن در رفع دلیل ناسخ همین فصل وجوب است ـ ولی جنسش که ضمن نوع اول بود ـ که وجوب است ـ قابل بقاء است ولو ضمن نوع دیگری مثل استحباب و کراهت یا اباحه پس این جنس قابل بقاء است ولو ضمن نوع دیگر و اگر ما در باب ارتفاع انواع و تبدل نوعی به نوع دیگر قائل شدیم که فقط فصل عوض

می‌شود و همان جنس در ضمن نوع دیگر باقی می‌ماند در این صورت جواز اثبات می‌شود چون دلیل امر دال بر نوع ـ یعنی جنس و فصل هر دو ـ بود و ناسخ فصل را از بین برد اما ممکن است همان جنس باقی باشد و اما اگر قائل شدیم با ارتفاع نوع، جنس موجود هم مرتفع می‌شود و وجود و فرد دیگری از جنس با نوع دیگر خواهد بود در این صورت دلیل امر نسبت به دلالت بر جنس جواز هم ساقط می‌شود و مساله را مبتنی بر آن مساله عقلی کرده‌اند که آیا با رفع فصل، جنس قابل بقاء است یا خیر؟

**نقد این تقریب:**

اشکالاتی بر این تقریب شده است ولیکن بعید نیست که این تقریب بیان دیگری از تقریب دوم باشد چراکه تقریب دوم، تمسک به دلالت تضمنی بود و ممکن است مقصود این آقایان این باشد که امر ضمنا دال بر جواز هم هست و دلیل ناسخ آمده و گفته است وجوب و منع از ترک نیست و جواز به دلالت تضمنی ثابت می‌شود که از آن به جنس و فصل تعبیر شده است و مقصود همان أخذ به دلالت تضمنی بعد از سقوط دلالت مطابقی است و ما گفتیم این دلالت تضمنی حجت نیست و این جا یک مطلب فلسفی را هم آورده‌اند که اگر بگوئیم همان جنس نمی‌تواند تحت نوع دیگری باقی باشد پس مدلول تضمنی جواز هم ساقط می‌شود و دلیل برای فرد دیگر از جواز هم نداریم.

**نقد برخی اشکالات ایراد شده بر این تقریب:**

ما آنجا عرض کردیم اگر دلالت ساقط هم نشود تمسک به دلالت تضمنی، تحلیلی درست نیست چون این ها دلالت‌های مستقلی نیستند بلکه تحلیلی

هستند ولی برخی از اعلام فقط این تقریب را در این مسأله ذکر کرده‌انـد و اشکالاتی کرده‌اند که این اشکالات وارد نیست.

**اشکال اوّل:**

وجوب به حکم عقل است و مجعول شرعی نیست که گفته شود ناسخ آن را رفع می‌کند یعنی شارع جزء و فصل وجوب را رفع نمی‌کند زیرا وجوب اصلاً مجعول شارع نیست تا با فعل شارع نسخ شود.

**پاسخ اشکال اوّل:**

این اشکال وارد نیست به این دلیل که اگر وجوب، حکم عقل هم باشد این حکم عقل جائی است که طلب باشد و ترخیص در ترک از شارع نباشد پس در موضعش دو عمل منسوب به شارع اخذ شده است ۱) طلب شارع و ۲) عدم ترخیص شارع در ترک و دلیل ناسخ جزء دوم که فعل شارع و منسوب به او هست را رفع می‌کند و طبق این مسلک، مطلب صاحب این تقریب بهتر اثبات می‌شود ولذا ما آن را تقریب اول قراردادیم زیرا که طبق این مبنا مدلول مطابقی امر هم باقی است چون مدلول مطابقی امر مطلق طلب است و این باقی است و دیگر نیاز به حجیت دلالت تضمنی هم نیست و این برگشتش به تقریب اول است.

**اشکال دوّم:**

اگر وجوب مجعول شرعی هم باشد امر اعتباری است و امور اعتباری بسیط هستند البته مقصود وجودات اعتباری است نه عمل انشاء اعتبار که فعل نفس است پس این که گفته شده امر، جنس و فصل دارد و جنسش جواز و فصلش

منع از ترک است این‌ها در امور اعتباری جاری نیست و وجودات اعتباری ماده، صورت ، جنس و فصل ندارند.

**پاسخ اشکال دوم:**

این اشکال هم اشکال لفظی است و این‌ها مقصودشان ترکب وجود اعتباری نیست تا گفته شود وجودات اعتباری بالحمل الشایع بسایط هستند و جنس ، فصل ، ماده و صورت ندارند بلکه مقصود این است که همین امر اعتباری دو معتبر دارد یک اعتبار تجویز فعل است و اعتبار دیگر، منع از ترک است و این دو معنای اعتباری با هم در وجوب، اعتبار می‌شوند یعنی طلب یا جواز مقید به منع از ترک اعتبار می‌شود و دلیل امر دلیل، بر هر دو امر اعتباری به صورت مندمج دلالت دارد و وقتی دلیل ناسخ آمد بحث می‌شود که هر دو اعتبار می‌رود یا یکی می‌تواند بماند.

پس منظور از جنس و فصل خود اعتبار بالحمل الشایع ـ مانند وجودات حقیقی ـ نیست و منظور این است که وجوب اعتبار شده متضمن اعتبار جواز و اعتبار منع از ترک است که اگر با هم اعتبار شود وجوب می‌شود و ناسخ، این اعتبار دوم را نسخ کرده است مثل این که مقید را اعتبار می‌کند که هم ذات مقید را اعتبار کرده و هم تقید را ؛ حال اگر دلیل، قید را نفی کرد آیا ذات مـقید می‌تواند باقی بماند یا نه و از آن به بقای جنس بعد از ارتفاع و زوال فصل تعبیر کرده‌اند پس مقصود آن است که وجوب، اعتبار دو چیز است ذات جواز و منع از ترک که ناسخ، منع از ترک را می‌برد و ذات جواز ـ اگر از نظر فلسفی امکان بقاء داشته باشد ـ با دلیل امر چون دلالت تضمنی بر آن داشته است، ثابت می‌شود.

**اشکال سوّم:**

چرا این مسأله را به بحث عقلی فلسفی ربط داده‌اید که آیا جنس می‌تواند تحت نوع دیگری باقی بماند یا نه؟ که اگر بتواند باقی بماند آیا می‌توان جواز را اثبات کرد یا خیر؟ این بحث عقلی و فلسفی است و ربط دادن مسأله دلالت امر که بحثی اثباتی است به بحث ثبوتی فلسفی وجه ندارد.

**پاسخ اشکال سوّم:**

این اشکال هم وارد نیست زیرا این قائلین می‌خواهند بگویند جواز فعل که مدلول ضمنی امر است اگر خودش بتواند باقی باشد این همان مدلول تضمنی در ضمن وجوب است که بقائش محتمل است پس حجت خواهد بود اما اگر گفتیم نمی‌تواند باقی باشد چنانچه استحبابی هم باشد جوازش، جواز دیگری است و آن جواز در ضمن وجوب نیست پس دلیل ناسخ که دلیل منسوخ را رفع می‌کند مدلول جواز آن را ـ که تضمنی است ـ به لحاظ مدلول تصدیقی رفع می‌کند و دال دیگری بر وجود جواز نخواهیم داشت و ربط دادن به این جهت است و صحیح نیز هست زیرا دلالت تضمنی وقتی قابل تمسک است که با رفع منع از ترک مدلولش بتواند باقی باشد اما اگر نتواند باقی باشد دلیل ناسخ، آن مدلول را هم رفع می‌کند چون آنها دو مدلول مستقل و جدا از هم نبودند و جواز، متحد بود با منع از ترک در یک وجود اعتباری که آن هم رفع شد ولی اگر گفتیم این دو جزء مرکب جدای از هم هستند در این صورت دلالت تضمنی می‌تواند حجت باشد.

بنابر این اشکالات ذکر شده بر این تقریب فنّی و موجّه نیست وصحیح همان

پاسخی است که از تقریب دوم داده شد و ثابت شد که تمام تقریبات چهارگانه ذکر شده برای اثبات جواز یا اباحه با دلیل امر منسوخ، تمام نبود برخی اشکال مبنائی داشت و برخی هم اشکال بنائی پس نمی‌توان با امر منسوخ ، جواز را ثابت کرد مگر این که دلیل ناسخ در جواز ظهور داشته باشد که با آن می‌توان جواز را ثابت کرد اما اگر لسان دلیل ناسخ فقط این باشد که واجب نیست در این جا جواز نه به دلیل ناسخ ثابت می‌شود و نه به دلیل منسوخ.

البته این بحث مخصوص به نسخ که تقیید ازمانی است نمی‌باشد و در تقیید افرادی هم جاری می‌باشد همچنین مخصوص به امر هم نیست و در نهی هم جاری است به این صورت که اگر چیزی حرام بود و بعد دلیل ناسخ در زمان بعد حرمت را نسخ کرده و گفت که حرام نیست باز این بحث جاری است که حرمت که نفی شد جواز ترک و یا کراهت فعل ثابت می‌شود یا ثابت نمی‌شود و بین احکام اربعه تکلیفی دیگر مردد می‌شود و همان تقریبات چهارگانه با جوابهایشان در نهی هم جاری است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۶ / دوشنبه / ۱۸ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مقام دوّم: مقتضای اصل عملی:**

بحث به مقام دوم رسید[۱] که مقتضای اصل عملی بعد از نسخ وجوب چیست؟ آیا می‌شود جواز را اثبات کرد یا نه؟ بحث در این جا در حقیقت در امکان اثبات جواز به معنای عدم حرمت و یا جامع بین وجوب و استحباب است با دلیل استصحاب، نه با اصل برائت چون شکی نیست که اگر وجوب نسخ شد اصل برائت جاری است ولی فقط برائت از عقوبت را اثبات می‌کند ولی در برخی از مواضع، آثار، بر عدم حرمت واقعی بار است که این آثار با برائت اثبات نمی‌شود مثلا در بحث مانعیت پوست و موی حیوان غیر ماکول اللحم در نماز، باید حلیت و عدم حرمت واقعی لحم ثابت شود و این با برائت ثابت نمی‌شود و لذا در جریان استصحاب بحث شده است که آیا با استصحاب می‌شود جواز و عدم حرمت و یا حتی رجحان را ثابت کرد یا نه.

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۸۹.

**بررسی جریان استصحاب در نسخ:**

این بحث در دو جهت است یکی اثبات جواز و عدم حرمت با استصحاب، و دیگری در اثبات مطلوبیت و رجحان با استصحاب است.

**بحث اوّل: اثبات جواز با استصحاب:**

اما بحث اول که می‌خواهیم با استصحاب، جواز را ثابت کنیم. جـریان استصحاب یقین سابق و شک لاحق می‌خواهد که این جا وجود دارد؛ یقین به جواز بود و بعد از رفع وجوب شک می‌کنیم که مولا حرمت جعل کرده یا نه. جواز و یا عدم حرمت را استصحاب می‌کنیم چون قبل از زمان نسخ یقین به جواز و عدم حرمت بوده است.

**ایراد دو اشکال بر جریان استصحاب:**

بر این استصحاب دو اشکال وارد کرده‌اند.

**اشکال اوّل:**

گفته‌اند این استصحاب قسم ثالث کلی است که جاری نیست زیرا ایـن جوازی که شما می‌خواهید استصحاب کنید استصحاب قسم ثالث است و قسم ثالث این بود که می‌دانیم جامع و کلی ضمن یک فردی موجود شده بود و می‌دانیم آن فرد مرتفع شده است ولی احتمال می‌دهیم که کلی در ضمن فرد دیگری موجود شده باشد و این از اول مشکوک بوده است که می‌گوید این استصحاب کلی جاری نیست چون محتمل البقاء غیر از متیقن است و در این جا

هم گفته‌اند[۱] که در زمان وجوب می‌دانستید جواز هست و حرام نیست ولی این جواز در ضمن وجوب بود و این جواز قطعاً با نسخ وجوب منتفی شده است و شک می‌کنید جواز دیگری آمده است یا نه که استصحاب کلی قسم ثالث می‌شود.

**پاسخ اشکال اوّل:**

جواب این اشکال روشن است زیرا اگر می‌خواستیم جواز به معنای جامع جواز ضمن وجوب، استحباب، کراهت و اباحه را استصحاب بکنیم این اشکال درست بوده و کلی قسم ثالث بود ولی ما می‌خواهیم عدم حرمت را استصحاب بکنیم و می‌گوئیم قبلاً حرمت جعل نشده بود و همین عدم حرمت را استصحاب می‌کنیم چون وجوب ضد حرمت است و با هر ضدی عدم ضد دیگر محرز و یقینی است و این استصحاب عدم شخصی است و تا وقتی که شارع حرمت را جعل نکند همان عدم حرمت باقی است و عدم با تغییر مقارناتش دو تا نمی‌شود و عدم حرمت همراه وجوب و عدم حرمت همراه استحباب دو تا عدم حرمت نمی‌باشند بلکه یک عدم حرمت است چون مضاف به شخص حکم حرمت است و لذا ما در این جا نمی‌خواهیم جامع جواز ضمن وجوب، استحباب، کراهت و اباحه را استصحاب کنیم تا که استصحاب کلی قسم ثالث شود بلکه می‌خواهیم عدم حرمت را استصحاب کنیم و این عدم حرمت عوض نمی‌شود ولو ملازمات و مقارناتش عوض شود.

---

۱ ـ محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴.

**اشکال دوّم:**

ممکن است کسی اشکال کند که استصحاب عدم حرمت معارض دارد و معارض با استصحاب عدم احکام دیگر است زیرا که حالت سابقهٔ کراهت ، اباحه و استحباب هم عدمی بوده است و یکی هم عدم حرمت است و در آنها هم استصحاب عدمی جاری است و علم اجمالی داریم که یکی از این عدم ها منتفی شده است و نمی‌شود هیچ یک از احکام خمسه نباشد بنابراین که هیچ واقعه‌ای از حکم خالی نیست پس علم اجمالی به کذب یکی از این عدمها داریم و استصحاب عدم حرمت معارض می‌شود با استصحاب عدم استحباب و عدم کراهت و عدم اباحه.

**پاسخ اشکال دوّم:**

جواب این اشکال هم روشن است زیرا که:

**اولاً:** اینکه باید برای هر واقعه‌ای حکم وجودی باشد ما آن را قبول نکردیم و اباحه سلبی را هم قبول داریم.

**ثانیاً:** اگر آن را هم قبول کردیم استصحاب در احکام ثلاثه دیگر غیر از حرمت جاری نیست چون اثری بر آنها بار نمی‌شود چون با نفی اباحه تنجیز ثابت نمی‌شود زیرا آنچه که منجز است حرمت است نه عدم الاباحه ، ولذا اگر اباحه هم جعل نشده باشد و حرمت هم جعل نشود تنجیز نیست بله اگر بخواهی با عدم اباحه به ضمیمه علم اجمالی حرمت را ثابت کنی این منجز است ولی این اصل مثبت است حاصل اینکه موضوع تنجیز عدم الاباحه نیست و موضوع تنجیز وجودی است و حرمت یا وجوب است پس نفی اباحه اثری ندارد و اثبات حرمت با آن، اصل مثبت است.

**ثالثاً**: فرض کنیم که آثاری هم داشته باشد و تا از این آثار مخالفت قطعیه لازم نیاید جریان استصحاب در همه اطراف مشکلی نـدارد زیـرا مـخالفت التزامی علم اجمالی است که مانع از جریان اصول در اطراف علم اجمالی نیست مانند استصحاب نجاست در دو ظرفی که می‌دانیم یکی از آن دو پاک شده است بله، مرحوم شیخ ﷺ مخالفت التزامیه علم اجمالی را موجب اجمال در صدر و ذیل دلیل استصحاب می‌داند که آن هم پاسخ داده شده است.

**اشکال سوّم:**

این اشکال مبنائی است که آقای خوئی ﷺ [۱] در اینجا ایراد کرده‌اند که استصحاب در شبهات حکمی جاری نیست و تنها در شبهات موضوعی جاری است و این جا استصحاب در شبهه حکمی است زیرا که ما نمی‌دانیم شارع بعد از نسخ وجوب، چه چیزی را جعل کرده است و این شبهه حکمی است.

**پاسخ اشکال سوّم:**

این ایراد نیز نه به جهت مبنا و نه به جهت بناء صحیح نیست اما مبنیً صحیح نیست زیرا که ما جریان استصحاب در شبهات حکمی را صحیح و جـاری می‌دانیم و اما بناءً صحیح نیست زیرا کـه یک وقت ایشـان مـی‌گوید دلیـل استصحاب شامل شبهات حکمی نمی‌شود چون روایات در شبهات موضوعی آمده است مثلاً، چنانچه بعضی قائل شده‌اند این اشکال صحیح نیست و خود ایشان این دلیل را قبول ندارد و از روایات استصحاب قاعده کلیه را استفاده

۱ ـ محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۵.

می‌کنند که در موارد روایات از باب تطبیق است و کبرای کلی را بیان می‌کند «لا تنقض الیقین بالشك» و ایشان از این نظر در جریان استصحاب در شبهات حکمی اشکال ندارد ولی می‌گویند تعارض در کار است بین استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد و این اشکال هم در ما نحن فیه جاری نیست زیرا که ما نمی‌خواهیم جامع جواز مجعول را استصحاب بکنیم ـ که قسم ثالث بود ـ بلکه عدم جعل حرمت را استصحاب می‌کنیم که استصحاب بقای مجعول نیست بلکه همان عدم جعل است و دیگر معارضی در کار نیست علاوه بر این که اگر استصحاب بقای جواز مجعول هم جاری بود با استصحاب عدم جعل زائد معارض نبود زیرا خود ایشان در بحث تعارض در جریان استصحاب در شبهات حکمی متوجه این نکته شده‌اند که در جایی که مجعول مستصحب حکم ترخیصی باشد نه الزامی این جا تعارضی در کار نیست لهذا استصحاب در شبهات حکمیه را در احکام ترخیصی جاری دانسته‌اند و آن را استثنا کرده‌اند.

نتیجه این که استصحاب جواز به معنای عدم الحرمه جاری است و معارضی هم ندارد.

**بحث دوّم: اثبات بقای جامع طلب یا رجحان با استصحاب:**

بحث بعد در استصحاب بقای جامع طلب یا رجحان است که این هم تقریباتی دارد.

**تقریب اوّل:**

استصحاب بقای طلب است که مدلول امر است بنابر این که وجوب به حکم عقل است و مجعول شرعی طلب است و شخص این مجعول شرعی قابل بقاء است پس اگر کسی این مبنی را قبول کرد می‌تواند بقای شخص همان طلب را

استصحاب بکند ولی این مبنی درست نبود. کسانی که این مبنی را قبول دارند مدعی هستند دلیل ناسخ بیش از ترخیص در ترک را ثابت نمی‌کند و طلب را رفع نمی‌کند در این صورت چنانچه شک در بقای اصل طلب هم بکنیم با استصحاب می‌توان شخص آن طلب و رجحان را اثبات کرد چون احتمال می‌دهیم نفس طلب باقی باشد البته باید فرض کنیم که دلالت و ظهور امر نسبت به زمان بعد از نسخ نیست و مثلا از این جهت نسبت به زمان دوم مجمل باشد مثل موردی که ناسخ یا مقید ازمانی متصل باشد.

**تقریب دوّم:**

جامع بین وجوب و استحباب را استصحاب می‌کنیم و می‌گوئیم قبلا وجوب بوده و وجوب طلب شدید است و طلب ضعیف استحباب است و ما ذات رجحان و طلب را استصحاب می‌کنیم و این استصحاب شخص است بله استصحاب جامع بین احدالحکمین استصحاب کلی قسم ثالث است ولی استصحاب ذات رجحان و طلب که ضمن مرتبه شدیده طلب ـ وجوب ـ بود، جاری است و فرق است بین وجوب و استحباب در شدت و ضعف و ما مرتبه ضعیف طلب را استصحاب می‌کنیم و در استصحاب کلی قسم ثالث گفته شده است که اگر جامع ضمن دو فرد متباین با هم باشد مثل جامع انسان ضمن زید و عمر استصحاب کلی جاری نیست ولی اگر دو فرد نبودند بلکه دو مرتبه در یک فرد بودند استصحاب مرتبه ضعیف جاری است مانند رنگ ضعیف و شدید و این استثنا را مرحوم شیخ رحمه‌الله در رسائل[1] دارد و دیگران هم قبول کرده‌اند

۱ ـ فرائد الاصول، ج۳، ص۱۹۶.

چون اینها دو فرد از جامع نیستند تا استصحاب کلی شود بلکه دو مرتبه از یک وجود هستند و ضعیف اگر باقی باشد همان وجود سابق است که در ضمن مرتبه شدید بوده است.

**نقد آخوند بر این تقریب:**

حال اگر کسی بخواهد اینجا این راجاری کند مرحوم آخوند﵀ جواب می‌دهد که اگر بالدقه العقلیه هم درست باشد که استحباب و وجوب دو مرتبه از طلب هستند از نظر عرف درست نیست و وجوب و استحباب دو فرد مستقل از حکم هستند و اشکال استصحاب کلی قسم ثالث وارد می‌شود و ارکان استصحاب را ندارد چون آن فرد از طلب و حکمی که یقینی است یقیناً هم منتفی شده است و فرد دومی هم از اول مشکوک بوده است.

**تقریب سوّم:**

وجوب و استحباب هر چند دو فرد هستند و اگر استصحاب را نسبت به وجوب و استحباب جاری کنیم عرفاً استصحاب کلی قسم ثالث می‌شود بلکه حتی بالدقه العقلیه ولی ما استصحاب را در حکم شرعی مجعول جاری نمی‌کنیم بلکه در مبادی و روح حکم جاری می‌کنیم و می‌گوئیم در پس این وجوب اراده و شوقی نهفته است و ممکن است این شوق مولا در مرتبه ضعیفه‌اش باقی باشد و نسبت به عالم اراده و شوق تعدد مرتبه است و این تعدد مرتبه هم عقلی است و هم عرفی است زیراکه اراده و شوق از اوصاف عارضه بر نفس است که شدید و ضعیف دارد مثل عوارض خارجی و مانند سائر اعراض می‌باشند بنابراین وجود شدید حب و اراده مولا معلوم الانتفاء است و مرتبه

ضعیفه از آن محتمل البقاء است که استصحاب می‌شود و استصحاب شخص است و وقتی این استصحاب جاری شد اراده مولا ثابت می‌شود و اثر بر آن بار می‌شود مثلاً می‌شود آن فعل را به قصد قربت انجام داد چون متعلق اراده و شوق مولاست و در قصد قربت، قصد امر بالخصوص لازم نیست.

ممکن است اشکال شود که مستصحب باید حکم مجعول شرعی یا موضوعش باشد که پاسخ داده می‌شود که در استصحاب بیش از این لازم نیست که بر مستصحب اثر عملی تنجیزی و تعذیری بار شود و بر این استصحاب هم اثر عملی تعذیری بار است که می‌شود با آن قصد قربت کرد و حرمت تشریع را ندارد و هر اثر عملی دیگری هم باشد مترتب می‌شود و این مقدار اثر، در اجرای استصحاب کافی است.

بله اگر گفتیم که جعل وجوب مستلزم حب و شوق در مبادی نیست این استصحاب هم جاری نخواهد بود مگر در مواردی که وجود شوق را در نفس شارع احراز کنیم.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۷ / شنبه / ۲۳ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### کیفیات تعلق امر به مأمور به:

بحث‌های گذشته در دلالات امر در برخی از حالات بود که گذشت فصل دیگر از مباحث اوامر در کیفیات تعلق امر است[۱] البته این عنوان را اصولیون در این بحث قرار نداده‌اند و ما آن را مطرح کرده‌ایم برای اینکه تتمه مباحث اوامر را جمع کنیم که عبارت است از بحث از کیفیات تعلق امر، مانند فرق بین امر تعیینی و تخییری یا امر موسع و مضیق یا کفایی و عینی که همه اینها کیفیات تعلق امر به فعل مأمور به است .

### تعلق امر به طبایع یا افراد:

اولین بحث در این فصل بحث معروفی است که آیا امر متعلق به طبائع است یا افراد طبیعت مثلاً صلّ به طبیعت و صرف الوجود صلاة تعلق می‌گیرد یا به افراد و مشخصات فردی صلاة و ثمره بحث هم خواهد آمد و شاید اصل این

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۹۳.

بحث، بحث اثباتی بوده است که ظاهر امر کدام است آیا تعلق به صرف طبیعت است یا مشخصات فردی هم تحت امر قرار می‌گیرد ولی به جهت اضافاتی که صاحب کفایه انجام داده این بحث، به دو بحث منحل می‌شود که یک جهت، بحث ثبوتی و عقلی است که صاحب کفایه آن را اضافه و وارد بحث کرده است[۱] که آیا متعلق امر نفس طبیعت است یا ایجاد طبیعت، و این بحث عقلی و ثبوتی است و مربوط به نکاتی است که بعد خواهیم گفت و مختص به دلالت امر هم نیست بلکه حتی در اراده، شوق و مبادی امر هم جاری است و صاحب کفایه این بحث را به یک معنی در نهی هم برده است و گفته است نهی هم طلب اعدام طبیعت است و بحث دیگر هم بحث اثباتی است که آیا ظاهر امر این است که امر به ذات طبیعت تعلق می‌گیرد یا مشخصات فردی طبیعت هم ماموربه قرار می‌گیرد که این بحث اصلی است.

**مقام اوّل: بحث ثبوتی:**

اما بحث ثبوتی را صاحب کفایه به عنوان (**وهم و دفع**)[۲] آورده است و گفته کسی خیال نکند متعلق امر ذات طبیعت بما هی هی است و این معقول نیست بلکه متعلق أمر و طلب، صدور و ایجاد طبیعت است البته ماده امر اسم جنس است که در آن وجود یا عدم اخذ نشده است ولی از مدلول هیئت ایجاد طبیعت فهمیده می‌شود همچنان که از نهی، اعدام طبیعت فهمیده می‌شود.

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۳۸.
۲ ـ کفایة الاصول، ص۱۳۹.

**وجوه نامعقول بودن تعلق امر به ذات طبیعت یا فرد آن:**

ایشان در این جا تعبیری دارد و می‌گوید کسی توهم نکند که طلب به طبیعت بماهی هی یا به فرد موجود از طبیعت به نحو مفاد کان ناقصه تعلق می‌گیرد بلکه طلب به ایجاد صرف الوجود طبیعت به نحو مفاد کان تامه تعلق گرفته است که طلب ایجاد از هیئت أمر فهمیده می‌شود أما این که طلب به ذات طبیعت یا به فرد آن بخورد معقول نیست؛ اما چرا معقول نیست عبارات و تعبیرات مختلفی دارد و بنای کفایه بر رمزی نوشتن است و لذا محتملات وجه نامعقول بودن در نظر ایشان مختلف است و ممکن یا محتمل است که سه وجه مورد نظر ایشان باشد.

**وجه اوّل:**

یک تعبیر که به آن تصریح می‌کند این است که ذات طبیعت بماهی هی (لیست الا هی لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة) یعنی در ذات نه وجود لحاظ می‌شود و نه عدم و نه مطلوبیت ولذا گفته می‌شود نقیضین هم در ذات طبیعت مرتفع می‌باشند ولذا آنچه که می‌تواند متعلق طلب قرار بگیرد باید ایجاد طبیعت باشد نه ذات طبیعت بماهی هی .

**وجه دوّم:**

یک بیان دیگر ممکن است از تعبیرات ایشان استفاده می‌شود که اگر ذات طبیعت متعلق امر قرار گیرد اگر مقصود، مفهوم طبیعت است که در ذهن است آن مقصود مولا نیست و اگر وجود خارجی بخواهد متعلق طلب قرار بگیرد به نحو مفاد کان ناقصه آن تحصیل حاصل است و اصلا وجوب در خارج مسقط امر

است و نمی‌تواند که متعلق امر باشد و بدیهی است که ممتنع است آن طلبی که در عالم نفس است متعلق و عارض به وجود خارجی باشد پس متعلق امر ایجاد طبیعت و تحقق آن به نحو مفاد کان تامه است و این هم یک بیان است.

**وجه سوّم:**

بیان سومی هم می‌توان از برخی از کلمات ایشان استفاده کرد که اگر ایجاد را در مدلول امر و طلب نگیریم و همچنین اعدام را در مدلول نهی نگیریم دیگر فرقی بین امر و نهی نیست و اصلاً فرقش همین است که امر طلب ایجاد و فعل طبیعت است و نهی طلب ترک آن است پس باید ایجاد را متعلق امر قرار دهیم نه ذات طبیعت را .

این سه وجه منشأ آن شده است که ایشان ایجاد را متعلق طلب و امر قرار داده است که هر سه بیان ناتمام است و جواب دارد مضافاً بر اینکه راه حلی که ذکر می‌کند مفید نیست و صحیح هم نیست.

**نقد وجوه سه‌گانه:**

اما بیان اول که فرمود طبیعت من حیث هی لیست الا هی در این جا خلطی بین بحث اصولی و منطقی شده است زیرا مقصود منطقی که می‌گوید طبیعت بماهی لیست الا هی یعنی در ذات طبیعت وجود و عدم و عوارض دیگر غیر از جنس و فصل و ذاتیات لحاظ نمی‌شود ولی این حرف درست است و این معنایش این نیست که ذات طبیعت نمی‌تواند معروض عارضی قرار بگیرد یا متعلق اراده و شوق و طلب شود ـ همانگونه که متعلق علم و لحاظ و تصور می‌شود ـ و اگر متعلق طلب و اراده شود معنایش این نیست که عارض داخل در

ذات معروض و آن طبیعت می‌شود بنابراین آن مطلب منافات ندارد با این که طلب عارض بر ذات طبیعت شود و یکی از چیزهایی که عارض بر طبیعت می‌شود طلب و اراده باشد همچنان که عوارض خاصه دیگر عارض بر طبیعت می‌شود مانند علم و لحاظ و تصور ذات طبیعت و یا وقتی می‌گوئیم انسان عالم است که عالم عارض بر طبیعت انسان شده است نه به معنای این که در ذات انسان اخذ شده باشد بلکه به معنای عروض بر آن است و در مانحن فیه نیز طلب و اراده مانند علم و لحاظ ذهنی متعلق و عارض بر ذات طبیعت می‌شود.

جواب بیان سوم هم روشن است که گفته‌اند که همان طور که در نهی ترک طبیعت و اعدام آن اخذ شده است در امر هم ایجاد طبیعت اخذ شده باشد و جوابش این است که در نهی هم ترک و اعدام اخذ نشده است چون نهی به معنای طلب نیست بلکه به معنای زجر و منع است که به خود طبیعت تعلق می‌گیرد و فرق آن با امر که متعلق به طبیعت است نیز همین است بلکه اخذ ایجاد در مدلول امر و یا عدم و ترک در مدلول نهی واضح البطلان است زیرا که این اخذ ایجاد، آیا مفهوم ایجاد را اخذ می‌کنید یا واقع آن را؛ اگر مفهوم ایجاد اخذ شود روشن است از هیئت أمر مفهوم ایجاد و یا از هیئت نهی مفهوم ترک یا اعدام استفاده نمی‌شود و به قول محقق عراقی ﷺ اگر ایجاد در هیئت امر باشد وقتی بگوییم اوجد الصلاة باید دو مرتبه مفهوم ایجاد فهمیده شود یکی از ماده (وجد) و یکی از هیئت (أوجد) با این که چنین چیزی واضح البطلان است و همین مطلب هم در نهی جاری است پس مفهوم ایجاد و ترک قابل اخذ نیست بلکه مفید هم نیست چنانچه بیان خواهیم کرد و واقع ایجاد و ترک هم که امری در خارج است و اخذ آن تحصیل حاصل بوده و امتناع دارد.

اما بیان دوم که مهم همان است که گفته شده است اگر ذات طبیعت و مفهوم

را متعلق طلب بگیریم این را که مولا نمی‌خواهد و معقول هم نیست که متعلق امر باشد و اگر وجود خارجی طبیعت متعلق طلب باشد که آن هم مساوق با سقوط طلب است و تحصیل حاصل است لهذا ایشان ایجاد طبیعت را به نحو نسبت تامه یعنی اخراج طبیعت از عدم به وجود گفته است که متعلق طلب است تا این اشکال دفع شود که این هم صحیح نیست زیرا ایجاد هم همان وجود است و فرقش در جهت اضافه وجود است که اگر اضافه به سبب و فاعل شود گفته می‌شود ایجاد و اگر اضافه به موجود و محل شود گفته می‌شود وجود پس اگر امر و طلب بخواهد به مفهوم ایجاد تعلق بگیرد که در ذهن است و مطلوب نیست و اگر بخواهد به واقع ایجاد تعلق بگیرد تحصیل حاصل است و وجود و ایجاد مسقط امر و طلب است.

بنابر این اخذ ایجاد در مدلول هیئت امر یا ماده آن نه صحیح است و نه مفید است و اشکال دوم را دفع نمی‌کند ولذا این اشکال با اخذ ایجاد طبیعت به نحو مفاد کان تامه حل نمی‌شود و اصل اشکال ثبوتی و عقلی مطرح شده هم همین است ولهذا برخی به نحو دیگر خواسته‌اند این اشکال را حل کنند.

**کلام محقق عراقی رحمه‌الله :**

مرحوم عراقی رحمه‌الله تعبیری دارد[۱] که برخی از دیگران آن را دنبال کرده و قبول کرده‌اند و گفته‌اند که چون انسان می‌خواهد طبیعتی را طلب و امر کند در ذهن یک وجود زعمی و تقدیری برای آن طبیعت فرض می‌کند و وقتی زید که برایش مصلحت دارد آن را اراده و طلب می‌کند بدین ترتیب امر و طلب به

۱ ـ نهایة الافکار، ج۲، ص۳۸۰.

وجود می‌خورد نه به مفهوم طبیعت که در ذهن است منتها وجودی که در ذهن فرض و تقدیر شده است نه وجود خارجی تا که تحصیل حاصل شود.

**نقد کلام محقق عراقی ﷺ :**

این جواب هم نه اشکال را حل می‌کند و نه صحیح است چون اگر وجود طبیعت، در ذهن فرض شود دیگر ذهن نمی‌تواند آن را در این فرض طلب کند و امر به آن تعلق بگیرد و تهافت در لحاظ پیش می‌آید و به عبارت دیگر اگر این فرض و تقدیر وجود طبیعت در متعلق امر و طلب فرض شده باشد طلبش تحصیل حاصل است و اگر فرض نشده باشد و در مقدمات اراده و طلب باشد اشکال باقی می‌ماند و دفع نمی‌شود زیرا که اشکال عقلی نسبت به متعلق طلب و امر است نه مقدمات آن البته جواب صحیح در کلمات دیگر مرحوم عراقی ﷺ آمده است که در آینده آن را توضیح خواهیم داد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۸ / یکشنبه / ۲۴ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در تعلق اوامر به طبیعت یا افراد طبیعت بود و عرض شد صاحب کفایه[۱] در این جا یک بحث ثبوتی اضافه کرده است که تعلق امر یا طلب به ذات طبیعت بماهی طبیعت یا افراد موجود از طبیعت در خارج معقول نیست بلکه لازم است طلب و امر به ایجاد طبیعت به نحو مفاد کان تامه باشد و ایشان ایجاد را در مدلول هیئت امر اخذ کرده و این که چرا ایجاد را اخذ کرده بیاناتی بود که گذشت و دیروز عرض شد.

عمده اشکال این است که اگر طلب به ذات ماهیت و طبیعت بخورد این که مطلوب مولا نیست و اگر به وجود آن بخورد، عالم وجود خارجیِ طبیعت، عالم سقوط امر است و تحصیل حاصل می‌شود و شاید این اشکال سبب شده که ایجاد را اخذ کند و گفته شد ایجاد مشکل را حل نمی‌کند و وجود و ایجاد یک چیز است و دو طرف اضافه برای وجود است که اگر وجود به فاعلش اضافه شود ایجاد گفته می‌شود و اگر به محل، اضافه و لحاظ شود وجود گفته می‌شود پس اشکال تحصیل حاصل به حال خود باقی می‌ماند.

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۳۸.

بحث وجود زعمی و تقدیری در ذهن هم تمام نبود و در واقع حل این شبهه، شبهه‌ای است در مقابل بدیهی چون روشن است که در باب اوامر و طلبات و ارادات چه تکوینی و چه تشریعی امر متعلق به ذات طبیعت است لکن این شبهه باید جواب داده شود که طلب طبیعت بماهو مفهوم مطلوب نیست و بماهو فی الخارج هم طلب حاصل است.

**پاسخ شهید صدر﵀ به شبهه تعلق امر:**

شهید صدر﵀ در اینجا می‌فرماید[۱] این شبهه در اثر خلطی که در مباحث منطقی و معقولات رخ داده، ایجاد شده است و لذا ایشان تحلیلی راجع به انواع عوارض و مفاهیم ذهنی از فلسفه و منطق می‌آورد اگر چه لازم نبود که همه شقوق رابگوید ولی به خاطر کامل شدن بحث آن را بیان می‌کنند و می‌فرمایند که عوارض بر چند قسم است.

**اقسام عوارض:**

**قسم اوّل:** عوارضی است که ظرف عروض و اتصاف آن هر دو خارج از ذهن است مثل حرارت که عارض بر نار خارجی است مفهوم نار، حرارت ندارد بلکه هم عرض حرارت و سوختن در خارج است و هم معروض آن، نار خارجی است نه نار در ذهن.

**قسم دوم:** نوع دیگر، عوارضی است که عروض و اتصاف آن هر دو در ذهن است مثل مفاهیمی که در ذهن صفات و عوارض دارند مانند معقولات

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۹۵.

ثانی منطقی از قبیل کلیت و جزئیت و جنسیت و نوعیت که هم وصف کلیت و جنسیت در ذهن است و هم موصوف مفاهیم در ذهن است یعنی مفهوم بماهو مفهوم تقسیم به کلی و جزئی می‌شود اما انسانی که در خارج هست کلیت و جزئیت برای او نیست و این صفات عوارض معقولات و مفاهیمی است که از خارج به ذهن وارد شده است و برای معقول اول عوارض ذهنی است که هم عروض و هم اتصافش در ذهن است.

**قسم سوم**: عوارضی است که آنها را معقول ثانی فلسفی نامیده‌اند که حکما در مورد آنها این گونه گفته‌اند[۱] که عروض آنها در ذهن است ولی اتصاف آنها در خارج است مثل امکان، امتناع، وجوب و استلزامات عقلی مثلا می‌گوئیم فلان شی ممکن الوجود است یا اجتماع نقیضین ممتنع است این امکان یا امتناع یا وجوب هم وصف و عرض قرار می‌گیرند و معروض این اوصاف اتصافشان در خارج است یعنی شی‌ای که حکم می‌کنیم ممکن است، مراد وجود خارجیش است که ممکن است یاممتنع، والا وجود ذهنی اجتماع نقیضین که ممتنع نیست پس موصوف و اتصاف در خارج است ولی عرض که امکان، امتناع و وجوب است در ذهن است نه در خارج زیرا که عرضی به نام امکان در خارج نداریم که بر انسان عارض شود زیرا اگر در خارج باشد یعنی وجود خارجی دارد و گفته‌اند که این ممکن نیست چون اگر یک عرض خارجی بود باید وجود داشته باشد و این خودش هم یک وجود می‌شود که باز یک امکان می‌خواهد و وجود آن هم یک امکان دیگر می‌خواهد و تسلسل پیش می‌آید که محال است علاوه بر این که وجداناً امکان، از امور وجودی نیست بلکه امتناع،

---

۱ ـ منظومة السبزواری، ص۳۹.

محال است از امور وجودی باشد زیرا که معروضش موجود نیست و لذا گفته‌اند خود این اعراض اعتباریات عقلی و در ذهن هستند پس عروض در ذهن است یعنی عقل اینها را در ذهن اعتبار می‌کند و اسم آن را معقول ثانی فلسفی می‌گذارند چون که اعتبارات عقلی هستند نه وجودات خارجی و این غیر از اعتباریات به معنای فرضیات و یا اعتبارات مجعول حقوقی است مثل جعل وجوب و حرمت و زوجیت که این‌ها اعتباریات فرضی و انشائی هستند ولی این اعتبارات عقلی است و عقل ملزم به این اعتبارات است نه اینکه مثل مسائل حقوقی باشد که می‌تواند آنها را ادعا و فرض کند یا نکند بلکه این اعتباری است که حقیقت دارد و عقل این اعتبار را همه جا انجام می‌دهد پس عرض و عروض در ذهن و عقل است ولی اتصاف در خارج است.

شهید صدر ﷺ در این قسم از اعراض بحثی را مطرح می‌کنند و می‌گویند که معقول نیست عروض عرضی در یک عالم باشد و اتصاف به آن در عالم دیگر، زیرا که منشا اتصاف عروض است و وجدانا هم اتصاف به آن خارج از ذهن خارجی است پس عروض هم باید خارج از ذهن باشد.

ایشان این جا بیانی دارد که اجمالش بیان می‌شود که لوح واقع اوسع از لوح وجود است یعنی یک لوح واقع داریم و یک لوح وجود که هر دو خارج از ذهن می‌باشند و لوح واقع اوسع از لوح وجود است و هر چه واقعیت داشته باشد خارج از ذهن است چه واقعیتش به وجود باشد و چه به ذاتش، و استلزامات در لوح واقع صاق هستند و اتصاف به آن و عروض آنها هم در لوح واقع است نه در لوح وجود تا تسلسل و امثال آن محاذیر لازم بیاید و لهذا حتی اگر ذهنی هم نباشد اجتماع نقیضین محال است و واقعیتی دارد که محصور در وجود نیست و به تعبیر حکما عالم نفس الامر است که اگر مراد از آن عالم واقع باشد اعم از

لوح وجود است و واقعیت این‌ها به ذات خودشان است نه به وجودشان و عروضشان هم واقعی است نه وجودی بنابر این، ایشان این تحلیل را بیان می‌کنند که ما مفصل وارد آن نمی‌شویم و ربطی هم به بحث ما در مانحن فیه ندارد و ایشان بیاناتی برای اثبات این مطلب و نقد مطلب فلاسفه بیان می‌کنند که ما متعرض آنها نمی‌شویم.

**قسم چهارم و پنجم**: این اقسام در تقسیم بندی ایشان اعراض ذات الاضافه است که در ذهن هستند ولی ذات الاضافه به خارج هستند مثلا علم، معلومی دارد، شوق مشتاق الیهی دارد و چون این ها تعلق و اضافه به یک شی دارند به یک نحو عارضی بر آن متعلق می‌باشند لهذا ممکن است در این قبیل عوارض هم گفته شود که عروضش در ذهن است و اتصافش در خارج است زیرا که بدون شک علم، اراده و شوق در عالم ذهن و نفس است نه در خارج از آن.

ایشان می‌گوید بالدقه این حرف درست نیست بلکه هم عروض آنها در ذهن است و هم اتصاف و معروض حقیقی و بالذات آنها در ذهن است و دلیلش هم این است که گاهی من علم دارم ولی جهل مرکب است پس اصلاً معلوم و معروضی در خارج نیست به علاوه این که چون در ذات این‌ها مضاف بودن و اضافه ثابت است پس این عوارض باید در مرتبه خودِ ذاتِ مضاف الیه هم باشد و نمی‌شود در عالم دیگری باشد و این‌ها برهان بر آن است که این عوارض هم عروضش و هم اتصاف و معروضانش بالدقه در ذهن است یعنی معروض حقیقی و بالذات هم در ذهن است و علم و معلوم بالذات و یا حب و محبوب بالذات یکی هستند چون این تعلق در ذات عارض اخذ شده است و در حقیقت معروض بالذات همان صورت ذهنی است که متحد با علم و حب وارده است و عالم خارج معروض بالعرض و المجاز است ولذا اگر بگوئیم معروض بالذات

این‌ها در ذهن است مثل نوع دوم می‌شوند ولی یک فرقی با نوع دوم دارند که در معقولات ثانی منطق عرض بر مفهوم بماهو معقول فی الذهن عارض است و صفت خود مفهوم ذهنی است اما در این جا مفهوم ذهنی بماهو معقول معروض نشده است بلکه بماهو حاکی و به حیث حکائی و محکی و متصور و منطبع در آن صورت ذهنی به آن تعلق گرفته است یعنی مفهوم ذهنی به حمل شایع معروض بالذات است ولیکن به حمل اولی موصوف و متعلق این اعراض می‌باشند زیراکه هر تصوری که از خارج به ذهن می‌آید دو لحاظ دارد لحاظ به حمل اولیش که همان محکی و متصور در آن تصور است که همان انسان و انسانیت است و لحاظ به حمل شایع که صورت و وجود ذهنی است و عوارض در این دو نوع چهارم و پنجم تعلق گرفته است به این مفاهیم در ذهن ولیکن به لحاظ جنبه حمل اولیش عین محکی آنها است نه بماهومعقول فی الذهن که بالحمل الشایع و وجود در ذهن است و این قدرت ادراک و حکائیت صور ذهنی در خارج است و لذا می‌شود اینگونه گفت که این معروض بالعرض است یعنی بالدقه و بالذات معروض صورت ذهنی است ولی چون بر جنبه حکائی آن عارض شده است و محکی در لحاظ و حمل اولی تصور ذهنی یک چیز است و شما خود متصور را می‌بینید لذا نسبت به شی خارجی هم نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود شی خارجی متعلق شوق من است و این در تعلق شوق وحب به موجود خارجی جزئی ـ نوع چهارم ـ روشن است که آن وجود خارجی معروض بالعرض است.

ایشان می‌گوید در نوع پنجم یعنی جائی که انسان چیزی که می‌خواهد، یک طبیعت و کلی باشد مانند متعلقات طلب و اراده و أمر در اینجا دیگر معروض بالعرض در خارج نداریم زیرا یک وقت طلب به صورت ذهنی موجود در

خارج که وجود جزیی است تعلق می‌گیرد این جا معروض بالعرض دارد اما یک وقت تعلق به یک کلی طبیعی می‌گیرد مثل نماز نه نمازی که در خارج موجود است بلکه طبیعت نماز در این جا معروض بالذات داریم ولی معروض بالعرض نداریم و آنچه در خارج موجود می‌شود مصداق معروض بالعرض است نه خود معروض بالعرض.

یا به تعبیر دقیق تر معروض بالعرضش همان ذات طـبیعت است و ذات طبیعت در ذهن دو حیث دارد یک حیث بالحمل الشائع است که وجودی در ذهن است و یک حیث حمل اولی آن موجود ذهنی است که طبیعت نماز در آن دیده می‌شود نه نماز موجود یا ایجاد شده در خارج بلکه ذات طبیعت نماز در آن منعکس است و لذا معروض بالعرض ذات طبیعت است در این صورت قهراً کسی که این را بخواهد، خواستن ذات طبیعت اقتضائش این است که برود آن را ایجاد کند این در اراده تکوینی و در اراده تشریعی از عبدش آن را می‌خواهد که او اقدام کرده و ایجاد می‌کند پس درست است که متعلق بالذات، مفهوم و تصور ذهنی است ولی این به آن جهت است که معروض بالعرض عنوانی است که صورت ذهنی حکایت از آن دارد که اگر جزئی باشد صورت چهارم است و اگر کلی باشد صورت پنجم می‌شود.

می‌شود این دو قسم را یکی کرد و قهراً در این صورت اشکال عقلی ذکر شده دفع می‌شود و حل اشکال به این است که این قبیل صفات حب و شوق و طلب متعلق به ذات طبیعت است به لحاظ حمل اولیش که ذات آن ماهیت و کلی طبیعی است که در وجود ذهنی آن طبیعت موجود نمی‌شود بلکه در وجود خارجی موجود و تحقق می‌یابد هر چند عنوانش در وجود ذهنی منعکس شده است لهذا وجود ذهنی ومفهوم نماز مطلوب و متعلق اراده و طلب نیست تا گفته

شود اثری در آن نیست بلکه آن متعلق در خارج با ایجاد فرد متحقق می‌شود و از طرفی نه وجود و نه ایجاد در طبیعت محکی اخذ نشده است تا اشکال تحصیل حاصل و امثال آن لازم آید و این هنر ذهنی است که می‌تواند عناوین و ماهیات خارجی را در ذهن منعکس و منطبع کند و اراده و شوق طلب به حیث حکائی و حمل اولی آنها تعلق بگیرد که اگر طبیعت و کلی باشد ذات آن طبیعت مطلوب و مراد مولا قرار می‌گیرد بدون اینکه وجود و یا ایجاد در آن اخذ شده باشد و نتیجه مطلوبیت آن محکی در صورت ذهنی ایجاد آن توسط خود مرید در اراده تکوینی و توسط مکلف در اراده تشریعی خواهد بود و آن چه که ایجاد می‌شود در خارج مصداق آن طبیعت مطلوب و مراد بالعرض خواهد شد نه اینکه خود آن وجود یا ایجاد خارجی مطلوب و مراد بالعرض باشد تا تحصیل حاصل لازم بیاید.

بنابراین ایجاد یا وجود در متعلق طلب یا هیئت أمر لازم نیست اخذ شود ـ چنانکه صاحب کفایه گفته است ـ بلکه مفید هم نیست زیرا که مفهوم وجود یا ایجاد هم مانند مفهوم نماز و حج و سایر طبایع مامور بها است یعنی مفهومی انتزاعی موجود در ذهن است که اگر ذات مفهوم مطلوب باشد اثری ندارد و مقصود نیست و بدون امتثال حاصل است و اگر واقع وجود یا ایجاد در خارج متعلق باشد تحصیل حاصل است زیرا که خارج ظرف سقوط است پس اضافه کردن واخذ کردن ایجاد در متعلق أمر و طلب مشکل را حل نمی‌کند و حل مشکل تنها به بیان فوق الذکر است.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۱۹ / دوشنبه / ۲۵ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**مقام دوّم: بحث اثباتی:**

آیا متعلق اوامر صرف طبیعت است و یا امر به مشخصات افراد طبیعت هم خورده است.

**تفاسیر مختلف از نزاع و منشاء آن:**

و در رابطه با این بحث و مقصود از این نزاع و منشأ آن وجوه و تفسیراتی ذکر شده است .

**تفسیر نخست:**

مرحوم نائینی ﷺ گفته‌اند: اینکه گفته می‌شود امر به صرف وجود طبیعت می‌خورد در واقع آیا یک أمر به جامع و طبیعی به نحو صرف وجود خورده است و تطبیق آن بر افراد و مصادیق به حکم عقل است ـ که تخییر عقلی نام دارد ـ و یا به هر فردی از آن طبیعت می‌خورد علی سبیل البدل که آن را تخییر شرعی می‌گویند و هر فرد علی سبیل البدل و با عطف به (او) مامور به شرعی است مانند امر به خصال ثلاثه در کفارات که هریک از عتق و اطعام و صوم

شهرین مامور به شرعی است ولیکن علی سبیل البدل و عطف به (او) البته بنابراین که تخییر شرعی به عطف به (او) برگردد. لکن تفسیر دیگری هم در تخییر شرعی می‌آید که بازگشتش به امر تعیینی به هریک اطراف تخییر است ولی وجوبش مشروط است به ترک دیگری که مرحوم میرزا﵀ ایـن را در واجب تخییری قبول ندارد.

**نقد منشاء نزاع بنام تفسیر نخست:**

ایشان پس از طرح نزاع می‌گوید این بحث به این صورت درست نیست و دو اشکال بر آن می‌کند یک اشکال استبعادی که نباید این بحث طرح شود و یک اشکال ثبوتی.

**اشکال استبعادی:**

نباید تخییر عقلی مورد بحث باشد چون در امکان تخییر عقلی کسی بحثی ندارد و امکان تخییر شرعی است که مورد بحث و اشکال قرار گرفته است تا جایی که برخی تخییر شرعی را به تخییر عقلی برگردانده‌اند و امکان تخییر عقلی مسلم است و محل نزاع نیست تا کسی بگوید باید اوامر به طبیعت، به افراد آن برگشت کند و تخییر شرعی میان افراد طبیعت باشد.

**اشکال ثبوتی:**

**اشکال ثبوتی:** اگر بخواهد به تخییر شرعی میان افراد طبیعت برگردد فی نفسه محال است زیرا که افراد طبیعت نا متناهی می‌باشند و تکثیر امر بر همه آنها با عطف به (او) و یا وجوبات شرعی مشروطه مستلزم اوامر لا متناهی به عدد آنها است که ممتنع است و مانند امر به خصال کفاره نیست که محدود باشد.

**اشکال شهید صدر ﷺ :**

یک اشکال ثبوتی هم مرحوم صدر ﷺ وارد می‌کند که اگر مقصود از امر به افراد مفهوم فرد باشد عنوان فرد هم مثل صلاة جامع و کلی است و تخییر عقلی می‌شود و اگر بخواهد واقع فرد را متعلق امر قرار دهد آن هم وجود خارجی است که امر به آن تحصیل حاصل است و معقول نیست.

بنابراین نزاع مذکور هم استبعاد دارد که بحث از امکان تخییر عقلی باشد بلکه برعکس است که تخییر شرعی محل بحث است و هم دو اشکال ثبوتی دارد.

البته این دو اشکال ثبوتی به یک معنا قابل دفع است که در ذیل یک بیان دیگری ما به آن خواهیم پرداخت.

**تفسیر دوّم:**

بیانی است که صاحب کفایه ﷺ دارد ایشان گفته است بحث در این است که آیا متعلق امر، صرف وجود الطبیعه است بدون مشخصات فردی یا با مشخصات فردی است یعنی امر سرایت به مشخصات فردی هم می‌کند و مشخصات هم تحت امر قرار می‌گیرد.

و بعد می‌گوید وجدان حاکم بر این است که امر به مشخصات فردی نمی‌خورد لهذا اگر ممکن باشد وجود طبیعت بدون مشخصات در خارج محقق شود بازهم مجزی می‌باشد و ایشان بیان نمی‌کند که کسی که می‌گوید امر متعلق به افراد است و یا به مشخصات فردی سرایت می‌کند بر چه اساسی است به همین جهت مرحوم میرزا ﷺ می‌خواهد این نقص را جبران کند و لذا توجیهی

برایش ذکر می‌کند که این تفسیر دوم می‌شود و آن را مبتنی می‌کند بر یک مساله عقلی در فلسفه که آیا وجود بر طبیعت و ماهیت کلی عارض می‌شود یا بر ماهیت شخصیه عارض می‌شود چون در قاعده‌ای گفته شده است (الشی ما لم یتشخص لا یوجد) و تشخص به فرد است پس باید تشخص و فردیت قبلاً باشد تا وجود عارض شود و لذا وجود بر ماهیت شخصیه عارض می‌شود و بعد ایشان یک مقدمه هم اضافه می‌کند که این چه ربطی به بحث امر دارد؛ جواب می‌دهد که اگر این گونه شد که وجود طبیعت در خارج باید بر ماهیت شخصیه عارض شود معنایش این است که جائی که شخص اراده تکوینی برای انجام فعلی دارد اراده تکوینی او تعلق می‌گیرد به ایجاد آن ماهیت شخصی که فرد می‌باشد پس همیشه اراده تکوینی به فرد و ماهیت شخصیه تعلق می‌گیرد و اراده تشریعی هم باید به همان چیزی تعلق گیرد که اراده تکوینی به آن تعلق گرفته است زیرا اراده تشریعی بر وزان اراده تکوینی است و فقط توسط مکلف و غیر مولی انجام می‌گیرد بنابر این امر باید به فرد و ماهیت شخصیه تعلق بگـیرد.

اثر این بحث فوق این است که اگر فرد یا ماهیات شخصیه متعلق امر باشد در مبحث اجتماع امر و نهی اثرگذار است زیرا مشخصات فردی، متعلق أمر و نهی هر دو خواهند بود و ترکیب میان تعلق أمر و نهی اتحادی خواهد شد و امتناع پیش می‌آید مثلاً مشخصه نماز در مکان مغصوب که غصبیت مکان است مامور به و منهی عنه خواهد بود.

**کلام میرزا رحمه‌الله در نقد تعلق امر به مشخصات موجود در افراد:**

ایشان و بعضی از تابعینشان این بیان را جواب داده‌اند بدین ترتیب که آن

مسأله عقلی را باطل دانسته‌اند اما ربط میان دو مسأله را قبول کرده‌اند و گفته‌اند تشخص به خود وجود است و مقصود از آن قاعده همین است نه اینکه فردیت و تشخص طبیعت به مشخصات و عناوین دیگر موجود در افراد، حاصل می‌شود زیرا که مشخصات و لوازم مانند طول و عرض و مکان و زمان هر کدام یک ماهیت و طبیعی هستند و ضم طبیعی و جامع الی جامع و طبیعی دیگر تشخص و تفرد نمی‌آورد و این یک اشتباه ذهنی است که کسی فکر کند تفرد از باب تجمیع طبایع و لوازم دیگر است چون آن لوازم هم طبائع هستند و اضافه طبیعت به طبیعت جزئی و فرد نمی‌سازد و آن چیزی که جزئیت و فردیت می‌آورد و طبیعی را از قابلیت صدق بر کثیرین ساقط می‌کند فقط وجود است ولذا گفته شده (الشیيء مالم یوجد لا یتشخص).

بنابراین اگر بخواهید بگویید امر به مشخصات که طبائع دیگری هستند مقرون با نماز تعلّق می‌گیرد باید گفت: آن طبائع مشخّص و مفرّد طبیعت نیستند و اگر مقصود این است که امر به وجود خارجی که مشخِّص طبیعت است تعلق می‌گیرد قبلاً گفتیم که وجود خارجی فرد یا طبیعت نمی‌تواند متعلق امر باشد چون تحصیل حاصل است پس نه اراده تکوینی و نه تشریعی هیچکدام نمی‌تواند به وجود فرد سرایت کند نه به معنای حصه وجودی و نه به معنای مشخصات چون مشخصات، مفرّد شخص نیستند و حصه وجودی که مفرد و مشخص است هم اگر متعلق اراده باشد تحصیل حاصل است.

یک جواب هم این است که فرض کنیم اراده تکوینی به ماهیت شخصیه می‌خورد چه لزومی دارد که اراده تشریعی هم مثل اراده تکوینی باشد در اراده تشریعی و أوامر فقط شرط است که متعلق آن مقدور باشد و طبیعی مقدور است ولو از باب مقدوریت فرد و مشخصات و ماهیت شخصی. بله در اراده تکوینی

چون خودش می‌خواهد طبیعی را ایجاد کند باید مقدمات و لوازم را هم ایجاد کند ولی در اراده تشریعی امر نفسی فقط به ذی المقدمه می‌خورد نه بیشتر پس لزومی ندارد که متعلق اراده تشریعی مثل متعلق اراده تکوینی باشد بلکه در اراده تشریعی مولا به آنچه مصب غرض او است امر می‌کند مثلا مولا امر به احراق می‌کند و عبد مقدمه القای در آتش را خودش فراهم می‌کند.

مضافاً بر این که در اراده تکوینی هم این گونه نیست و اگر غرض نفسی در جامع است اراده تکوینی نفسی هم به ایجاد جامع تعلق می‌گیرد بنابراین اصل ربط دادن مسأله اصولی به آن مسأله عقلی صحیح نمی‌باشد .

**تفسیر سوّم:**

این تفسیر را مرحوم اصفهانی ﷺ به عنوان تکمیل کلام آخوند ﷺ دارد ایشان می‌گوید این که مرحوم آخوند ﷺ می‌گوید امر به صرف وجود می‌خورد یا مشخصات هم تحت امر است مربوط به بحث فلسفی دیگری است. مربوط است به این بحث فلسفی که آیا کلی طبیعی در خارج حقیقیةً موجود می‌شود یا نه آنچه در خارج موجود می‌شود حصه و یا فرد است و وجود کلی و طبیعی در خارج، وجود بالعرض و المجاز است مخصوصاً بنابر اصالة الوجود و آنچه حقیقت است واقع وجود است که آن هم جزئی و متشخص است حال که طبیعت در خارج وجود حقیقی ندارد و مقصود مولا از امر، ایجاد آن فعل در خارج است پس باید بگوئیم امر به وجود و فرد می‌خورد چون آنچه حقیقت دارد در خارج همان است البته ایشان در ذیل این بیان می‌فرماید که تشخصات فردی که طبایع دیگری هستند تحت امر نخواهند بود بلکه همان حصه وجودی و ماهیت وجودی و ماهیت شخصی بدون آن لوازم و مشخصات متعلق امر خواهد بود.

**نقد تفسیر سوّم:**

این بیان فوق را هم مرحوم آقای خویی ﷺ رد کرده‌اند که بالاخره درست است که در خارج وجود با فرد متحد است ولی طبیعت هم با او متحد است به برهان این که بر این صادق است و حمل طبیعت بر این فرد حمل شایع حقیقی است و این حمل دلیل بر اتحاد در وجود است پس وجود جامع هم در این فرد حقیقی است نه مجازی و بالعرض.

لیکن در اینجا پاسخ دیگری نیز موجود است که شهید صدر ﷺ داده است و از حاشیه محقق اصفهانی ﷺ بر نهایة الدرایة خودش نیز استفاده می‌شود که اگر کسی بگوید وجود طبیعت بالعرض و بالمجاز است نه بالدقه این هم منافات ندارد با این که شارع امر کند به ایجاد طبیعت به همین نحو از وجود که وجود پیدا می‌کند بالعرض و المجاز زیرا که همین وجود بالعرض غرض مولا را حاصل می‌کند و مولا در مقام رسیدن به غرضش است چه وجودش از نظر دقت فلسفی حقیقی و بالذات باشد یا بالعرض علاوه بر این که نمی‌شود امر و طلب متعلق به حصه و یا ماهیت شخصی در خارج باشد زیرا که اگر بخواهد امر به وجود حقیقی متشخص بخورد تحصیل حاصل می‌شود و اگر به مفهوم وجود یا حصه بخورد این هم جامع و کلی است و اشکال بر می‌گردد بنابراین ربط دادن این مسأله اصولی به آن مبحث منطقی صحیح نیست.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۰ / سه شنبه / ۲۶ / ۹ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**تفسیر چهارم:**

شهید صدر﵀ تفسیر چهارمی برای نزاع در تعلق امر به طبایع یا افـراد مطرح کرده و آن را به یک بحث عرفی بر می‌گرداند به این صورت که تفاوت بین طبیعت و افراد در نظر عرف به لحاظ لوازم و ضمایم شخصی است یعنی مشخصاتی که در یک فرد شکل می‌گیرد، مثلاً فرد نماز در مکان مخصوص و زمان مخصوص لحاظ می‌شود و این خصوصیات است که فرد آن طبیعی را درست می‌کند، هر چند این مقارنات شخصی، بالدقه هر کدام فی نفسه یک طبیعت هستند که با وجود، مشخص و جزئی می‌شوند، مانند طبیعی نماز که با حصه وجودی مشخص می‌شود و تشخص حقیقی طبیعی نماز به این‌ها نیست و این‌ها طبیعت‌هایی از اعراض و لوازم هستند که مقارنات طبیعی نماز هستند ولی این مطلب دقی است و ذهن عرفی، فرد طبیعی نماز را از راه ضـمّ آن مشخصات و طبایع دیگر که در آن جمع شده باشد تصویر می‌کند، اگر چه از نظر عقلی تشخص حصه به واقع آن وجود است.

اما این مطلب با دقت عقلی درست است ولی عرف چنین چیزی را از فرد

نمی‌فهمد و وقتی به عرف می‌گویی فرد نماز چیست، این خصوصیات را با طبیعت لحاظ می‌کند. به همین جهت این بحث عرفی است که وقتی امر به طبیعت تعلق می‌گیرد، آیا به فرد عرفی آن طبیعت هم سرایت می‌کند یا خیر که اگر به فرد عرفی طبیعت سرایت کند، آن مشخصات نیز متعلق امر ـ ولو ضمناً ـ قرار می‌گیرند که اگر متعلق نهی و حرمت هم باشند، در بحث اجتماع امر و نهی امتناع شکل می‌گیرد زیرا یک عنوان متعلق هر دو قرار خواهد گرفت و این ممتنع است و اگر امر بر طبیعت باشد و به فرد به این معنا سرایت نکند، اجتماع امر و نهی در یک عنوان نخواهد بود.

**نقد تفسیر چهارم:**

این تفسیر ثبوتاً معقول است ولی بعید است عرف تنها آن مشخصات را در فردیّت فرد اخذ کرده و وجود خارجی و حصّه را با آن اخذ نکند و اگر حصه را نیز اخذ کند، اشکال تحصیل حاصل که شهید صدر ﷺ مطرح کرده بودند مجدداً وارد شده و این تفسیر نیز قابل قبول نخواهد بود.

**تفسیر پنجم:**

تفسیر پنجمی هم برای این بحث به ذهن ما می‌رسد که ما این را از همه تفسیرهای گذشته اقرب می‌دانیم و شاید ظاهر بیان امام ﷺ در تقریراتشان همین تفسیر است ـ البته با تعبیرات مشابهی ـ و آن تعبیر این است که مقصود از فرد همان حصه است نه لوازم و مشخصات مقارن با آن ولی نه حصه مفروغ الوجود که اشکال تحصیل حاصل پیش آید بلکه مفهوم و جامع حصه و فرد به این معناست که وقتی به صلاه امر می‌کنیم کأنه به عنوان (فرد من الصلاة) و یا

(أیّ اصلاة) أمر کردهایم همانگونه که از ادات عموم که اشاره به افراد است به نحو عموم بدلی یا شمولی استفاده می‌شود و مثلاً بگوییم (صل بکل صلاة) و یا (جئنی بفرد من الصلاة) و ادوات عموم اشاره به افراد طبیعت مضاف الیه آنها است و یک معنای حرفی غیر مستقل است و (کل یا أی) مستقلاً معنا ندارد با این که اسم است ولی اسمی است که مانند اسماء اشاره است که بدون مضاف‌الیه و مدخولش که طبیعی است معنایش قابل تصور نیست و باید به طبیعتی اضافه شود و این همان کار عطف به (او) در واجب تخییری بنابر قول مرحوم میرزای نائینی ﷺ است و یا عطف به (واو) در عام شمولی البته عنوان فرد و حصه هم قابل اضافه به طبیعت است و معنایش اسمی است که بازهم اجمالاً فرد طبیعت را نشان می‌دهد حال اگر مولی فرمود (صل) و گفتیم که به افراد طبیعت سرایت می‌کند یعنی افراد صلاة را به نحو معنای اسمی یا حرفی لحاظ کرده ولی لحاظ اجمالی و عنوانی که در نتیجه آن، حکم و امر به صلاه به ما به الامتیاز هر فردی از طبیعت که فردیت آن است تعلق می‌گیرد بدون اینکه وجود خارجی در آن اخذ شده باشد تا تحصیل حاصل لازم بیاید و این نظیر وضع عام و موضوع له خاص است که در آنجا گفته شد وضع هم مانند حکم است و چون از خلال عنوان اجمالی فرد و الخاص من الطبیعة وضع می‌شود آن لفظ مختص به افراد آن معنای عام می‌شود زیرا عنوان خاص و فرد هر چند کلی است ولیکن منتزع از ما به الامتیاز هر فرد نسبت به فرد دیگر طبیعت است نه ازما به الاشتراک که خود آن طبیعت است و این مطلب نیاز به اخذ وجود خارجی و حصه مفروغ الوجود ندارد بلکه معری از وجود است.

و آنچه که شهید صدر ﷺ اشکال کرده بودند که فرد هم کلی است و امر به کلی او را از جامعیت خارج نمی‌کند و أمر به نحو تخییر عقلی خواهد بود و به

افراد سرایت نمی‌کند. پاسخش این است که متعلق امر از کلیت نمی‌افتد و باز هم کلی و تخییر عقلی است ولی افراد آن طبیعت مضاف الیه تحت امر قرار می‌گیرد و خصوصیت فردیت ـ که ما به‌الامتیاز افراد طبیعت است ـ اجمالاً لحاظ می‌شود مثل جزئی که مفهوم کلی است ولی جزئیت در ضمن آن لحاظ شده است چون مفهوم جزئی از مابه الامتیاز افراد و جزئیات انتزاع شده است و جزئیت آنها را نشان می‌دهد و در بحث ما هم فردیت آن طبیعت را نشان می‌دهد که در نتیجه امر به افراد به این معنا تعلق می‌گیرد یعنی مصداق محکی بالعرض چنین عنوانی فرد طبیعی نماز در خارج خواهد نه خود طبیعت به نحو صرف الوجود در خارج و تماماً مثل بحث وضع عام و موضوع له خاص که وقتی واضع عنوان فرد یا خاص را اضافه می‌کند و می‌گوید وضعت لفرد من الانسان قهراً موضوع‌له افراد و خاص آن عنوان خواهد شد ولی از خلال عنوان عامی که از مابه الامتیاز افراد انسان انتزاع شده است چون گاهی عناوین از مابه الاشتراک انتزاع می‌شود و گاهی از مابه الامتیاز و ذهن اگر مابه الامتیاز افراد طبیعت را با این عناوین انتزاع کرد و به ذهن آورد در این صورت هر حکمی بر آن بار کند برای فرد ثابت خواهد شد و در این جا هم ماموربه، افراد می‌شود مانند این که بگوید (صل فرداً من الصلاة) و یا (صل کل افراد الصلاة) و بحث این است که آیا امر به طبیعت عرفاً و یا عقلاً به افراد آن سرایت می‌کند یا نه؟ که قائلین به تعلق به طبیعت می‌گویند امر فقط به صرف الطبیعه تعلق می‌گیرد و قائلین به تعلق امر به فرد می‌گویند به افراد تعلق گرفته یا سرایت می‌کند مثل (جئنی بای فرد من الصلاة) و این تفسیر معقول و بی اشکال است جز اینکه ظاهر أمر، قول اول است و لحاظ اجمالی افراد طبیعت نیازمند آوردن ادوات عموم و یا عنوان فرد در متعلق أمر به طبیعت است.

**بررسی ثبوت یا عدم ثبوت ثمره بنابر تفسیر پنجم:**

البته ثمره‌ای که آقایان بار می‌کنند در صورتی که مشخصات تحت امر باشد بر این تفسیر بار نمی‌شود و مشخصات و لوازم مقرون در فرد متعلق أمر قرار نمی‌گیرد تا در بحث اجتماع امر و نهی امتناع شکل گیرد زیرا که آن ثمره جائی است که مشخصات هم تحت امر قرار بگیرد ولهذا ممکن است گفته شود این تفسیر ثمره‌ای نخواهد داشت لیکن پاسخ اشکال فوق این است که این تفسیر هم دو ثمره دارد.

۱ ـ یکی در بحث واجب موسع و مضیق است که اگر یک واجب موسع با واجب مضیق تزاحم داشتند بحث می‌شود که امتثال امر موسع در زمان مضیق صحیح است یا نه و امر ترتبی می‌خواهد یا خیر که قبلاً گذشت محقق کرکی ﷺ گفته‌اند نیاز به ترتب نیست زیرا امر به جامع است نه به حصص زمانی واجب موسع و مرحوم میرزا ﷺ گفته بود امر ترتبی لازم است و در آنجا گفته شد که اگر امر به جامع به نحو تخییر شرعی باشد و هر حصه مامور به باشد ولو علی سبیل البدل ترتب لازم است.

۲ ـ یک ثمره هم در باب اجتماع امر و نهی دارد زیرا که در اجتماع امر و نهی در دو مقام بحث می‌شود یکی در امر و نهی که به دو عنوان است و بینشان عموم و خصوص من وجه است مانند امر به صلاة و نهی از غصب که در این بحث امتناع اجتماع نیاز به اخذ مشخصات تحت امر و سرایت وجوب به آنها است.

یک بحث دیگری هم در آنجا هست که آیا می‌شود امر به صرف وجود علی سبیل البدل تعلق بگیرد و یکی از افراد همان عنوان حرام شود یا نه؟ مثلا بگوید

(**صل**) و (**یحرم الصلاة فی الحمام**) که آن حصه از صلاة را حرام کند در این جا مشهور قائل به امتناع هستند و گفته‌اند که اگر نماز را ـ ولو جهلاً ـ با قصد قربت بخواند صحیح نیست چون در این جا متعلق هر دو یک عنوان است ولی در آن جا هم بحث می‌شود که بالدقة العقلیة میان أمر بدلی به صرف الوجود و نهی از فرد تنافی نیست زیرا که حرمت به فرد خورده است که عنوان دیگری است و وجوب به جامع به نحو صرف الوجود خورده است که افراد دیگرش حرام نمی‌باشد و ملاک امر می‌تواند در جامع باشد و در حصه منهی عنه هم مفسده‌ای باشد لهذا نماز با قصد قربت صحیح خواهد بود و چنین نهی و أمری نه به لحاظ مبادی و نه به لحاظ منتهی با هم تنافی و امتناع ندارند حال اگر در این جا بگوئیم امر به فرد طبیعت خورده است و لو علی سبیل البدل اجتماع امر و نهی در آن فرد و حصه منهی عنه شکل می‌گیرد که بدون شک ممتنع است و نیاز به بیان دیگری نداریم که برخی در آن بحث گفته‌اند.

حاصل این که اگر برای دفع غائله اجتماع امر و نهی صرف الوجود بودن متعلق امر و تعلق نهی به فرد کافی باشد این مبنا برای جواز، در صورتی است که امر از جامع به نحو صرف الوجود به فرد و حصه سریان نکند و الا اجتماع امر و نهی در حصه و فرد لازم می‌آید.

بنابر این قریب به ذهن همان تفسیر پنجم است و دو اشکال ثبوتی که قبلاً در تفسیر اول گفتیم در این جا رفع می‌شود یکی اشکال شهید صدر﵀ بود که می‌فرمود اگر مفهوم فرد را در متعلق اخذ کنیم تخییر عقلی خواهد شد نه شرعی و اگر واقع فرد را اخذ کنیم محال و تحصیل حاصل است.

جواب این است که مفهوم فرد را اخذ می‌کنیم و کاری به تخییر عقلی شدن نداریم بلکه می‌خواهیم بگوئیم که فردیت فرد تحت امر قرار می‌گیرد زیرا که

مابه الامتیاز افراد طبیعت در متعلق امر لحاظ شده است مانند موارد اخذ أدوات عموم بدلی در متعلق أمر و گفته شد که ثمره هم دارد.

اشکال دیگر، اشکال مرحوم میرزا﵀ بود که گفته است لازم می‌آید الی غیر النهایه حرف عطف (او) در تقدیر نسبت به افراد غیر متناهی طبیعت اخذ شود و این محال و یا خلاف واقع است.

این اشکال هم در صورتی است که عنوان اجمالی افراد به نحو معنای حرفی و اشاری و یا اسمی قابل لحاظ نباشد همانگونه که در ادوات عموم قابل لحاظ اجمالی است البته همانگونه که مرحوم صاحب کفایه﵀ می‌فرماید از نظر وجدان لغوی و عرفی روشن است که متعلق اوامر صرف وجود طبیعت است و افراد آن طبیعت نه به نحو معنای حرفی و نه اسمی در آن لحاظ نمی‌شود مگر از ادوات عموم و امثال آن استفاده شود که دال اضافی می‌طلبد و از ماده و هیئت امر استفاده نمی‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۱ / یکشنبه / ۲۲ / ۱۰ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### واجب تخییری:

بحث دیگر درباره واجب تخییری یا امر تخییری، اعم از واجب و مستحب است. معمولاً در علم اصول، تخییر را به دو قسم تخییر عقلی و شرعی تقسیم می‌کنند.

مقصود از تخییر عقلی این است که متعلق امر یک جامع و کلی طبیعی است، مثل نماز که مصادیق متعدد دارد و مکلف بین مصادیق آن مخیر است، مثلاً نماز در مسجد، نماز در خانه، نماز اول وقت و... که مکلف بین این مصادیق مخیر است و هر کدام را انتخاب کند، طبیعی و صرف الوجود نماز محقق می‌شود. تخییر بین این مصادیق، تخییر عقلی است چون متعلق امر یک عنوان واحد است و عقل حکم می‌کند این جامع روی هر کدام از مصادیق که انجام بگیرد، جامع شکل گرفته و چون تخییر در مصادیق و تحقق مأمور به در خارج است ـ که مربوط به عقل می‌باشد ـ از این تخییر، به تخییر عقلی تعبیر می‌شود.

در مقابل این نوع تخییر مذکور، تخییر شرعی است که تخییر در خود متعلق امر لحاظ شده است و شارع می‌گوید یا این فعل را و یا آن فعل را انجام بده، مثلاً

در باب کفارات گفته شده چنان چه مکلف عمدی افطار کرده بر او کفاره واجب است که کفاره‌اش یا اطعام شصت مسکین است و یا صوم شهرین متتابعین و یا عتق رقبه و این عناوین با هم دیگر تفاوت دارند و هر کدام یک طبیعت مباین با دیگری هستند که شارع امر را میان آنها به نحو تردید و تخییر قرار داده است و به همین جهت از آن به تخییر شرعی در امر تعبیر می‌شود.

درباره این نوع دوم که تخییر شرعی است، در مباحث اصولی دو بحث مطرح شده است، یک بحث در تحلیل حقیقت تخییر شرعی است که آیا یک امر است و برگشت به یک امر دارد یا برگشت به اوامر متعدد مشروطه می‌کند در تخییر عقلی روشن است امر به یک چیز است و متعلق، یک طبیعی و جامع است و تخییر در مصادیق انجام و امتثال آن است ولی این جا روشن نیست و بحث در این است که چگونه مثلاً عنوان اطعام هم فعلش واجب است و هم ترکش جایز می‌باشد یعنی یجوز ترکه الی البدل و این نوعی تناقض است، گرچه از نظر نتیجه این مقدار معلوم است که عصیان تخییر شرعی به ترک کل اطراف تخییر است که اگر همه خصال ثلاثه را ترک کرد، کفاره تخییری را عصیان کرده است و اگر یکی را انجام داد امتثال کرده است.

اما درباره این که ثبوتاً امر تخییری چه امری است و متعلق امر چیست، اشکالات و نقدهایی مطرح شده است که این اشکالات ثبوتی باعث شده تا بحث شود که ثبوتاً این امر چگونه تحلیل و تصویر می‌شود.

امّا بحث دوّم بحثی است که متأخرین از اصولیون مطرح کرده و گفته‌اند آیا تخییر بین اقل و اکثر نیز جایز است یا باید تخییر بین متباینین باشد، مثل تخییر بین یک تسبیح یا بیش از یک تسبیح در دو رکعت سوم و چهارم نماز. بنابراین بحث در دو مقام است:

**مقام اوّل: تحلیل امر تخییری و شش احتمال موجود در آن ذیل دو دسته:**

درباره تصویر و تحلیل واجب تخییری، احتمال‌هایی مطرح شده که بازگشت آنها به دو دسته است:

**دسته اوّل:** امر تخییری را به یک امر بر می‌گرداند و در تخییر شرعی نیز امر واحد هست نه اوامر متعدد که در متعلق این امر واحد بحث شده و سه احتمال یا سه قالب تصویر شده است:

۱ ـ آن امر واحد به عنوان «ما یختاره المکلف» خورده است.

۲ ـ امر به عنوان فرد مردد خورده است.

۳ ـ امر به عنوان احدهما یا احدها ـ اگر بیش از دو تا باشند ـ خورده باشد که مانند تخییر عقلی، عنوان کلی و جامع است ولی در این جا جامع انتزاعی است.

این سه احتمال در زیر مجموعه دسته اول است که واجب تخییری در آن ثبوتاً یک امر بیشتر نیست که به یکی از این عناوین ذکر شده تعلق گرفته است.

**دسته دوم:** امر تخییری شرعی را به اوامر متعدد برگشت می‌دهد و تفاوتش با تخییر عقلی در آن است که امر در تخییر شرعی متعدد است و هر کدام از عناوین تخییری مانند خصال کفاره، متعلق امری مستقل از دیگری است و به یک امر برگشت نمی‌کند.

در این دسته نیز دو احتمال ذکر شده است:

**احتمال اوّل:** تصویری است که شاید مقصود صاحب کفایه باشد که مطابق آن امر تعیینی به خصوص هر کدام از ابدال خورده است ولی به نحو مشروط یعنی در خصال کفاره سه امر است ولی خود اوامر، مشروط هستند اما متعلق

امر، تعیینی و مختلف است ومتعلق هر کدام غیر از دیگری است و وجوب مشروط به ترک بدل‌های دیگر است.

**احتمال دوم**: این احتمال را مرحوم حاج شیخ در حاشیه‌شان بر کفایه اضافه کرده‌اند که به تفصیل خواهد آمد. ایشان می‌فرمایند لازم نیست این اوامر را مشروط کنیم و این اوامر می‌توانند مطلق باشند یعنی هم متعلق هر یک تعیینی و عنوانی غیر از دیگری است و هم امرش مطلق است ولی شارع برای تسهیل، ترخیص در ترک احدهما داده است.

یک احتمال را نیز مرحوم عراقی در ذیل کلامشان اضافه می‌کنند که در مجموع می‌تواند احتمال ششمی باشد که در این بحث عنوان شده است.

**بررسی دسته اوّل احتمالات در تصویر امر تخییری:**

این‌ها فهرست مباحث مطرح شده در مقام اول است که چگونه می‌توانیم واجب تخییری را ثبوتاً تحلیل کنیم و شارع به چه امر می‌کند. حال باید این احتمالات را بررسی کنیم و ببینیم کدام محذور دارد و کدام ندارد.

**احتمال اوّل:**

اولین احتمال این بود که واجب تخییری یک امر است و به «ما یختاره المکلف» تعلق گرفته است. این احتمال را آقای خویی ﷺ مطرح کرده و چهار ایراد بر آن گرفته و گفته‌اند واضح البطلان است.

**اشکالات مرحوم آقای خویی بر احتمال اوّل:**

**اشکال اوّل**: چنین چیزی خلاف قاعده اشتراک است؛ بدین صورت که اگر

وظیفه یک مفطر عمدی صوم شهرین باشد و وظیفه دیگری اطعام ستین مسکین، تکلیف هر کدام غیر از دیگری می‌شود، با این که ظاهر ادله آن است که تمام مکلفین در یک موضوع (مانند افطار عمدی) در احکام واحد هستند.

**اشکال دوم**: این تصویر ثبوتاً ممکن نیست چون تحصیل حاصل است «ما یختاره المکلف» یعنی تا مکلف یکی را اختیار نکند مأموربه نیست، پس امر به آن شیء فرع اختیار اوست و اختیار کردن مکلف، محقق موضوع امر است و این یعنی امر فرع اختیار است و تا اختیار نکند مأموربه نیست مقصود از اختیار نیز همان اختیار در مقام عمل است و این یعنی امر به آن فعل در طول عمل به آن است و این تحصیل حاصل و لغو است.

**اشکال سوم**: اگر هیچ کدام را انتخاب نکند، اگر امر متوجه او نباشد معنایش آن است که عصیان نکرده است و این امر عصیان ندارد چون هیچ کدام را انتخاب نکرده و جعل امری که عصیان ندارد نیز لغو است و اگر متوجه باشد و باقی باشد چون متعلق ندارد بازهم محال است زیرا هر امری متعلق می‌خواهد و ذات الاضافه است.

**اشکال چهارم**: این اشکال اثباتی است و بیان می‌دارد این مطلب خلاف ظاهر دلیل واجب تخییری است که ظاهرش آن است که به یکی از این خصال ثلاثه خورده نه به «ما یختار» یعنی همه ابدال از نظر مولا و غرض او علی حدّ واحد است و این گونه نیست که یکی از آنها بالخصوص که بعداً اختیار می‌کند، در نظر مولا متعیّن باشد.

این اشکالات نسبت به اصل این که «ما یختار» متعلق امر تخییری نیست درست هستند اما این بیان‌هایی که ارائه شدند قابل جواب دادن هستند و باید اصل اشکال را به نحو دیگری بیان کرد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۲ / دوشنبه / ۲۳ / ۱۰ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**نقد اشکالات مرحوم آقای خویی** رحمه الله :

بحث در واجب تخییری بود و به بیان احتمال‌هایی که ثبوتاً در واجب تخییری مطرح است اختصاص داشت. یک احتمالی که قدما[۱] بیان کرده بودند و فسادش ظاهر است آن است که «ما یختاره المکلف» واجب است و آن در لوح واقع معین است. اشکال‌هایی بر این احتمال وارد شده بود[۲].

**اشکال اوّل**: لازمه این قول آن است که هر کس از مکلفین هر کدام را انتخاب کرد، همان واقعاً واجب تعیینی آن مکلف باشد و واجب تعیینی مکلف دیگر، آن واجب دیگری که انتخاب می‌کند باشد و این خلف ادله اشتراک میان مکلفینی است که موضوع یک تکلیف هستند می‌باشد و هر دو افطار عمدی کرده‌اند که تکلیفشان یکی است.

**پاسخ اشکال**: به این بیان می‌توان این گونه جواب داد که اگر عنوان «ما

---

۱ ـ ذکر صاحب المعالم انه کلاً من الاشاعره و المعتزلة نسب هذا المذهب الی الاخر و تبرء منه (معالم الدین،ص۷۲).

۲ ـ بحوث فی علم الاصول ، ج۲، ص۴۰۷؛ محاضرات فی اصول الفقه، ج۳، ص۲۰۷.

یختار» عنوان مشیر باشد، این اشکال پیش می‌آید ولی اگر موضوعیت داشته باشد یعنی آن‌چه انتخاب می‌کند مأموربه است ولی به عنوان «انه ما یختاره»، در این صورت آن‌چه بر همه مکلفین واجب می‌گردد «ما یختاره» می‌باشد و مشترک است ولی «ما یختار» آنها مصداقاً با هم فرق می‌کند.

**اشکال دوم**:[۱] اشکال دیگر اشکال تحصیل حاصل است که گفته‌اند باید یکی را اختیار کند تا معین شود و این بعد از اختیار و انجام است و امر به شیء بعد از اختیارش تحصیل حاصل است.

**پاسخ اشکال**: جواب این مطلب نیز آن است که اگر «ما یختار» مشیر به واقع آن عنوان تفصیلی مثل عتق یا اطعام بوده و امر هم مطلق باشد نه مشروط، این اشکال لازم نمی‌آید.

در حقیقت هر کدام از این دو اشکال مبنی بر مبنایی غیر از دیگری است؛ اشکال اول مبنی بر این است که «ما یختار» طریق و معرّف و عنوان مشیر باشد و خود صوم و عتق تعییناً واجب باشد که عدم اشتراک لازم می‌آید و اشکال دوم به عکس است و باید اختیار مشیر نباشد و موضوعیت داشته باشد تا شرط در تکلیف موضوع باشد و الا ممکن است مولا آن‌چه واقع مختار مکلف است را مطلقاً امر کند.

البته در این‌جا در فرضی که هیچ یک را انتخاب نکند، مختار فی الواقع نخواهد بود ولی این مطلب مربوط به اشکال سوم است؛ چه عنوان «ما یختار» مشیر و معرف باشد و چه به نحو موضوعیت باشد.

**اشکال سوم**: در صورتی که مکلف عصیان کرد و هیچ یک را اختیار نکرد و

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۰۸؛ الهدایه الی اسرار الکفایه، ج۱، ص۱۵۹.

انجام نداد، این جا گفته شده اگر امر بدون متعلق، متوجه مکلف باشد محال است و چنان‌چه متوجه مکلف نباشد و ساقط باشد معنایش آن است که عصیان ممکن نبوده و مقدور نیست و جایی که عصیان مقدور نباشد، قهراً امتثال هم مقدور نیست و امر هم معقول نمی‌باشد.

**پاسخ اشکال:** شهید صدر ﷺ[۱] به این اشکال این گونه پاسخ می‌دهد که اگر اختیار به نحو قضیه حملیه اخذ شده باشد، اشکال درست است ولی می‌توان آن را به نحو قضیه شرطیه اخذ کرد و صدق شرطیه نیز به صدق طرفین آن نیست یعنی اگر مکلف می‌خواست یکی را اختیار و به آن عمل کند، هر کدام را اختیار می‌کرد همان مأمور به واقعی است و معمولاً وقتی مکلفین در واجبات تخییری می‌خواهند یکی را انتخاب کنند، یک انگیزه یا گرایشی دارند ـ ولو از باب انتخاب احد الطریقین و الرغیفین ـ و این مقدار در معقولیت امر به آن عنوان کافی است و قضیه شرطیه صادق است ولو این که هیچ یک را بالفعل اختیار نکند.

ما پاسخ دیگری نیز به این اشکال در حاشیه تقریرات داده‌ایم[۲] بدین بیان که قید اختیار را شرط وجوب نمی‌گیریم بلکه آن را تنها قید واجب فرض می‌کنیم، پس واجب می‌شود و مکلف نمی‌تواند آن را ترک کند.

با این دو جواب هم اشکال دوم و هم اشکال تحصیل حاصل دفع می‌شوند یعنی اگر کسی بگوید متعلق امر «ما یختار» است ولی اختیار قید واجب است نه قید وجوب، «ما یختاره من الکفارات» واجب است و آن چه انتخاب می‌کند

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۰۸.
۲ ـ همان.

همان واجب می‌باشد و چون قید، واجب است اختیار نیز واجب است، مثل وضو که شرط وجوب نماز نیست و تنها شرط واجب است. در این صورت دو اشکال دوم و سوم وارد نمی‌باشند زیرا دیگر تحصیل حاصل نخواهد بود و توجه امر نیز بی متعلق نخواهد شد.

اما بعداً خواهیم گفت این تعبیرها و تأویل‌ها خروج از حاق مقصود قائلین به احتمال اول است و احتمال سوم و شبه آن را برگشت می‌دهد ولی به عنوان نقد اشکال‌هایی ذکر شده قابل طرح است زیرا آن مطلبی که خواهد آمد، روح ایراد بر احتمال اول باید قرار گیرد.

**اشکال چهارم**:[1] اشکال دیگر این بود که این احتمال خلاف ظاهر است که اگر چنین ظهوری باشد ـ چون همه جا امر تخییری چنین ظهوری را ندارد ـ از این ظهور به خاطر عرفیت رفع ید می‌شود اگر این احتمال قابل قبول باشد، تعبیر درست از اشکال بر احتمال اول این است که مقصود از «ما یختار» چیست؛ عنوان «ما یختار» است یا واقع «ما یختار فی لوح الواقع» به نحو تعیین؟

اگر مقصود عنوان «ما یختاره من الکفارات» باشد؛ حال چه اختیار را شرط وجوب قرار دهیم و چه تنها شرط واجب باشد، بازگشت آن به احتمال سوم است که همان امر به عنوان جامع کلی انتزاعی است که بر هر یک از ابدال صادق است و مثل احدها می‌باشد و عنوان واحدی است مثل احدها و مکلف هر کدام را انتخاب کرد، مصداق «ما یختار» می‌شود و این دیگر تبعید مسافت است که عنوان «اختیار» یا «ما یختار» که همگی عناوین انتزاعی هستند را در

---

۱ ـ محاضرات فی اصول الفقه، ج۳، ص۲۰۷.

متعلق امر اخذ کنیم بلکه از ابتدا می‌گوییم امر تخییری به عنوان «احدهما» تعلق گرفته است.

اما اگر مقصود واقع «ما یختار» است، در این صورت اشکالاتی که گفته شد وارد است. یکی از اشکال‌ها این بود که نباید این سه خصال برای مولا، علی حد واحد نباشد و هر کدام را که انتخاب می‌کند، آن واجب واقعی مکلف است تعییناً و این خلاف وجدان است و وجداناً هر کدام از بدل‌ها را انتخاب کند، برای مولا و به لحاظ غرضش علی حد واحد است، مضافاً این که اگر فرق هم داشته باشد، ممکن است نسبت به شارع حقیقی بگوییم می‌داند که مکلفین وی، کدام را انتخاب می‌کنند ولی مولای عرفی که علم غیب ندارد و در مورد اوامر تخییری عرفی چه می‌شود گفت؟ این اشکال توسط آقای خوئی رحمه‌الله[1] در دوره اول دروس اصولشان وارد شده است. پس این هم خلاف وجدان است و هم در اوامر تخییری عرفی و عقلایی معقول نیست.

همچنین اشکال لزوم عدم اشتراک در تکالیف نیز لازم می‌آید. البته ممکن است در این مقدار از اشتراک اشکال شود که شاید در واجبات تخییری اشتراک نباشد.

به علاوه با التزام به این مطلب اشکال تحصیل حاصل لازم می‌آید البته اگر اختیار شرط وجوب باشد، اما اگر تنها شرط واجب باشد، بازگشت به احتمال سوم می‌کند و عنوان «ما یختار» واجب می‌شود.

پس اخذ عنوان «ما یختار» واقعی، این محذورها را دارد.

---

۱ ـ دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۷۳.

**بررسی دو احتمال دیگر در دسته اوّل:**

دو احتمال دیگر باقی می‌ماند[۱]؛ یکی احتمال فرد مردد و یکی جامع انتزاعی.

در فرد مردد اشکال کرده‌اند[۲] اگر مراد فرد مردد مفهومی است، این مفهوم معین است و مردد نیست ولی مفهوم انتزاعی است و برگشت به همان احتمال سوم می‌کند و اگر مقصود فرد مردد مصداقی و حقیقی است، این هم محال است زیرا مستلزم تناقض یا خلف است. بیان‌هایی نیز برای امتناع فرد مردد مصداقی ذکر شده است.

در این جا حاج شیخ ﷺ یک بیانی دارند که می‌گویند مشتمل بر تناقض است یعنی اگر فرد مردد بخواهد مصداقی در خارج داشته باشد، مستلزم تناقض است چون هر کدام از این دو عنوان علی سبیل البدل هم بر آن حمل خواهد شد و هم از آن سلب می‌شود و این که یک عنوان بر یک شیء هم حمل شود و هم سلب شود، تناقض و محال است.

یک بیان نیز در فلسفه است که وجود یعنی تشخص و تردد در وجود، خلف فرض تشخص و وجود است. بیان‌هایی از این قبیل ایراد شده و بالاخره روشن است که اگر مفهوم فرد مردد مراد است که مفهومی معین ولی انتزاعی است و مانند عنوان احدهما است و اگر فرد مردد مصداقی مقصود است که محال است، علاوه بر آن که قبلاً گفتیم اوامر نمی‌توانند به فرد واقعی هم تعلق بگیرند.

---

۱ ـ نهایة الدرایة، ج۲، ص۲۷۰.

۲ ـ محاضرات فی اصول الفقه، ج۳، ص۲۱۰.

باقی می‌ماند احتمال سوم که متعلق امر یک عنوان جامع انتزاعی است مثل عنوان احدها و این مفهوم انتزاعی می‌تواند متعلق امر قرار گیرد و هر کدام از عدل‌ها، مصداق آن عنوان انتزاعی جامع خواهند بود، مانند تخییر عقلی با این تفاوت که در تخییر عقلی، کلی طبیعی و حقیقی است و در تخییر شرعی، کلی انتزاعی است.

در این جا باید یک نکته گفته شود که مفهوم احدها به دو شکل قابل تصویر است:

۱) تصویر به نحو معنای اسمی.

۲) تصویر به نحو معنای حرفی.

تصویر به معنای اسمی همین عنوان احدها است که این ها مفاهیم اسمی مستقل هستند که انتزاع یا اختراع می‌شوند و هم بر این و هم بر آن صدق می‌کنند و مستقلاً لحاظ می‌شوند. اما در ذهن یک عنوان مردد و مفهوم فرد مردد به نحو معنای حرفی نیز داریم که مفاد واژه «أو» است و آن در جایی است که متکلم در متعلق امر «او» را با طرفینش لحاظ و استعمال کند و بگوید: «جئنی بهذا أو ذاک»، مثلاً «تصدق علی ستین مسکین، أو اعتق رقبة، أو صم شهرین متتابعین» و این «أو» همان احدها است ولی به نحو معنای حرفی یعنی احدها از همان معنای حرفی «أو» انتزاع می‌شود،مثل عنوان نسبت ابتدائیت که از «مِن» انتزاع می‌شود و نسبت «استعلا» که از «علی» انتزاع می‌شود.

در این جا نیز همین طور است و دو نوع لحاظ ذهنی برای فرد مردد یا احدها است؛ یک نوع این است که تردد به نحو معنای حرفی لحاظ می‌شود که همان نسبت بدلیت است که می‌تواند در متعلق و تحت امر قرار بگیرد، مانند امر

به سیر از بصره تا کوفه در «سر من البصرة إلی الکوفة» و گاهی نیز از معنای اسمی استفاده می‌کند و امر را به احدها می‌زند، مانند این که بگوید: «یجب علیک الإبتداء بالبصرة» و این‌ها عناوین اسمی منتزع از همان معنای حرفی است و ما بازاء خارجی آنها یکی است و تنها معنای استعمالی در ذهن در یکی مستقل و اسمی و در دیگری غیر مستقل و حرفی می‌باشد.

**طرح احتمال چهارم و ردّ آن:**

برخی خواسته‌اند احتمال چهارمی[۱] نیز در این‌جا مطرح کنند و گفته‌اند امر به «هذا أو ذاک» تعلق گرفته و فرد مردد متعلق امر است و این را احتمال چهارم قرار داده‌اند.

اما این مطلب دقیق نیست زیرا این در حقیقت همان احتمال سوم است و احتمال سوم یعنی جامع انتزاعی را می‌توان دو قسم کرد؛ یک وقت به شکل معنای اسمی مستقل «احدها» لحاظ می‌شود و یک وقت به شکل معنای حرفی در ضمن دو طرف یا اطراف واجب تخییری لحاظ می‌شود که لحاظ استعمالی در آنها فرق می‌کند ولی هر دو از یک ما بازاء در خارج انتزاع می‌شوند، همچنان که از همان چیزی که «مِن» انتزاع می‌شود نسبت ابتدائیت نیز انتزاع می‌شود، پس منشأ انتزاع و محکی یکی است ولی معنای منتزع در ذهن به دو گونه است، همان گونه که در بحث معانی اسمی و حرفی گذشت.

بنابراین این احتمال سوم که تخییر شرعی به تخییر عقلی برگشت می‌کند، قابل قبول است که اگر به نحو معنای اسمی باشد، بیشتر شبیه آن است و فقط

---

۱ ـ اجود التقریرات، ج۱، ص۱۸۲؛ فوائد الاصول، ج۱، ص۲۳۵.

این جامع، مأمور به انتزاعی است و آن حقیقی است و اگر به شکل معنای حرفی باشد، بیشتر با هم فرق می‌کنند.

پس دسته اول که می‌خواست تخییر شرعی را به یک امر برگرداند قابل قبول است منتها به نحو احتمال سوم که قابل أشتقاق به دوشق است؛ یکی به نحو معنای حرفی و یکی به شکل معنای اسمی. در تخییر عقلی نیز ممکن است شارع به نحو معنای حرفی بیان کند و بگوید «جیء بالصلاة هنا أو هناک» ولی معمولاً وقتی جامع و کلی حقیقی موجود است از آن استفاده نمی‌کند و غالباً در جایی از صرف «أو» استفاده می‌کند که جامع در کار نباشد یا پیچیده و غیر عرفی باشد. حاصل آن که تفسیر امر تخییری به نحو دسته اول که تخییر شرعی به تخییر عقلی برگشت داده شود قابل قبول و معقول است و مشکلی ندارد و این عنوان احدها مشیر است.

### دسته دوّم احتمالات در تصویر واجب تخییری:

اما درباره دسته یا مسلک دوم که برخی خواسته‌اند امر تخییری را به دو امر تعیینی و متعدد برگردانند که با مسلک اول متفاوت است.

### احتمال اوّل:

عمده در این مسلک نیز مطلبی است که صاحب کفایه ﷺ دارند با این تعبیر که از آن تعدد امر استظهار شده است. هر چند بیان ایشان صریح در آن نیست. ایشان می‌گویند دو عِدل واجب تخییری یک غرض واحد را برای مولا حاصل می‌کند که آن غرض، مقصود مولا است، این جا کشف می‌کنیم که تخییر عقلی است چون وحدت ملاک و اثر، کشف از وحدت علت و مؤثر می‌کند و

نمی‌شود هر کدام از این سه چیز متباین غرضی واحد را حاصل کند چـون «الواحد لا یصدر إلا من الواحد». پس کشف می‌شود علت یک چیز است و آن جهت واحد است که علت آن غرض واحد شده است و آن علت واحد متعلق امر است و ممکن است ما آن را نشناسیم ولی از طریق وحدت اثر، کشـف از وحدت آن مؤثر می‌کنیم و آن مأمور به است و این تخییر عقلی می‌شود و مثل کلی طبیعی است.

اما اگر در هر عِدل غرضی متفاوت با دیگری بود، مثلاً بر عتق، یک اثر بار است و بر اطعام ستین مسکین، یک اثر دیگر بار است که با هم فرق دارند و هر دو نیز لزومی هستند، اگر این ها با هم تضادی نداشته باشند، در این صورت مولا باید به همه آنها امر کند و مثل موارد کفاره جمع خواهد شد که دیگر تخییری در کار نیست، اما اگر بین آنها تضاد باشد به گونه‌ای که وقتی هر کدام ایجاد شد دیگری ایجاد نمی‌شود.

در این صورت ایشان می‌فرمایند: مولا به هر کدام امر می‌کند با «جواز ترکه الی البدل» یعنی این جا امر تخییری می‌آید که امر به هریک از آنها بالخصوص می‌خورد ولی با «جواز ترکه الی بدله» که حمل بر وجوب مشروط شده است.

اما در کفایه عنوان مشروط را ندارد بلکه یجوز ترکه الی بدله را دارد ولی از این استظهار کرده‌اند که مقصود مثل امر ترتبی است که هر یک از اضـداد، مشروط به ترک دیگری می‌شود و این عین واجب ترتبی است، پس سه تا امر هست؛ امر به عتق رقبه و امر به اطعام ستین مسکین و امر به صوم شهرین و متعلق ها معین ولی امرها مشروط است و ایـن احـتمال اول در دسـته دوم می‌باشد.

از قسمت اول این مطلب که فرموده‌اند اگر مولا یک غرض داشته باشد

کشف می‌کنیم یک عنوان واحد است که آن مؤثر است و بازگشت به تخییر عقلی است، بحث آن در مواردی گذشت که ملاکات و اغراض شرعی مانند امور تکوینی نیستند و قانون الواحد بر آنها تطبیق نمی‌شود و اصلاً ممکن است غرض، حسن و قبح و امور اعتباری باشد.

البته ایشان متأسفانه از این قواعد فلسفی در اصول زیاد استفاده کرده‌اند و عمده بحث اخیر ایشان است که جایی که تضاد میان اغراض باشد شارع باید امر به هرکدام بکند، منتها تعییناً و مشروط به ترک دیگری و دو وجوب مشروط تعیینی شکل می‌گیرد و تخییر شرعی نیز از این جا نشأت می‌گیرد. این تفسیر دیگری در واجب یا امر تخییری است که مورد اشکال‌هایی قرار گرفته است که باید بررسی شوند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۳ / سه شنبه / ۲۴ / ۱۰ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در واجب تخییری بود و به دسته دوم از دو دسته احتمال رسیدیم که قائل بودند واجب تخییری را می‌توان به دو امر برگرداند یعنی اوامر متعدد به عدد عدل‌های واجب تخییری که تحت این دسته، دو احتمال هست:

یک احتمال آن بود که برخی سعی کرده‌اند مطلب صاحب کفایه ﷺ[1] را ـ که بیانش گذشت ـ بر آن حمل کنند که بگوییم امر تخییری به عدد عدل‌های تخییر بر می‌گردد و هر کدام از امرها تعییناً به یک عدل خورده چون در هر یک ملاک لزومی مستقل موجود هست، مثلاً صوم به خصوص و عتق به خصوص واجب است ولی وجوب و امر به جهت تضادی که در تحصیل ملاک‌های آنها می‌باشد، مشروط به ترک دیگری است.

پس در این جا اوامر متعدد تعیینی موجود است ولی هریک مشروط است به ترک دیگری که وقتی یکی را انجام داد، وجوب‌های دیگر فعلی نخواهند شد و مرتفع هستند.

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۱.

**اشکال‌های وارد شده بر احتمال اوّل:**

اشکال‌هایی در کلمات اصولیون بر این احتمال آمده است و گفته‌اند این تصویر قابل قبول نیست. مجموع آن اشکال‌ها را می‌توان به چهار اشکال عمده از این قرار برگرداند:

**اشکال اوّل:**

اشکال اول: اشکالی است که مرحوم آقای خویی وارد کرده[۱] و فرموده‌اند این تصویر خلاف ظاهر امر تخییری است زیرا وقتی می‌گوید «اعتق رقبة أو اطعم ستین مسکیناً» ظاهرش این است که یک امر و یک جعل است و شما امر را متعدد و مشروط کردید و گفتید هر عنوان، وجوب و امری غیر از دیگری دارد و متعلقی دارد غیر از متعلق دیگری و شرطی دارد غیر از شرط دیگری و این خلاف ظهور امر تخییری در وحدت امر و حکم است.

**پاسخ:**

این اشکال به این صورت جواب داده می‌شود که صاحب کفایه ﵀ می‌خواهند به این نحو، امکان واجب تخییری را ثبوتاً تصویر کنند و این منافاتی ندارد که در یک جا ظهور امر بر خلاف آن باشد و به نحو دیگری ممکن باشد، پس جایی که خطاب واحد، مجمل یا ظهور در تعدد امر داشته باشد و یا در برخی از جاها که از جمع بین دو دلیل تخییر میان دو واجب را استفاده می‌کنیم، این تصویر قابل اثبات می‌شود، مثلاً از امام ﵇ می‌پرسند در مواطن

---

۱ ـ محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۳.

اربعه، نماز فریضه رباعیه را تمام بخوانم یا قصر؟ در یک روایت می‌گوید تمام بخوان و در روایت دیگر می‌گوید قصر بخوان و در فقه از جمع بین این دو، تخییر را می‌فهمیم زیرا اگرچه ظاهر هر کدام از این‌ها تعیین امر است ولی چون از خارج می‌دانیم هر دو (قصر و تمام) در یک فریضه واجب و مأموربه نیست، گفته شده است یکی از جمع‌های عرفی میان آن دو، حمل امر بر تخییر و دو وجوب تعیینی مشروط به ترک دیگری است یعنی اطلاق هر یک از دو امر تعیینی، مقید به ترک دیگری می‌شود، نه این که متعلق آنها را تغییر داده و حمل بر جامع انتزاعی کنیم و این یک جمع عرفی است و از اطلاق هر کدام به صراحت دیگری رفع ید می‌شود و واجب تخییری به نحو مذکور استفاده می‌شود.

البته در این مسأله بالخصوص روایات خاصی نیز وارد شده است ولی اگر آنها را هم نداشتیم، گفته می‌شد مقتضای جمع عرفی همین بود، پس اشکال اثباتی مذکور موردی ندارد.

**اشکال دوّم:**

این اشکال توسط مرحوم میرزا وارد شده است[۱] به این نحو که اگر دو امر تعیینی داشته باشیم و هر کدام مشروط به ترک دیگری باشد، این ترک دیگری اگر در کل عمود زمان باشد، معنایش آن است که وقتی یکی را انجام دادی ولو یک ساعت بعد، دیگری از اول امر نداشته است و شرط فعلیت عدم فعل آن یکی تا آخر وقت واجب است و این اخذ عدم فعل هر یک در امر به دیگری به

۱ ـ اجود التقریرات، ج۱، ص۱۸۵؛ فوائد الاصول، ج۱، ص۲۳۲.

نحو شرط متأخر است که نزد ایشان محال است. اگر هم از اول امر نداشته یا از اول هر دو امر را داشته و فعلی بوده است و بعد که یکی را انجام داد امر دیگری ساقط می‌شود، معنایش ارتفاع آن امر در مرحله بقاء است نه حدوث. بنابراین امر حدوثی به هر دو، فعلی شده و مکلف آن را انجام نداده است که تخلف و عصیان است و این نیز خلاف واجب تخییری است که فعل یکی و ترک دیگری هیچ گونه عصیان و تخلفی در بر ندارد.

پس این تصویر معقول نیست، مگر بنا بر امکان شرط متأخر ـ که این اشکال نیز اشکال مبنایی است ـ و تنها در صورتی که کسی شرط متأخر را قبول کند یا آن را به شرط تعقب آن شرط متأخر برگرداند که تعقب از اول فعلی و مقارن است، اشکال مندفع می‌شود.

**اشکال سوّم:**

مرحوم اصفهانی اشکال سومی دارند که آقای خویی ﷺ آن را قبول کرده است و با این اشکال خواسته‌اند نقضی بر این تصویر تضاد بکنند که طبق این مبنا مرحوم آخوند واجب مشروط را از باب تضاد بین دو ملاک لزومی در دو عدل واجب تخییری قرار داده بود یعنی ایشان می‌فرمود چون ملاک ها با هم متضاد هستند ـ هر چند فعل‌ها با هم متضاد نیستند ـ هر کدام را انجام دهد، دیگر ملاک آن یکی قابل تحصیل نیست، از این رو امر به هر کدام مشروط به ترک دیگری می‌شود[۱].

آقایان به این تصویر اشکال وارد کرده‌اند که این تضادی که شما می‌گویید

---

۱ ـ نهایة الدرایة، ج۲، ص۲۶۹.

چگونه است، آیا تضاد بین این دو واجب در تأثیر و ایجاد ملاک، مطلق است یعنی مطلق وجود احدالفعلین و احدالعدلین مانع از تأثیر دیگری است حتی اگر با هم محقق شده باشند یا خصوص وجود سابق هر یک مانع از تأثیر فعل دیگر است یعنی اگر یکی انجام بگیرد بعد بخواهی دیگری را انجام دهی، دیگر تأثیر ندارد که این بدان معناست که وجود سابق هر یک مانع است یا این که مطلقاً حتی وجود مقارن نیز مانع است و اگر با هم انجام بگیرند، باز مانع از تحصیل ملاک می‌شوند.

اگر مطلقاً مانع باشند حتی وجود با هم و مقارن آنها، در این صورت، لازمه‌اش آن است که اگر مکلف هر دو را در یک زمان با هم انجام داد، امتثال واجب تخییری صورت نگیرد و انجام دو عدل واجب تخییری با هم در یک زمان مجزی نیست، در حالی که قطعاً مجزی است و اگر کسی دو عدل را با هم انجام داد، یقیناً امتثال کرده است.

و اگر گفتید وجود مقرون هر یک با دیگری مانع نیست و تنها وجود سابق مانع است، در این صورت چون دو غرض هست و فرض بر آن است که هر دو لزومی هستند و مکلف می‌تواند هر دو را باهم انجام دهد، پس بر مکلف واجب است که هر دو را با هم انجام دهد و بر مولا است که به جمع هر دو در یک زمان امر کند زیرا دیگر تضادی در تحصیل هر دو ملاک لزومی با نیز نیست و این نیز خلاف واجب تخییری است.

پس این تصویر یکی از این دو نقض‌ها را داراست، با این که واجب تخییری این نقض‌ها را ندارد یعنی نه انجام هر دو عدل لازم است و نه این طور است که اگر با هم انجام دهد، امتثال حاصل نشود و لازم باشد یکی را به تنهایی انجام دهد.

**پاسخ اشکال:**

جواب این اشکال نیز روشن است و شهید صدر ﷺ دو فرضیه را به عنوان پاسخ آن قرار داده‌اند[۱] و فرموده‌اند این اشکال از این دو بزرگوار بعید است زیرا که:

**اولاً:** ممکن است تضاد در یکی از این ها مطلق باشد و در دیگری مشروط به سابق بودن باشد یعنی یکی مطلقاً مانع است حتی اگر مقارن با دیگری باشد و دیگری در صورت سابق بودنش مانع است و در این فرضیه لازم نیست به هر دو امر کند چون اگر هر دو را بیاورد، باز هم بیشتر از یکی از دو ملاک لزومی محقق نمی‌شود و در عین حال امتثال نیز شده است چون مانعیت یکی در فرض سبق است، پس ملاک لزومی دیگری ایجاد می‌شود و جمع نیز واجب نمی‌باشد و بدین ترتیب هر دو نقض دفع می‌شوند.

**ثانیاً:** فرضیه دیگری هم هست که مانعیت در هر کدام از این، دو نسبت به ملاک دیگری این گونه باشد که هر کدام در فرض اجتماع در یک زمان، نصف ملاک دیگری را از بین می‌برد، پس در فرض اقتران هر دو با هم، بیش از اندازه یک ملاک لزومی کامل حاصل نمی‌شود و به همین جهت مولا به جمع هر دو امر نمی‌کند.

**اشکال چهارم:**

مرحوم آقای خویی این اشکال را که دارای وجاهت نیز می‌باشد هم در این

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۱۲.

جا به عنوان نقض وارد کرده و هم در احتمال دوم ـ که خواهد آمد ـ ذکر کرده‌اند و آن بحث لزوم تعدد عقاب است.

ایشان می‌گویند: اگر واجب تخییری را به دو امر مشروط به ترک دیگری برگردانیم، در این صورت اگر مکلف هر دو را ترک کند، هر دو امر فعلی می‌شوند چون شرطشان که ترک دیگری است حاصل شده است و اگر واجب، تخییری بوده و سه عدل داشت، هر سه امر فعلی می‌شوند چون هیچ کدام را انجام نداده است و قهراً همگی مخالفت و عصیان شده‌اند که مکلف می‌توانسته از آن جلوگیری کند؛ یکی به امتثال و دیگری به رفع موضوع و هر مخالفت اختیاری، معصیت است و عقاب مستقل دارد پس مکلف سه عصیان کرده است و سه عقاب دارد و این یعنی عقاب بر واجب تخییری، اشد از واجب تعیینی می‌باشد، با این که مولا می‌خواسته در واجب تخییری به مکلف توسعه دهد و هیچ‌گاه معصیت و عقاب واجب تخییری بیش از واجب تعیینی نمی‌باشد.

**پاسخ اشکال:**

پاسخ به این اشکال نیز همان مطلب کلی است که قبلاً در بحث تزاحم به تفصیل گذشت.

در آنجا گفته شد آیا معیار در تحقق معصیت و استحقاق عقوبت، مجرد اختیاری بودن رفع حکم است که هر جا بتواند اقدامی انجام دهد که حکم فعلی مخالفت نشود، اگر این کار را نکرد معصیت شکل گرفته و عندالعقل قبیح است و عقاب هم دارد که اگر معیار این باشد، این اشکال وارد خواهد بود زیرا در این جا مکلف می‌تواند کاری کند تا مخالفت هیچ یک از دو امر مشروط انجام نگیرد؛ یکی از راه امتثال و دیگری از راه رفع موضوع.

ولی گفتیم این کافی نیست و لازم است این نکته را در باب تحقق معصیت در نظر گرفت که تفویت غرض نفسی مولا از امر، اختیاری است یا قهری و امر و خطاب قالب حکم است نه روح آن. بدین ترتیب اگر تفویت بیش از یک غرض در اختیار مکلف نبوده است و در هر حال روح حکم دیگر از دست مولا می‌رفته است، در این جا عقلاً یک معصیت و یک عقاب بیشتر در کار نیست.

پس اگر مکلف می‌توانسته کاری کند تا هیچ تفویتی از ملاک‌ها اتفاق نیفتد ـ یعنی یکی را به امتثال تحصیل کند و موضوع یکی را رفع کند تا دیگر مولا نیاز و غرضی نداشته باشد ـ اگر چنین نکند تا هر دو غرض فعلی شده و تفویت گردد، در این‌جا مکلف دو ملاک را بر مولا تفویت کرده است و به همین جهت دو معصیت و دو عقاب دارد یعنی با این که می‌تواند هر دو را برای مولا حفظ کند؛ یکی را به انجام و دیگری را با رفع نیاز و اتصاف به ملاک، این کار را نکرد و هر دو ملاک، فعلی شده و تفویت شده است و این در جایی است که هر دو یا یکی، مشروط به قدرت شرعی باشد، به خلاف جایی که هر دو مشروط به قدرت عقلی بوده و ملاکات آنها فعلی بوده است چون بالاخره یکی از آن دو از مولا تفویت می‌شود پس در این صورت یک عقاب بیشتر نخواهد بود ولی اگر هر دو یا یکی، مشروط به قدرت شرعی باشد یعنی با فعل دیگری اصل نیاز و اتصاف به ملاک در دیگری نخواهد بود، در این‌جا اگر هر دو را ترک کند، هر دو ملاک فعلی شده و از دست رفته است.

این بحث نیز فرض صاحب کفایه ﷺ تضاد در تحصیل دو ملاک است و ایشان قدرت را عقلی فرض کرده‌اند یعنی فرض آن است که هر کدام را انجام

داد، ملاک دیگری به جهت تضاد قابل تحصیل نیست نه این که اتصاف به ملاک ندارد، پس در این جا یک معصیت و یک عقاب بیشتر نیست.

حاصل این که معیار اختیاری بودن، تفویت خطاب و امر و جعل نیست بلکه معیار اختیاری بودن، تفویت خطابی است که پشت سرش ملاکی تفویت شود و در این بحث نسبت به این معیار یک تفویت بیشتر نبوده است و به همین جهت یک معصیت و یک عقاب، بیشتر در کار نیست و این اشکال نیز وارد نمی‌باشد.

بدین ترتیب ثابت می‌شود اگر فرضیه صاحب کفایه ﷺ این باشد که دو ملاک مستقل لزومی و متضاد با هم در کار باشد و مولا بخواهد حکمش را طبق ملاکات جعل کند، همین گونه است که دو امر تعیینی مشروط جعل می‌کند.

البته در این جا ممکن است گفته شود که متعین است مولا دو امر تعیینی مشروط جعل کند زیرا ملاک ها تعیینی هستند و چون دو ملاک لزومی قابل جمع نیستند، شارع دو امر را مطلق قرار نمی‌دهد بلکه مشروط جعل می‌کند و تضاد در متعلق امرها هم نیست تا این که بنا بر امتناع ترتب، امر به ضدین و تطارد پیش بیاید بلکه تضاد بین ملاک‌های دو واجب است و وجوب و امر به فعل خورده است و بحث امتناع ترتب در این‌جا نمی‌آید. بدین ترتیب اگر کسی بخواهد بگوید جعل احکام باید طبق ملاکات باشد، می‌شود گفت شارع این جا نمی‌تواند یک امر به جامع کند بلکه متعین است دو امر تعیینی مشروط جعل کند.

اصل این مطلب نیز قابل قبول نیست که وقتی مولا دو ملاک لزومی متضاد داشته باشد نمی‌تواند یک امر به جامع بین آنها بنماید چون نتیجه این دو نحو امر

از نظر محرکیت یک چیز است و آن‌چه در امر مهم است بلکه قوام امر بدان است، محرکیت است. پس می‌تواند به جامع نیز امر کند و امر به جامع مثل دو امر تعیینی ـ از حیث محرکیت و باعثیت در تحصیل غرض مولا ـ مشروط است و در باب اوامر این مهم است نه تطابق با ملاکات. بنابراین مولا ملزم نیست دو امر تعیینی مشروط جعل نماید گرچه ظاهر عبارت صاحب کفایه ﷺ لازم جعل دو امر می‌باشد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۴ / دوشنبه / ۳۰ / ۱۰ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در تفسیرهای واجب تخییری بود[۱]. بیان شد برخی از این احتمال‌ها و تفسیرها تخییر شرعی را به یک امر بر می‌گرداند و دسته دوم تخییر شرعی را به اوامر متعدد بر می‌گرداند که در مجموعه این دسته دوم، یک احتمال گذشت و آن این بود که بگوییم واجب تخییری، به دو امر که هر یک مشروط به ترک دیگری است بر می‌گردد و به این نتیجه رسیدیم که فی نفسه نیز معقول است، مخصوصاً در جایی که دو ملاک لزومی متضاد باشند یعنی هر کدام را انجام دادی دیگری ملاک ندارد که در این جا دو امر مشروط قرار می‌دهد.

**احتمال دوّم:**

در ذیل این دسته توجیه و تفسیر دیگری است که آن را محقق اصفهانی ﷺ برای کلام صاحب کفایه ﷺ بیان کرده[۲] و فرموده‌اند لازم نیست بین ملاکات دو عدل واجب تخییری، تضاد را فرض کنیم بلکه می‌توان گفت در هر عدل،

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۱۲.
۲ ـ نهایة الدرایة ، ج۱، ص۲۵۴.

ملاک مستقل لزومی است و تضادی هم نیست و به همین جهت برخی از اوقات کفاره جمع نیز واجب شده است ولی مولا به جهت مصلحت تسهیل که معمولاً جمع هر دو برای مکلفین سخت است ـ ولو مکلفینی که افطار عمدی به حرام نکرده‌اند ـ ترخیص در ترک مجموع و اکتفا به یکی را داده است و از این رو می‌فرمایند برگشت واجب تخییری به دو امر است که شارع ترخیص در ترک احدهما یا ترک مجموع را به خاطر مصلحت تسهیل داده است.

یک فرق بین این توجیه با مطلب سابق آن است که لازم نیست میان ملاکات تضاد را فرض کنیم و دیگر این که ایشان دو وجوب مشروط را لازم نمی‌دانند و با ترخیص در ترک مجموع هر دو وجوب می‌توانند مطلق باشند. پس واجب تخییری و تخییر شرعی این گونه است و این هم یک تصویری است که ایشان مطرح کرده‌اند.

## سه اشکال مرحوم خویی بر تصویر محقق اصفهانی و بررسی آنها:

آقای خویی ﷺ بر این تصویر نیز اشکال‌هایی وارد کرده‌اند که عمدتاً به سه اشکال برگشت می‌کنند[۱].

یک اشکال، اشکال اثباتی است و آن را به چند اشکال تقسیم کرده‌اند که تمام آنها به اشکال اثباتی بر می‌گردد ولی ایشان هر بیان را به عنوان یک اشکال مستقل ذکر کرده‌اند؛ بدین صورت که تعدد امر، خلاف ظاهر امر تخییری است چون ظاهر امر تخییری وحدت امر است که قبلاً گفته شد شاید قائل به این بیان نمی‌خواهد در همه جا این مطلب را بگوید بلکه می‌گوید این تصویر نیز ممکن

---

۱ ـ محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۳.

است و در بعضی جاها که از جمع میان دو امر، تخییر به دست می‌آید می‌شود این تصویر را قبول کرد. دیگری این که می‌گوید باید مصلحت تسهیل احراز شود و اثباتاً دلیلی بر آن نیست. این نیز اشکال اثباتی است که اگر ثبوتاً این تصویر معقول باشد، در جایی که دو امر تعیینی داشتیم و دلیل داشتیم که هر دو با هم واجب نیستند، می‌توانیم آن را بر این نکته که مصلحت در تسهیل، اقتضای ترخیص در ترک مجموع را داشته است حمل کنیم.

بیان دیگر آن است که احراز دو ملاک لزومی نیز لازم است و دلیل می‌خواهد که این هم اشکال اثباتی است و در موارد وجود دو دلیل بر دو امر قابل اثبات است.

اشکال دیگر اثباتی نیز آن است که شما می‌گویید اگر یکی را انجام داد، دیگری واجب نیست و جایز الترک است ولی سؤال این است که این سقوط، یا به جهت عجز است یا به امتثال و یا به جهت ارتفاع موضوع امر و روشن است که در این‌جا از باب عجز یا امتثال نیست، پس متعین است که از راه ارتفاع موضوع باشد یعنی فعل یکی رافع موضوع دیگری است که بازگشت آن نیز به واجب مشروط است که خلاف ظاهر دلیل امر تخییری است و این بیان نیز به همان اشکال اثباتی بازگشت می‌کند و خلاف ظاهر امر است.

**پاسخ اشکال اثباتی:**

جواب مشترک تمام این بیان‌ها یک چیز است که قائل می‌خواهد بگوید این تصویر نیز ثبوتاً ممکن است که اگر ظهور در خلاف نداشته باشد، قابل استفاده است، مانند مواردی که اثباتاً دو امر داریم و می‌دانیم دو واجب مطلق تعیینی نداریم.

**دو اشکال ثبوتی:**

ایشان دو اشکال دیگر نیز دارند که ظاهر هر دو ثبوتی است:

**اشکال ثبوتی اوّل:**

می‌فرمایند مصلحت تسهیلی که تصویر کردید و فرض کردید در هر عدل چون یک ملاک لزومی موجود است، مقتضای لزومی بودن آن است که امر به جمع کند نه تخییر ولی چون مصلحت تسهیل در کار است، آن مصلحت تسهیلی اقتضا می‌کند در ترک احدهما یا ترک مجموع ترخیص دهد. اما وجود مصلحت تسهیل با تضاد تفاوت می‌کند؛ معنای تضادی که قبلاً ذکر شد، عدم قدرت به جمع بین هر دو ملاک است و الا اگر مقدور بودند، به هر دو امر می‌کرد و به همین جهت می‌تواند دو امر تعیینی مشروط کند و عالم امر مطابق با عالم ملاک خواهد بود.

اما در این جا شما مصلحت تسهیل را در ترک احدهما تصور کرده‌اید و این در باب کسر و انکسار ملاکات وارد می‌شود یعنی در حقیقت در مازاد بر یکی از آنها، هم مصحلت لزومی در فعل است و هم مصلحت تسهیل در ترک و این دو مصحلت در فعل و ترک، مثل مفسده و مصلحت در فعل است که با هم کسر و انکسار می‌کنند و بعد از کسر و انکسار اگر مساوی باشند، دیگر بیش از یک مصلحت باقی نمی‌ماند و آن هم باید یک امر داشته باشد و دو امر درباره آن معنا ندارد چون یک مصلحت هست و مصلحت دوم با مصلحت تسهیل، کسر و انکسار کرده و از بین می‌رود.

به تعبیر دیگر آنچه ملاک جعل امر است مصلحت غالب پس از کسر و انکسار است و در این بحث اگر مصلحت تسهیل مغلوب باشد، امر به جمع خواهد شد و اگر مساوی باشد، بیش از یک مصلحت غالب نخواهیم داشت که یک امر می‌طلبد نه بیشتر.

**پاسخ اشکال:**

جـواب این اشکال آن است که اگر تطابق میان جعل و ملاک هم لازم باشد، در جایی است که دو مصلحت لزومی در هر دو فعل هست ولی جمع هر دو مشقت و سختی دارد که مولا نمی‌خواهد مکلف از طرف او در مشقت قرار گیرد، پس می‌تواند به هر دو امر کند و ترخیصی در ترک مجموع نـیز بدهد زیرا این مطابق با عالم ملاک است و با جایی که یکی از دو عدل پس از فعل دیگری ملاک نداشته باشد و یا اگر داشته باشد با مفسده باشد که کسر و انکسار گردد، تفاوت می‌کند، به همین جهت وقتی مکلف هر دو را انـجام می‌دهد و مشقت را تحمل می‌کند، هر دو مصلحت لزومی را تحصیل کـرده است.

بنابراین تصویر مذکور با عالم ملاک هم تطابق دارد پس این اشکال نیز وارد نیست و این از باب تسهیل است و غیر از ملاک‌های خود فعل می‌باشد و این جا جعل این چنین احکام متعددی که مولا دو امر جعل کند و ترخیص در ترک مجموع یا احدهما بدهد مناسبت دارد؛ دو امر به خاطر دو مصلحت لزومی و ترخیص در ترک به خاطر عدم القا در مشقت از طرف مولا.

**اشکال ثبوتی دوم:**

اشکال ثبوتی دوم نیز درباره بحث تعدد عقاب است که اگر مکلف هر دو را ترک کند، باید دو عقاب شود چون در ترک احدهما ترخیص داده شده بود ـ که با فعل دیگری باشد ـ پس اگر هر دو را ترک کند «ترکهما» کرده و ترخیص در این ترک نبوده است، پس دو مخالفت و دو معصیت شده و دو عقاب دارد.

**پاسخ اشکال:**

جواب این اشکال همان پاسخ آن جا است که چون مولا راضی به تفویت احدالمصلحتین بوده است پس دو مصلحت لزومی‌که مولا راضی به ترکشان نبوده را تفویت نکرده تعدد معصیت و تعدد عقاب لازم شود بلکه این جا بیان عدم تفویت بیش از یک ملاک بر مولا روشن‌تر است، مگر این که در فرض ترک هر دو دیگر مصلحت تسهیل را هم نداشته باشد که این خلاف فرض محقق اصفهانی ﵀ است، هر چند آن جواب مبنی بر لحاظ تفویت ملاک‌ها است.

اما اگر مخالفت با جعل را ملاک عصیان و عقاب قرار دهیم این اشکال ایشان وارد می‌شود که در فرض ترک هر دو باید عقاب متعدد شود، همانند اشکالی که ایشان بر دو امر مشروط وارد کرده بودند.

اما این اشکال نیز قابل پاسخ است به این بیان که این مبتنی بر تجویر در ترک است به این شکل که ترک احدهما مقرون به فعل دیگری جایز باشد، نه جامع احدهما که با ترک هر دو نیز علی سبیل البدل صادق است یعنی عدم

ترک دیگری قید باشد؛ چـه قید در مرخص فیه و متعلق یعنی مباح باشد و چه قید خـود اباحه باشد که اگر یکی را انجام دادی، دیگری را می‌توانی انجام بدهی.

اما ظاهر مقصود مرحوم اصفهانی این نیست بلکه ترخیص را بـه تـرک مجموع زده و ترک مجموع جایز است که ترک مجموع در ترک جمیع نیز هست و ترک جمیع، یک ترک اضافه دارد و یا ترک احدهما علی سبیل البدل جایز است که بر ترکهما نیز صادق است ولی علی البدل است. بنابراین لازم نیست فعل احدهما قید در مباح یا اباحه باشد.

البته اگر این گونه تصویر کنیم که به عنوان احدهما علی سبیل البدل ترخیص می‌دهد، در فعل احدهما نیز همین عنوان معقول است که عنوان انتزاعی است، پس تبعید مسافت لازم نیست و بگویید احدهما واجب است که رجوع بـه وحدت امر است.

**اشکال بر احتمال دوّم:**

اشکال فنی بر تصویر محقق اصفهانی ﷺ این است که اگر کسی قائل به مبنای میرزای نایینی ﷺ و آقای خویی ﷺ شد ـ که وجوب، مجعول شرعی نیست و به حکم عقل است و مجعول شرعی فقط طلب است که با عدم ترخیص شارع در ترک، عقل به وجوب حکم می‌کند و با ترخیص در ترک حکم نمی‌کند و این ترخیص و عدم ترخیص ربطی به مدلول امر ندارد ـ در این صـورت باید ایشان این حرف را قبول کنند که شارع می‌تواند دو امر و دو طلب کند و ترخیص در ترک احدهما یا ترک مجموع بدهد یعنی گاه دو امر را جعل می‌کند

و در هر دو ترخیص در ترک می دهد، این می‌شود دو امر استحبابی و گاه در هیچ کدام ترخیص در ترک نمی‌دهد که این می‌شود دو واجب تعیینی و گاه نیز ترخیص در ترک احدهما یا ترک مجموعهما می‌دهد و این هم واجب تخییری خواهد بود و لزومی ندارد به عنوان احدهما بدون ترخیص در ترک، یک امر کند.

بنابراین طبق مسلک ایشان این تصویر برای وجوب تخییری معقول خواهد بود و بی اشکال است، هر چند لازمه چنین تصویری مستحب بودن عدل دیگر واجب تخییری پس از انجام عدل اول است که التزام به آن تالی فاسدی در پی نخواهد داشت.

البته این مطلب را در وجوب تخییری می‌توان گفت، اما در امر استحبابی تخییری، امر باید برگشت به امر واحد به احدهما یا دو امر استحبابی مشروط کند، مگر این که در مستحبات تخییری قائل به استحباب جمع نیز بشویم و برای آنها مراتب قائل شویم.

به هر حال در اوامر وجوبی بنابر مسلک مذکور، این تصویر معقول است اما بنابر مسلک صحیح که وجوب مفاد طلب است و مجعول شرعی است، در این صورت ترخیص در احدهما با طلب لزومی تنافی پیدا می‌کند و طلب وجوبی برای هر دو با ترخیص در ترک احدهما یا مجموع تناقض خواهد داشت و قهراً باید قیدی در آن امر لزومی (وجوب) اخذ شده باشد و دو طلب لزومی نمی‌توانند مطلق باشند یعنی یا باید یک امر واحد به احدهما باشد یا دو وجوب مشروط باشد پس امر تخییری طبق مسلک صحیح که هر دو طلب لزومی و غیر لزومی مجعول شارع است یا باید به امر به احدهما ـ به نحو معنای اسمی یا

حرفی ـ برگردد یا دو امر باشند که هر کدام مشروط به ترک دیگری است و هر دو تصویر معقول است یعنی ثبوتاً، هم تصویری که به یک امر بر می‌گردد ـ به نحو امر به احدهما به معنای اسمی یا حرفی ـ معقول است و هم دو امر تعیینی مشروط، معقول است. حال در عالم اثبات کدام یک ثابت می‌شود، باید به دلیل نگاه شود که از نظر ملاک‌ها ظاهر در کدام است چرا که ملاکات در دست مولاست و ممکن است جعل واجب تخییری از جهت تضاد در تحصیل هر دو ملاک باشد و ممکن است از جهت مصلحت تسهیل باشد و ممکن است از جهت وجود مصلحت واحد در جامع انتزاعی باشد که البته تصویر تعدد امر با فرض تعدد ملاک بیشتر تناسب دارد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۵ / سه شنبه / ۱ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

واجب تخییری دو تصویر داشت که یکی از آن دو تصویر را به دو شق کردیم و نهایتاً سه نحو تصویر پیدا شد:

۱ ـ یک وجوب به جامع به نحو انتزاعی که به احدهما به معنای اسمی تعلق گرفته است.

۲ ـ یک وجوب به معنای حرفی آن (هذا أو ذاک) تعلق گرفته است.

۳ ـ دو وجوب تعیینی مشروط به ترک دیگری.

تصویر چهارمی نیز توسط محقق عراقی ﷺ مطرح شده است.

قبل از این که به آن تصویر بپردازیم، مناسب است بحث دیگری که مرحوم میرزای نایینی در تصویر سوم یعنی دو وجوب تعیینی مشروط مطرح کرده‌اند ذکر کنیم.

### اشکال ثوبتی مرحوم میرزا ﷺ و پاسخ آن:

قبلاً یک اشکال ثبوتی را که توسط مرحوم میرزا مطرح شده بود ذکر کردیم. اشکالی که ایشان داشتند به این نحو بود که لازمهٔ دو وجوب مشروط به نحوی که ترک احدهما مستلزم عصیان نباشد، قبول شرط متأخر است. ایشان

در ذیل آن اشکال، اشکال دیگری را نیز ذکر کرده‌اند یعنی تعبیری دارند که از آن تعبیر، این اشکال استفاده می‌شود که بر فرض اگر شرط متأخر را هم معقول بدانیم یا به تعقب برگردانیم، بحث در این است که آن‌چه شرط است چیست؟ مطلق عدم فعل دیگری است، چه قبل از زمان امتثال دیگری و چه مقرون با آن یا خصوص عدم فعل سابق آن، شرط است. اگر عدم مطلق فعل دیگری شرط باشد، اعم از سابق و مقارن با آن، در این صورت اگر هر دو را با هم انجام دهد نباید امر هیچ کدام فعلی باشد چون شرط آن عدم فعل دیگری بود که دیگری موجود است.

پس جایی که هر دو را با هم انجام می‌دهد اصلاً نباید امری فعلی شده باشد و امتثال کرده باشد چون امر ندارد و البته عصیان هم نکرده آنچنان که امتثال هم نکرده است چون اصلاً امری نداشته و با تحقق هر دو با هم، هر دو امر را مرتفع نموده است و هیچ کدام فعلی نشده‌اند، با این که یقیناً اگر هر دو را با هم انجام دهد، هم دارای امر بوده و هم امتثال شده است و از این که یکی را انجام دهد بدتر نیست، پس این نحو مشروط بودن، باطل است. اما اگر شرط را عدم فعل دیگری قبل از زمان امتثال بگیریم یعنی آن‌چه رافع وجوب هر یک است، تحقق دیگری قبل از فعل دیگر است که اگر هر دو را مقرون به هم انجام داد، امرش ساقط نمی‌شود، پس در فعلیت امر به هر یک عدم سبق دیگری شرط است و در صورت مقرون بودن فعل هر دو امتثال صورت گرفته و امر ساقط نبوده است.

در این جا اشکال دیگری وارد می‌شود زیرا لازمه‌اش آن است که اگر مکلف واجب تخییری را تا آخر وقت امتثال واجب به تأخیر انداخت، در این صورت هر دو، واجب می‌شوند و باید آن دو واجب را جمع کند چون در

زمان‌های سابق بر زمان امتثال، هیچ کدام از آن دو انجام نشده است پس عدم فعل دیگری سابق بر زمان امتثال هر یک از آن دو، هم نسبت به امر اول بوده و هم نسبت به امر دوم یعنی واجب تخییری به واجب تعیینی مبدل می‌شود و جمع، واجب می‌شود با این که واجب تخییری این گونه نیست و تا آخرین لحظه تخییری است و جمع واجب نیست و یکی کافی است.

حاصل آن که لازمهٔ دو امر مشروط در صورتی که هر دو را انجام دهد، این است که یا اصلاً امتثال نشده باشد یا اگر وجود سابق را رافع گرفتید چنانچه هیچ یک را تا آخر وقت انجام نداد، هر دو بر مکلف واجب باشد و هر دو این ها خلاف واجب تخییری است و نمی‌شود به آنها ملتزم شد، پس دو وجوب مشروط محذور دارد.

**پاسخ اشکال ثبوتی مرحوم میرزا رحمه‌الله :**

پاسخ این اشکال مثل اشکال تضادی است که مرحوم اصفهانی مطرح کردند یعنی اشکال در صیغه و قالب شرط در دو امر مشروط است و می‌شود به قالبی بیان کرد که هیچ کدام از این دو محذور پیش نیاید یعنی شرط را عدم وجود سابق یا عدم مطلق وجود احدهما نگیریم بلکه بگوییم شرط، عدم انجام احدهما منفرداً است؛ چه قبل از زمان امتثال چه در زمان امتثال و «عدمه منفرداً» در فرض انجام هر دو با هم محفوظ است چون هر دو را انجام داده و امتثال محقق می‌شود و در آخر زمان هم اگر باشد هر یکی را منفرداً انجام بدهد امر دیگری فعلی نیست چون «فعله منفرداً» و این شرط «عدم دیگری منفردا» در بحث واجب کفایی نیز خواهد آمد ولی اشکالی در آن جا وارد است که در این جا نمی‌آید و شرح آن خواهد آمد.

## تصویر مرحوم عراقی‌ﷺ از واجب تخییری و بررسی آن:

اما تصویری که مرحوم عراقی ذکر کرده‌اند این است که می‌گویند بازگشت واجب تخییری به امر، به سد ابواب عدم از بعضی جهات است نه از جمیع جهات یعنی وقتی یک چیزی واجب می‌شود، معنایش آن است که ابـواب عدمش را سد کن تا ایجاد شود، حال اگر تعیینی بود، امر به سد جمیع ابواب عدم آن است و باید همه باب‌های ترک و عدم آن بسته شود تا ایجاد شود، اما واجب تخییری می‌گوید بعضی ابواب عدم را سد کن یعنی نگفته باب عدمی را که مقارن با فعل دیگری است سد کن و تنها باید عدم مقرون به عدم دیگری را سد کند و این فرق واجب تخییری با واجب تعیینی است یعنی تفاوتش در کم و زیادی امر به سد باب عدم است؛ واجب تعیینی، امر به سد کل ابواب عدم است و واجب تخییری امر به سد بعضی از ابواب عدم می‌باشد.

این بیان ثبوتاً معقول است که شارع چنین جعلی را داشته باشد ولی به معنای ارجاع وجوب ـ که طلب است ـ به حرمت و منع از ترک است که قطعاً وجوب ثبوتاً همان طلب است و غیر از منع و حرمت است یعنی طبق این تصویر، مولا منع از ترک می‌کند اما نه منع از مطلق ترک بلکه از ترک هر کدام مقرون به ترک دیگری منع می‌کند و این ارجاع وجوب و طلب به حرمت و منع است و چنین چیزی خلاف واقع بوده و باطل است زیرا ثبوتاً در باب اوامر طلب داریم که غیر از منع و حرمت نقیض آن است و در بحث ضد عام گذشت که دو صفت و دو امر نفسانی موجود است؛ یکی طلب و امر و دیگری زجر، نهی و مبغوضیت و بدون شک همانند طلب تعیینی، طلب تخییری و حب تخییری نیز

داریم و این تقسیم بندی در همان طلب و حب معقول است؛ بدون ارجاع آن به بغض ، منع و حرمت.

دلیل یا شاهد بر آن نیز این است که اگر مکلف فعل یکی را انجام دهد، مطلوب آمر است نه این که ممنوع وی را انجام نداده است چون ممکن است با فعل مباح، ممنوع را انجام ندهد ولی آن مباح، مطلوب نیست اما واقعاً فعل واجب تخییری این گونه است که مطلوب مولا است نه آنکه سبب شود ممنوع مولا انجام نگیرد. پس ثبوتاً این تصویر صحیح نیست.

**ثمره بحث:**

بعد از بررسی و پرداختن به این مطلب، بحث در این است که آیا آن دو تصویر ثمره هم دارد و دارای آثاری نیز می‌باشد یا نه؟

در این جا شهید صدر ﷺ یک ثمره را نسبت به جریان اصل عملی در موارد شک ذکر می‌کنند و می‌گویند تصویر دوم با هر دو شق تصویر اول در اجرای اصل عملی در موارد شک در تخییری یا تعیینی بودن واجب، تفاوت دارد. همچنین دو ثمره دیگر نیز می‌توان اضافه کرد که در مجموع برای این بحث سه ثمره خواهد بود.

**ثمره اوّل:**

وقتی شک کنیم آیا این واجب، تعیینی است یا تخییری، مثلاً در امر به کفارات شک کنیم تعیینی است و جمع لازم است یا تخییری؛ مثلاً در بعضی از موارد افطار به حرام تشکیک شده است که آیا کفاره جمع واجب است یا کفاره تخییری، این مطلب ثمره خواهد داشت زیرا اگر واجب تخییری را به دو

وجوب تعیینی مشروط برگردانیم، در این صورت با فعل یکی از خصال، در اصل تکلیف به دیگری شک می‌شود چون وقتی یکی را انجام دادیم، شک داریم وجوب دیگری فعلی شده است یا نه زیرا اگر تخییری باشد، امر بـه دیگری فعلی نشده است چون وجود یکی رافع دیگری شده و اگر تعیینی باشد، آن هم فعلی است و این شک در اصل تکلیف است که همه در آن قائل به جریان برائت هستند.

اما اگر وجوب را به جامع انتزاعی بزنیم؛ چه به معنای اسمی و چه به معنای حرفی، در این صورت از موارد دوران بین تعیین و تخییر می‌شود؛ به این معنا که اگر آن جامع حقیقی بود، از موارد شک در اقل و اکثر می‌شد چون در این صورت وجوب آن جامع طبیعی حقیقی، معلوم است؛ چه واجب تعیینی باشد و چه تخییری و در اضافه وجوب قید شک است یعنی جامع حقیقی، جنس است و خصوصیت که فصل است، یک خصوصیت اضافه بر آن جامع حقیقی است که اگر آن خصوصیت هم امر داشته باشد، امر تعیینی است یعنی جامع حقیقی در هر حال متعلق امر هست ولو امر ضمنی و شک در امر به قید زائد است که این دوران بین اقل و اکثر در متعلق امر است.

اما اگر جامع، انتزاعی شد، جامع انتزاعی با امر به عنوان تفصیلی در هر یک، دو عنوان مباین با هم است ولو عنوان احدهما بر آن نیز صادق باشد و این دوران بین اقل و اکثر در متعلق امر نمی‌باشد بلکه دوران بین متباینین است که از آن به دوران بین تعیین و تخییر تعبیر می‌شود زیرا آن جامع انتزاعی اگر واجب باشد، در مقام صدق، امتثال و تحقق، اوسع و تخییری است و این جا تعیین و تخییر است.

و فرق بین دوران بین اقل و اکثر و دوران بین تعیین و تخییر در همین نکته

است که در صورت دوم متعلق امر یعنی احدهما و عنوان تفصیلی هر یک از اطراف با هم مباین هستند.

بله! در صدق با احدهما با هم صادقند و این هم محقق آن است.

و به همین جهت برخی از کسانی که در اقل و اکثر ارتباطی برائت را جاری می‌کنند، در دوران امر بین تعیین و تخییر برائت را جاری نمی‌کنند چون به لحاظ متعلق امر، انحلال و اقل و اکثر نیست بلکه متباینند گرچه به لحاظ صدق، اقل و اکثرند و از این رو احتیاطی شده‌اند و لو از باب این که علم اجمالی دائر بین متباینین را علت تامه تنجیز می‌دانند، مانند صاحب کفایه ﷺ ولی در اقل و اکثر ارتباطی برائت از وجوب زائد را جاری می‌دانند، حال یا به جهت این که انحلال حقیقی می‌شود یا به هر جهت دیگری که در بحث اقل و اکثر خواهد آمد.

پس بین دو معنا و تصویر در واجب تخییری به لحاظ اصل عملی فرق وجود دارد.

بله! کسانی که در تعیین و تخییر قائل به برائت هستند به جهت انحلال حکمی نه حقیقی چون برائت از وجوب تخییری یعنی وجوب جامع انتزاعی اثر عملی ندارد، پس اصل مؤمِّن در آن مجرا نخواهد داشت و در این صورت بنابر مسلک اقتضا برائت از تعیین جاری است. همچنین هر گاه در یک طرف علم اجمالی برائت جاری شود، حتی اگر بین دو عنوان متباین با هم باشد، انحلال حکمی شکل می‌گیرد که بحث تفصیلی این دو مسلک بعداً می‌آید و این ثمره‌ای است که ایشان بار می‌کنند.

حاصل آن که اگر یک امر به جامع حقیقی باشد (تخییر عقلی)، دوران امر بین اقل و اکثر می‌شود و اگر به نحو جامع انتزاعی باشد، دوران امر بین تعیین و

تخییر می‌شود و اگر دو امر تعیینی مشروط باشند، شک در اصل تکلیف می‌شود و همان گونه که ذکر شد، این سه نوع شک از نظر جریان اصل برائت و عدم جریان آن طبق مسلکهای مختلف باهم فرق می‌کنند.

البته چون ما در دوران بین تعیین و تخییر، برائت از تعیین را هم جاری می‌دانیم، در هر سه فرض از نظر اصل عملی در موارد شک تخییر ثابت می‌شود و این ثمره شکل نمی‌گیرد.

اما بنابر مسلکهای دیگر مانند مسلک صاحب کفایه ﷺ این ثمره ثابت است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۶ / یکشنبه / ۶ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در واجب تخییری بود و تصاویری از واجب تخییری بیان شد. سپس به این پرداختیم که آیا این بحث ثمره‌ای دارد یا خیر. یکی از ثمرات آن نیز گذشت و می‌توان علاوه بر آن، دو ثمره دیگر را هم ذکر کرد:

**ثمره دوّم:**

اگر دو وجوب مشروط برداشت کردیم یعنی دو امر تعیینی، منتها هر یک مشروط به ترک دیگری باشد، یکی از ثمراتش بحث تعدد و وحدت عقاب است. چنانچه واجب تخییری به یک امر به احدهما تفسیر گردد، اگر مکلف هر دو را ترک کرد، یک امر را معصیت کرده و یک عقاب دارد، اما چنانچه به دو وجوب مشروط تفسیر گردد اگر از خارج علم داشتیم که در این‌ها یک غرض بیشتر نیست یا اگر دو غرض هست بینشان تضاد در تحصیل است و یکی به هر حال بر مولا فوت می‌شود، این جا نیز تعدد عقاب نداریم.

اما اگر این را احراز نکردیم و احتمال دادیم که در آنها دو غرض موجود است و فعل هر کدام رافع اتصاف به فعل دیگری به غرض است و نیاز شارع را برطرف می‌کند، از آنجا که دو مخالفت کرده و نمی‌داند آیا مولا دو غرض دارد

یا خیر، در این جا چون دو خطاب فعلی است این احتمال، منجز است و مؤمِّنی ندارد و برائت از تفویت ملاک دوم جاری نیست زیرا اصل برائت عقلی اشکال دارد و برائت شرعی هم جاری نیست چون تکلیف مشکوک نیست و هر دو خطاب فعلی هستند و مومِّنی ندارند و از این رو دو معصیت کرده است و دو عقاب دارد و اگر معصیت کردن دو خطاب فعلی، آثار دیگری نیز داشت، مثلاً اصرار بر صغیره محسوب بشود و مرتکب آنها فاسق گردد، آن آثار هم بار است، به خلاف جایی که یک امر به احدهما باشد این نیز یک ثمره دیگر بین این دو تصویر است.

**ثمره سوّم:**

این ثمره در بحث اجتماع امر و نهی تصویر دارد زیرا در بحث اجتماع امر و نهی گفته می‌شود اگر عنوان واجب غیر از عنوان حرام باشد و دو عنوان داشته باشیم مثل غصب و صلات، اجتماع جایز است یا از باب تعدد معنون و یا از باب کفایت تعدد عنوان برای عدم امتناع، برخلاف جایی که یک عنوان باشد مثل امر به صلات، و نهی از صلات در حمام که اینجا گفته می‌شود اجتماع ضدین است و جایز نیست.

اما اگر دو عنوان بود و بر یک مصداق منطبق بود، اینجا برخی قائل به جوازند یا به خاطر این که تعدد عنوان کافی است یا به خاطر این که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود. حال اگر واجب تخییری به دو واجب مشروط برگشت کند، هر کدام از این عدل ها به عنوان خودش مأمور به می‌شود و به همین جهت اگر اطعامی حرام بود، داخل در باب امتناع اجتماع امر و نهی می‌شود مثل امر به صلات و نهی از صلات در حمام.

اما اگر واجب تخییری یک امر به جامع باشد نه دو امر مشروط ـ همان طور که صاحب کفایه ﷺ می‌گویند ـ کشف می‌کنیم یک جامع طبیعی واحد مأمور به است که غیر از عنوان اطعام یا عتق و روزه است و جامع بین آنها است. این جا از باب تعدد عنوان می‌شود و اجتماع جایز می‌شود و اگر جامع احدهما واجب تخییری باشد.

اگر تعدد عنوان را برای جواز کافی بدانیم حتی در مثل عناوین انتزاعی، باز هم اجتماع ممکن می‌شود و اما اگر کافی ندانیم و یا امر به «هذا أو ذاک» خورده باشد، باز هم اجتماع ممتنع است چون اگر چه دو عنوان است ولی در باب اجتماع خواهد آمد که تعدد عنوان جایی مفید است که عنوان انتزاعی و مشیر نباشد و مثل احدهما عناوین انتزاعی و مشیر است که معرف به همان عنوان واقعی است.

بدین ترتیب بحث در مقام اول که اصل واجب تخییری بود به پایان می‌رسد.

**مقام دوم: تحلیل امکان تخییر بین اقل و اکثر:**

در تحلیل این که تخییر بین اقل و اکثر ممکن است یا خیر.

مثلاً بحث از تخییر در تسبیحات اربعه در نماز که گفته‌اند هم یک تسبیح مجزی است و هم سه تسبیح و در وضو هم یک غَسله و هم دو غَسله جایز است و این تخییر بین اقل و اکثر است و باعث این بحث شده است زیرا در باب نماز گفته‌اند اگر اکثر را انجام داد، آن نیز جزء نماز می‌شود یا در باب وضو گفته‌اند یک غسله مجزی است و همچنین با دو غَسله نیز وضو مجزی است و این تخییر بین اقل و اکثر است.

**اشکال عدم معقول بودن تخییر بین اقل و اکثر:**

شبهه‌ای که در این جا مطرح است، امتناع عقلی است و این که تخییر بین اقل و اکثر معقول نیست چون اکثر یا تدریجی‌الحصول است و جزء زاید بعد از انجام اقل انجام می‌گیرد که در این صورت تا اقل شکل گرفت، امر تخییری امتثال شده و ساقط می‌شود و دیگر محال است زاید با صفت مأمور به واقع شود چون وقتی می‌تواند مصداق واجب باشد که وجوب باقی باشد و حال آنکه با امتثال اقل، وجوب ساقط شده است و به همین جهت در خارج هیچ گاه زاید، واجب نمی‌باشد و اگر اکثر دفعی الحصول است، مثلاً این که با دو دست صدقه می‌دهد، باز هم این جا ترک بیش از یک صدقه بدون بدل جایز بوده است و چیزی که ترکش بدون بدل جایز است به معنای عدم وجوب است.

پس زاید چه تدریجی الحصول باشد و چه دفعی الحصول چون «یجوز ترکه لا إلی البدل» نمی‌تواند مصداق واجب باشد و اکثر یعنی مجموع نمی‌تواند واجب باشد. بنابراین می‌گویند ثبوتاً تخییر بین اقل و اکثر به گونه‌ای که هم ذات اقل واجب باشد و هم مجموع و اکثر، محال است و این اشکال مستحکمی است و به پاسخ نیاز دارد.

**پاسخ اشکال:**

پاسخی که صاحب کفایه ﷺ در این جا می‌دهند دو عبارت دارد که هر یک از این دو عبارت را می‌توان به یک جواب مستقل برگرداند گرچه اکثر آنها را یک جواب گرفته‌اند ولی دو جواب قابل استفاده است؛ یک جواب عام است و یک جواب مختص به بعضی از موارد اقل و اکثر است.

جواب عام ایشان آن است که اگر اقل لابشرط از زیاده شد، این اشکال وارد است یعنی اگر ذات اقل مأمور به باشد، ذات اقل در ضمن اکثر نیز هست و موجب سقوط می‌شود و زاید «یجوز ترکه لا إلی البدل» است و واجب نمی‌شود ولی ما می‌گوییم مأمور به اقل به شرط لا از زیاده است و اکثر نیز به شرط زیاده است و در این صورت اقل در ضمن اکثر نیست و به همین جهت کل اکثر، مصداق مأمور به می‌شده و هر دو اشکال عقلی ذکر شده دفع می‌شود.

**اشکال اقل و اکثر نبودن تخییر و پاسخ آن:**

**اشکال:** بر این تعبیر اشکال شده است که اگر اقل را به شرط لا گرفتید، این نکته در حقیقت تخییر بین متباینین است و تخییر بین اقل و اکثر نیست.

**پاسخ:** بعید است این اشکال مورد توجه صاحب کفایه ﷺ نباشد بلکه ایشان خواسته‌اند موارد موجود در فقه را توجیه کنند و بگویند ما آنها را به این بر می‌گردانیم که اگر اقل را به تنهایی و به شرط لا گرفتیم، یک عدل واجب تخییری خواهد بود و دیگر اشکال عقلی دفع می‌شود و اصلاً این مقصود ایشان است.

پس چنین اشکالی به ایشان وارد نیست زیرا این که به شرط لا و به شرط شیء با هم در یک مصداق جمع نمی‌شوند، در عبارت ایشان آمده است.

**دو اشکال شهید صدر و پاسخ ایشان:**

در این جا شهید صدر ﷺ دو اشکال دیگر را مطرح کرده‌اند و به هر دو نیز پاسخ داده‌اند.

**اشکال اوّل:**

این اشکال ـ که مهم نیز همین است ـ آن است که برگرداندن تخییر بین اقل و اکثر به «اقل به شرط لا از زیاده و اقل به شرط زیاده» مستلزم آن است که مأمور به مرکب باشد و یک امر ضمنی به ذات تسبیح اربعه و امر ضمنی دیگر به جامع یکی بودن یا بیشتر تعلق گرفته باشد یعنی امر ضمنی دوم به جامع بین قید به شرط لا از زیاده و شرط زیاده تعلق گرفته باشد و این لغو محض است زیرا با تحقق ذات تسبیح اربعه، دیگر تحقق جامع به شرط لا از زیاده یا زیاده، قهری و ضروری می‌باشد زیرا این دو قید، نقیضین می‌باشند که ارتفاع هر دو مانند اجتماع آنها محال است و احدهما ضروری التحقق است، پس امر ضمنی مذکور لغو محض است. بنابراین هر چند اقل به شرط لا و اکثر، بالدقه متباینین می‌باشند ولی امر به احدهما به نحو واجب تخییری مستلزم لغویت در متعلق این امر تخییری به لحاظ امر ضمنی به قید موجود در آن است.

ایشان به این اشکال دو پاسخ می‌دهند که ما نیز به آنها پاسخ سومی اضافه می‌کنیم.

**پاسخ اوّل:**

این که اگر اکثر مقید به زیاده خاصی باشد، مثل یک تسبیح اربعه و سه تسبیح اربعه، اشکال دفع می‌شود چون آن چه مأمور به است نقیضین نیستند که احدهما ضروری باشد بلکه ضدینی هستند که ثالث دارند و ممکن است هر دو مرتفع باشند، مانند این که دو تسبیح انجام دهد و مولا امر کند که یا یکی را و یا سه تا را انجام دهد. این جواب اول است که در این موارد، پاسخ صاحب کفایه ﷺ درست است.

**پاسخ دوم:**

جواب دوم آن است که این اشکال لزوم لغویت در امر ضمنی، در صورتی است که امر تخییری را به امر واحد به احدهما برگردانیم، اما اگر امر تخییری را به دو امر تعیینی مشروط برگردانیم یعنی امر به اقل مشروط به ترک اکثر و امر به اکثر مشروط به ترک اقل، در این جا دو امر تعیینی داریم که هر دو معقول و ممکن است و هیچ یک امر به ضرروی الحصول و تحصیل حاصل نیست و امر به اقل، مشروط به ترک اکثر معقول است زیرا ممکن است کسی اکثر را انجام ندهد و مولا به او می‌گوید لااقل، اقل را انجام بده و امر بـه اکثر، مشروط به ترک اقل نیز معقول و محرک است زیرا ممکن است کسی اقل را به تنهایی انجام ندهد و این دو امر، مشروط به دو فعلی است که با هم در یک مصداق جمع نمی‌شوند و ارتفاع هر دو ممکن است و این معقول است و اشکالی ندارد و طبق این تصویر در واجب تخییری، تخییر بین اقل به شرط لا و اقل به شرط مطلق زیاده نیز درست می‌شود چون دیگر یک امر به جامع بین فعل زیاده و ترک زیاده هم نشده است بلکه به هر کدام از این دو حصه، امر تعیینی مشروط شده است و مکلف می‌تواند هر دو حصه را ترک کند و این محذوری ندارد.

پس **اولاً**: تصویر اول در جایی که شق ثالث دارد قابل قبول است، مثل تسبیحات و غسلات چون سه غسله حرام است.

**ثانیاً**: طبق تصویر صاحب کفایه ﷺ از واجب تخییری ـ که واجب تخییری را به دو واجب تعیینی مشروط بر می‌گرداند ـ در مطلق زیاده نیز تخییر جایز است.

**پاسخ سوّم:**

ما نیز قبلاً جواب سومی را مطرح کردیم که این تخییر مطلقاً معقول است پاسخ این که می‌گوییم امر ضمنی لغو است نیز آن است که در دفع لغویت امر ضمنی، همین کافی است که مکلف بتواند اکثر را امتثال واجب قرار داده و به قصد قربت انجام دهد یعنی مکلفی که می‌خواهد زیاده را به عنوان واجب و به قصد امتثال بیاورد، قادر بر آن خواهد بود و این مقدار برای دفع لغویت در اوامر ضمنی در مواردی که واقعاً غرض با اکثر بما هو اکثر انجام می‌گیرد کافی است و این امر ضمنی مثل امر استقلالی به احد النقیضین لغو نیست.

پس هم تصویر اول معقول است و هم تصویر دوم که دو امر تعیینی مشروط به اقل و اکثر می‌باشد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۷ / دوشنبه / ۷ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در تخییر بین اقل و اکثر است که گفتیم صاحب کفایه رحمه الله[۱] عبارتی را ذکر کرده‌اند که از آن دو جواب استفاده می‌شود. ایشان می‌فرمایند ممکن است در جایی اکثر بما هو اکثر مؤثر در غرض باشد و اقلی که در ضمن آن است مؤثر نباشد که گفتیم می‌شود این را به دو وجه برگرداند. یکی این بود که اقل به شرط لا و اقل به شرط شیء مؤثر و واجب باشند. این وجه اول بود که گفته شده بالدقه به متباینین برگشت می‌کند و اشکالی ندارد و ایشان نیز به این نکته نظر دارند و می‌خواهند مواردی که در شرع آمده است را توجیه نمایند. دو اشکال دیگر در این جا بود که بیان یکی از آنها با پاسخش گذشت.

**اشکال دوّم:**

این اشکال به لحاظ بحث غرض است و بیان می‌دارد این که می‌گویید اکثر بما هو اکثر مؤثر در غرض است طبق مبانی شما که غرض، معلول و اثر است و امتثال، علت و مؤثر است، خلاف قاعده واحد است که در همه جا مطرح

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۲.

می‌کنید زیرا این جا مولا یک غرض دارد که گاهی با اقل به شرط لا حاصل می‌شود و گاهی با اقل به شرط زیاده و اکثر حاصل می‌شود و این صدور واحد از کثیر است و معنایش آن است که یک اثر، دو علت داشته باشد و اثر واحد از دو مؤثر متباین حاصل می‌شود و این خلاف قاعده واحد است بلکه در این جا می‌توان نکته‌ای نیز اضافه نمود مبنی بر این که معنای حصول عرض هم با اقل بشرط لا و هم با اقل بشرط زیاده آن است که دو قید به شرط لا و به شرط شیء، مؤثر در یک اثر هستند با این که نقیضین می‌باشند چون عدم الزیاده و زیاده، نقیضین هستند و این تأثیر نقیضین در اثر واحد است، در حالی که نقیضین نمی‌توانند جزء العله برای یک اثر باشند. این حاصل اشکال دومی است که به لحاظ غرض وارد شده است.

**پاسخ اوّل:**

این اشکال نیز جواب‌های متعدد دارد، از جمله:

**اولاً:** اگر این مطلب را به تخییر شرعی برگردانیم و دو امر مشروط باشند، می‌توان گفت دو غرض است و چه کسی گفته که یک غرض است؟!

**ثانیاً:** ممکن است دو غرض باشد که یکی از آنها برای مولا کافی است یا متضاد هستند یا مصلحت در تسهیل است و به همین جهات به احدهما امر می‌کند.

**ثالثاً:** شاید آنچه مؤثر است علت واحد و غرض واحد است ولی این یک غرض در جایی که شق ثالث در کار باشد، مثل تخییر بین یک تسبیحه و سه تسبیحه، از همان ذات اقل حاصل می‌شود ولی تسبیحه دوم مانع حصول آن غرض است و از این رو یا باید یک تسبیحه انجام دهد یا اگر زیاده آورد، باید

سه تسبیحه بیاورد. پس غرض و علت آن واحد است ولی در شق ثالث مانع موجود است و این در جایی است که اکثر خاص باشد یعنی زیاده خاصی و معیّنی عدل اقل بشرط لا باشد.

**رابعاً**: اصل این سنخ اشکال درست نیست و ما چه می‌دانیم غرض شارع چیست و آیا مشمول قاعده واحد هست یا خیر؟!

بنابراین تخییر بین اقل به شرط لا و اکثر معقول است و نه اشکال اول (تحصیل حاصل و لغویت نسبت به امر ضمنی) وارد است که اشکالی اصولی است و نه اشکال قاعده «**الواحد لا یصدر إلا من الواحد**» به لحاظ غرض از واجب تخییری که اشکال فلسفی است وارد است و این وجه اول قابل قبول است، هر چند بالدقه به تخییر بین متباینین برگشت می‌کند.

همچنین گفتیم این تصویر درست است حتی اگر بشرط لا و اکثر شق ثالثی هم نداشته باشد.

بله! اگر ذات اقل بدون بشرط لا بخواهد عدل مأمور به باشد، اشکال پیش می‌آید چون مستلزم سقوط وجوب و امر قبل از انجام زیاده است و دیگر زاید مأمور به و واجب و امتثال نخواهد بود.

**پاسخ دوّم:**

از تمثیلی که در ضمن کلام صاحب کفایه آمده است استفاده می‌شود که می‌گویند چنین چیزی مثل رسم خط طویل و قصیر است و مثال می‌زنند به مواردی که اکثر، یک فرد و یک مصداق از آن عنوان باشد، مثل خط بلند و خط کوتاه که خط بلند دو خط نیست بلکه یک خط است و این گونه نیست که هر مقداری از آن، یک فرد از خط باشد و درست است که اکثر از خط قصیر است

ولی مثل دو تسبیحه نیست که دو فرد هستند بلکه یک فرد و یک مصداق خط است.

ایشان این مثال را می‌زنند و می‌فرمایند تخییر بین اقل و اکثر را به صورتی بر می‌گردانیم که اکثر، یک فرد از مأمور به است که مؤثر و محقق آن غرض است، پس اکثر بتمامه مصداق واجب و محقق غرض می‌شود. در حقیقت این جواب دوم می‌خواهد بگوید در جاهایی که اکثر، یک فرد مستقل از طبیعت است و دو مصداق نیست، تخییر عقلی درست است و دیگر نیاز به اخذ قید به شرط لا و به شرط شیء نیست چون اکثر بتمامه، یک فرد از طبعیت می‌باشد که امتثال طلب آن طبیعت است و غرض مولا را حاصل می‌کند بلکه صاحب کفایه ﷺ می‌خواهند از این جواب دوم در مطلق موارد دیگر نیز استفاده کنند که در آینده خواهد آمد.

این جواب در موارد کمّ متصل روشن است و نکته‌اش آن است که در جایی که اکثر، یک فرد است ـ مثل یک خط طویل یا یک لیوان آب که یک فرد است و یک استکان آب هم یک فرد است ـ تخییر میان افراد عقلی است.

**کلام محقق اصفهانی ﷺ:**

مرحوم اصفهانی[۱] در اینجا ضمن توضیحی می‌فرمایند این جواب مبتنی بر آن است که ما در این موارد قائل به چه نوع تشکیک شویم. ایشان می‌گویند در این جا دو مبنا درباره این که فرق خط طویل و قصیر در چیست وجود دارد که آیا این زیادی خط و طول و قصر خط از عوارض است یا ما به التفاوت عین

۱ ـ نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۲، ص۲۴۷.

ما به الاشتراک ـ که خط است ـ می‌باشد و خط بودن آن بیشتر است و مثل انسان عالم و عادل نیست که فرق هر کدام در یک صفت خارج از انسانیت آنها است.

پس این جا ما به الاختلاف از خود خط است و این گونه است که گویا این خط دو مرتبه دارد؛ مرتبه ضعیفه و مرتبه شدیده. حال باید دید این دو مرتبه بودن که معنای تشکیک نیز همین است در چیست؟ آیا در ماهیت خط است یا در سعه وجودی آن؟ اگر تشکیک را در ماهیت گرفتیم و گفتیم این دو مرتبه و دو ماهیت است، مثل دو نوع از یک جنس، باز اشکال بر می‌گردد که وقتی ماهیت دو تا شد، نمی‌شود هر دو یک غرض را ایجاد کنند و تخییر عقلی در آنها معقول نیست زیرا خلاف قاعده الواحد است ولی تخییر شرعی معقول است که دو امر مشروط به دو غرض باشند و به همین جهت اگر قائل به تشکیک ماهوی شدیم، باید قائل به تخییر شرعی نیز بشویم، در حالی که ظاهر مرحوم آخوند آن است که می‌خواهند تخییر عقلی درست کنند.

اما اگر تشکیک را در وجود قائل شدیم ـ که مختار آنها نیز همین است ـ و گفتیم ماهیت این ها یکی است و شدت و ضعف، مربوط به حد و سعه و ضیق وجودی آنها است و ماهیت را دو تا نمی‌کند و مثل عوارض و فصول نیست و همان ماهیت خط است که وجودش سعه وضیق پیدا کرده و تشکیک در وجود است، در این صورت ماهیت واحد است و می‌شود غرض واحدی از هر دو فرد صادر شود و یک اثر واحد از واحد بالنوع حاصل شده است و اشکالی ندارد و این جا تخییر عقلی معقول است.

پس مطلب ایشان قابل قبول است که اگر قائل به تشکیک در وجود شدیم، برگشت این ها به تخییر عقلی است.

**نقد کلام محقق اصفهانی** ﷺ :

از نظر ما **اولاً**: این بیان ایشان و همچنین مبتنی کردن تخییر عقلی بر مباحث فلسفی، درست نیست و ما می‌گوییم حتی اگر در فلسفه قائل شویم این ها دو ماهیت هستند ولی در عرف وقتی شارع می‌گوید خط بکش یا صدقه بده یا آب بیاور، تخییر میان مصادیق و افراد کم و زیاد آن عقلی است چون عنوانی که متعلق امر است، یک مصداقش در خارج شکل می‌گیرد یعنی امر به صرف وجود یا ایجاد یک مصداق تعلق گرفته است و این هم یک مصداق آن است، پس عرفاً این جا یک مأمور به بیشتر ندارد و الا دیگر واجب تخییری عقلی نخواهیم داشت. بنابراین در خطابات و اوامر به طبایع، این حرف قابل قبول نیست و تمام این‌ها تخییر عقلی است؛ چه از نظر فلسفی و دقی، تشکیک در ماهیت باشد و چه در وجود، پس مبتنی کردن این بحث بر آن مبانی، غلط است.

**ثانیاً**: هیچ یک از آن دو اشکال ایراد شده بر وجه اول در اینجا وارد نیست.

اشکال فلسفی لزوم تعدد غرض وارد نیست زیرا اضافه بر جوابهایی که در وجه اول داده شد، ممکن است شارع در اینجا یک غرض در همان جامع داشته باشد که تحققش به ایجاد یک فرد است پس به آن به نحو تخییر عقلی امر می‌کند زیرا در هر حال یک فرد لازم است. بنابراین اشکال لزوم تعدد غرض و صدور واحد از کثیر در این جا جا ندارد.

اما اشکال اصولی که در این جا ذات خط در هر دو هست ولی تفاوتش در حد آن است و مولا، ضمناً به احدالحدین امر کرده است و امر به احدالحدین، همانند امر ضمنی به بشرط لا و بشرط شیء لغو است چون بالاخره بعد از

شروع در خط، احدالحدین واقع می‌شود این اشکال نیز در اینجا وارد نیست و اساساً موضوع ندارد، هر چند شهید صدر ﷺ همان جوابهای گذشته در وجه اول را در این جا نیز ذکر کرده‌اند، در حالی که این جا نیازی به آنها نیست چون در این جا امر به صرف الوجود طبیعت شده است که با هر فردی ایجاد می‌شود و یک متعلق امر بیشتر نداریم، اما در آن جا متعلق امر، مرکب بود از امر ضمنی به ذات تسبیحه و امر به شرط لا بودن از زیاده یا با زیاده، پس در آنجا می‌توان آن حرف را زد که امر ضمنی دوم لغو است چون پس از انجام تسبیحه اول یا قید را انجام می‌دهد و یا انجام نمی‌دهد و احدهما ضروری است ولی این جا این گونه نیست و بیش از امر به طبیعت، قید دیگری در متعلق اخذ نشده است و دو حد ذکر شده مربوط به مرحله وجود و تحقق فرد طبیعت در خارج است که قهراً ایجادش با ایجاد فرد است و هر فردی یک فرد و صرف الوجود است و دو مصداق نیست.

پس نکته‌ای که مرحوم آخوند ﷺ بر روی آن تأکید کرده‌اند که اگر اکثر، یک فرد باشد، همین وحدت فرد بودن نسبت به طبعیت که به ایجاد آن امر شده است موجب امکان تخییر عقلی می‌شود و دیگر امر به مرکب یا مقید نداریم و امر ضمنی‌ای در کار نیست تا بگوییم این امر ضمنی به قید لغو است.

البته شهید صدر ﷺ در اینجا نیز فرض تخییر شرعی به نحو دو امر یا فرض وجود شق ثالث را کرده‌اند و آن جایی که زمان، قید واجب باشد که اگر امتداد کشیدن خط تا بعد از زمان واجب باشد، شق ثالث خواهد بود که غیر از مأمور به است، پس امر ضمنی به احدالحدین مقید به آن زمان لغو نخواهد بود.

اما ما نیازی به این دو جواب نداریم بلکه همان یک امر به طبیعت واحد به نحو تخییر عقلی مقصود است که معقول و بی اشکال است و ظاهراً صاحب

کفایه ﷺ این تخییر عقلی را در خط و کمّ متصل مسلم گرفته‌اند و فرموده‌اند همان طور که اگر امر به خط شود، خط طویل یک فرد از مأمور به بوده و امتثال است، از این مطلب در موارد اقل و اکثر وجودی مثل یک تسبیحه و بیشتر نیز می‌توانیم استفاده کنیم.

در مورد جواب دوم صاحب کفایه ﷺ نیز که خط و کم متصل نیست بلکه اعم است باید گفت بله! در کم متصل روشن است و این ها تخییر عقلی است و ایشان می‌خواهند موارد مثل تسبیح واحد و بیش از یک تسبیحه را به این برگردانند و این را توسعه بدهند و درست است یعنی می‌شود این ها را بشرط شیء و بشرط لا گرفت و می‌توان این گونه گفت که عناوینی در شرع اخذ شده که یک مصداقش اقل است و مصداق دیگرش اکثر، نه بیشتر و این جواب دوم دیگری است.

اما آن عنوان چیست؟ ایشان این مطلب را بیان نکرده‌اند ولی ما در بحث اجزاء گفتیم می‌توان یک عنوان تصویر کرد، مثل «مجموع الذکر» و «التسبیح لله» که اقل و اکثر هر کدام یک فرد از «مجموع التسبیح لله» است و بر اکثر بما هو اکثر صادق است و مثل خط طویل و قصیر است و این تخییر عقلی می‌شود که جواب دوم و حرف درستی است.

البته استظهار هر یک از دو جواب مربوط به دلیل امر تخییری در مقام اثبات است.

بنابراین تخییر بین اقل و اکثر به یکی از این دو نحو امکان‌پذیر است و امتناع و اشکالی ندارد که هم می‌تواند به نحو تخییر عقلی باشد و هم به نحو تخییر شرعی.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۸ / سه شنبه / ۸ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**واجب کفایی:**

واجب کفایی واجبی است که با فعل برخی از مکلفین، آن واجب از دیگران ساقط می‌شود، مثل غسل میت، نماز میت، دفن میت و واجباتی از این قبیل ـ که در شریعت نیز زیاد هستند و اگر هیچ کس انجام نداد همه معاقبند ولی اگر برخی انجام دادند از دیگران ساقط می‌شود.

سؤال شده است ثبوتاً تصویر این وجوب چه گونه است که اگر یکی آن را انجام داد، از دیگران ساقط می‌شود و از طرفی نیز می‌گویید بر او واجب هم بوده است؟

در پاسخ به این سؤال تصویرهای مختلفی ذکر شده است و چون وجوب کفایی کمی پیچیده‌تر از واجب تخییری است، تصویرهای بیشتری در این جا مطرح شده که می‌توان آنها را در دو دسته اصلی دسته بندی کرد، به تعبیر دیگر تصاویر واجب کفایی یا وجوب را به عدد مکلفین متعدد تفسیر می‌کند که دسته اوّل است یا آن را در ضمن یک امر تفسیر می‌کند که دسته دوّم است.

دسته اول از این تصویرها آن است که کسی ادعا کند وجوب کفایی مثل وجوب عینی متعلق به تمام مکلفین به نحو انحلالی است و همانطور که در واجب عینی هر مکلفی تکلیف خود را دارد و وجوب به نحو انحلالی به همه مکلفین تعلق می‌گیرد، در واجب کفایی نیز چنین است. خود این دسته شامل تصویرهای متعدد است که خواهد آمد و مشهور هم یکی از همین تصویرات یعنی تعدد وجوب به عدد مکلفین است.

دسته دوّم: امّا در ذیل دسته دوّم از تصاویر واجب کفایی که آن را به یک امر باز می‌گرداند سه تصویر طرح شده است؛

**تصویر اوّل**: وجوب کفایی متعلق به مجموع مکلفین است به نحوی که یک تکلیف است و یک موضوع دارد که آن موضوع، مجموع المکلفین می‌باشد.

**تصویر دوّم**: وجوب کفایی را یک وجوب می‌داند که به نحو وجوب واحد بر عنوان احد المکلفین ثابت می‌شود.

**تصویر سوّم**: مولا در واجب کفایی فقط متعلق را لحاظ می‌کند و «من علیه الوجوب» را لحاظ نمی‌کند، مثلاً می‌گوید: «یجب غسل المیت».

### سه شاخصه اصلی وجوب کفایی:

البته روشن است وجوب کفایی سه خصوصیت دارد و در تصویری که می‌پذیریم باید این سه مشخصه وجوب کفایی محفوظ باشد:

۱ ـ اگر برخی از مکلفین آن را انجام داد، از دیگران ساقط است و الا آن واجب، عینی است نه کفایی.

۲ ـ اگر همه ترک کردند، همه معاقب می شوند و الا اگر یک نفر خاص معاقب باشد، واجب عینی بر خصوص آن مکلف بوده است.

۳ ـ اگر چند نفر با هم آن واجب را انجام دادند، همه آنها امتثال محسوب می‌شود و این گونه نیست که یکی امتثال باشد و دیگری نباشد، چه فعل قابل تکرار باشد، مانند نماز بر میت و چه قابل تکرار نباشد، مانند دفن میت که اگر دفعتاً چند نفر با هم انجام دهند، همه آنها آن را امتثال کرده‌اند.

**دسته اوّل:**

دسته اول که وجوب کفایی را مثل وجوب عینی و اوامر متعدد انحلالی به عدد مکلفین می‌داند چنانچه این وجوب انحلالی مطلق باشد یعنی هم موضوع و هم متعلق آن، فعل هر مکلفی باشد، این وجوب عینی می‌شود و خلف غرض است، پس لازم است اصحاب این مسلک قیدی را اخذ کنند یعنی باید این وجوب‌های متعدد را تقیید بزنند. در این که این قید چیست و چگونه است تا وجوب عینی محسوب نشود و کفایی باشد، اقوال متعدد است که جملگی در این که وجوب ها متعدد هستند مشرکتند ولی در کیفیت اخذ این قید اختلاف پیدا کرده‌اند.

**چهار تصویر ذیل دسته اوّل:**

در این دسته اول می‌توان این چهار قول یا تصویر راذکر کرد:

**تصویر اوّل:** اولین تصویر که برخی از متأخرین قائل شده‌اند و در بعضی از تقریرات نیز آمده است و شهید صدر رحمه‌الله[1] هم آن را انتخاب کرده و تقویت نموده‌اند آن است که ما وجوب را قید نمی‌زنیم و در آن تصرف نمی‌کنیم بلکه در

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۲۴.

واجب تصرف می‌کنیم یعنی هر مکلفی یک تکلیف مستقل دارد ولی واجب، فعل مستقل از فعل دیگر نیست بلکه واجب، جامع بین فعل خودش و فعل دیگری است و در حقیقت مولا در خارج تحقق این نتیجه را بر عهده تک تک مکلفین قرار داده است که قهراً متعلق وجوب، جامع بین فعل خودش و فعل دیگری می‌شود و این جامع را بر همه آنها واجب کرده است.

ممکن است کسی در اینجا بگوید فعل غیر، اختیاری و مقدور نیست ولی قبلاً گفتیم جامع بین فعل من و فعل دیگری، اختیاری و مقدور است و در اختیاری بودن جامع همین کافی است که یک فرد از آن اختیاری باشد چون در مقدوریت جامع به نحو صرف الوجود لازم نیست مطلق الوجود و همه افراد آن مقدور باشد.

در این تصویر هر سه خصوصیت محفوظ است یعنی اگر دیگری انجام داد، صرف الوجود حاصل شده است و از همه ساقط می‌شود چون بعد از تحقق متعلق وجوب، دیگر وجوب فعلی نیست و اگر دو نفر یا بیشتر با هم انجام دهند، صرف الوجود با فعل آنها انجام شده و امتثال شده است و جایی هم که همه ترک کنند، همه عصیان کرده‌اند چون گرچه یک غرض بیشتر نبوده که تفویت شده است ولی چون انجام آن بر عهده همه بوده است، عقاب تفویت آن بر همه آنها خواهد بود.

پس این وجه قابل قبول است که مولا متعلّق وجوب را جامع بین فعل او و فعل دیگری قرار داده و بر همه واجب نماید و ارتکاز و وجدان عقلایی هم قبول می‌کند جایی که غرض مولا در تحقق نتیجه است نه در فعل تک تک مکلفین ـ چه فعل قابل تکرار باشد، مثل نماز میت و چه قابل تکرار نباشد، مثل دفن میت ـ می‌تواند واجب را به این صورت جعل کند.

**تصویر دوّم**: تصویر دوم در این دسته اول شبیه تصویر صاحب کفایه ﷺ در واجب تخییری است[۱] که قید را شرط در وجوب بگیریم و بگوییم نماز میت من، بر من واجب و نماز میت شما، بر شما واجب است ولی هر وجوب را قید بزنیم و بگوییم این وجوب مطلق نیست و مشروط به ترک دیگران است یعنی واجب و متعلق وجوب کفایی مانند وجوب عینی، فعل هر مکلف است ولی وجوب آن بر هر مکلف به صورت مطلق نیست بلکه مشروط به این است که دیگری انجام ندهد و اگر دیگری انجام داد، از دیگران ساقط است. در این تصویر نیز تکالیف و اوامر کفایی متعدد خواهد بود، مانند واجبات تخییری مشروط.

**تصویر سوّم**: تصویر سوم استفاده از تصویر مرحوم اصفهانی در واجب تخییری است[۲] که همه مکلفند و هر کس وجوب و فعل خودش را دارد و واجب نیز فعل خود او است، مانند واجب عینی ولی در این جا ترخیص در ترک به جهت مصلحت تسهیل یا مصلحتی دیگر داده شده است، به این نحو که اگر یکی انجام داد، بقیه مرخص در ترک هستند.

**تصویر چهارم**: تصویر چهارم نیز همان تصویر محقق عراقی ﷺ است[۳] که امر را به سد باب عدم بر می‌گردانند و این جا هم می‌گویند سد باب عدم از غیر ناحیه فعل دیگری واجب است یعنی ترک مقرون به ترک دیگران جایز نیست.

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۰.
۲ ـ نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۲، ص۲۶۹.
۳ ـ نهایة الافکار ، ج۲، ص۳۶۸.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۲۹ / سه شنبه / ۱۵ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در واجب کفایی بود و بیان شد اقوال در واجب کفایی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ دسته اول اقوالی است که واجب کفایی را مانند واجب عینی به عدد مکلفین متعدد و منحل می‌گرداند و دسته دوم اقوالی است که واجب کفایی را به یک امر بر می‌گرداند.

در دسته اول می‌توان چهار قول را تصویر کرد و در دسته دوم سه قول که در مجموع هفت قول یا احتمال تصویر می‌شود.

چهار قول دسته اول گذشت و گفتیم آنها در حقیقت چهار تصویری هستند که در واجب تخییری نیز تصویر شده و در این جا نیز قابل تصویر بودند.

قول اول این بود که واجب کفایی به وجوبات متعدد به عدد مکلفین برگشت می‌کند ولی متعلق فعل نتیجه و تحقق فعل در خارج از هر کسی که سر بزند می‌باشد یعنی جامع بین فعل هر کسی و فعل دیگری بر همه واجب است، مثلاً باید غسلی بر میت داده شود و این نتیجه، مأمور به است که اگر یکی آن را انجام داد، آن نتیجه حاصل و امتثال شده و امر از دیگران ساقط می‌شود و اگر هیچ کدام انجام ندهند، همه مخالفت کرده‌اند چون تحقق آن نتیجه و جامع بر عهده همه قرار داده شده است.

این یک تصویر بود که برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای بروجردی در تقریرات بحثشان اختیار کرده‌اند و شهید صدر﵀ نیز می‌فرمایند این دیگاه اقوی است.

قول یا تصویر دوم شبیه تصویر دوم در واجب تخییری بود که در آنجا هر یک از دو وجوب تعیینی، مشروط به ترک دیگری می‌بود و در این جا دو وجوب عینی مشروط می‌باشند که هر یک مشروط به ترک دیگران است و هر مکلفی یک وجوب مخصوص به خود را دارد و متعلق وجوب نیز فعل خودش است، نه جامع بین فعل او و فعل دیگری و مثلاً نماز میت خواندن بر شخص هر مکلّف واجب است و دفن میت کردن هم بر هر مکلّف واجب است ولی این وجوب مطلق نیست بلکه مشروط به ترک دیگران است و اگر دیگری انجام داد، بر او واجب نیست.

قول یا تصویر سوم شبیه تصویر محقق اصفهانی در واجب تخییری است که وجوب‌های عینی، متعدد و مستقل به عدد مکلفین است ولی مولا به هر کس ترخیص در ترک، در صورت فعل دیگری داده است یعنی مولا دو حکم دارد؛ یکی وجوب فعلی بر هر مکلف و دیگری آنکه هر کدام از مکلفین انجام داد، در این حالت مولا به دیگری به جهت تسهیل یا جهات دیگر ترخیص در ترک داده است، بر خلاف واجب عینی که اگر یکی آن را انجام داد، به دیگری ترخیص در ترک نداده است. این نیز یک تصویر است که شبیه تصویر محقق اصفهانی در واجب تخییری می‌باشد.

تصویر یا قول چهارم نیز شبیه تصویر چهارم محقق عراقی﵀ در واجب تخییری است که مولا سد ابواب عدم را بر هر یک از مکلفین واجب کرده است، منتها عدمی که مقرون به ترک دیگری است ولی اگر دیگری انجام داد، دیگر

سد باب عدم بر اولی واجب نیست یعنی خصوص ترک مقرون به فعل دیگری را جایز کرده است نه مطلق ترک را.

این چهار تصویر در دسته اول داخل هستند که اوامر کفایی را اوامر متعددی به عدد مکلفین تفسیر می‌کند. در مقابل، دسته دوم که به یک امر قائل است نیز سه قول دارد؛ امر واحد بر مجموع مکلفین، امر واحد بر جامع و صرف وجود مکلف و امر به فعل بدون تعلق آن به مکلف که مجموع دو دسته، هفت تصویر یا قول می‌شود و باید دید کدام یک از این تصاویر قابل قبول است و کدام قابل قبول نیست.

## بررسی تصویر نخست از دسته اوّل:

تصویر اول در دسته اول که شهید صدر﵀ نیز آن را تقویت می‌کنند بیان می‌دارد معقول است که شارع تک تک مکلفین را مستقلاً امر کند ولی واجب، نتیجه است که صدور فعل به نحو مبنی للمفعول باشد یا به تعبیر دیگر جامع بین فعل هر مکلف و فعل دیگری واجب است که این جامع نیز مقدور و اختیاری است چون یک شقش که فعل آن مکلف است مقدور و اختیاری می‌باشد.

یقیناً این تصویر ثبوتاً اشکالی ندارد ولی ممکن است گفته شود خلاف ظاهر خطابات است چون در بحث تعبدی و توصلی گفته شد ظاهر امر موجه به مکلفین این است که متعلق امر یعنی فعل مأمور به، به مکلف هم اضافه شده است یعنی وقتی می‌گوید: «صلوّا»، صلات هر مکلفی مأمور به او است و حصه‌ای از فعل که منتسب به او است متعلق امر است یعنی انتساب متعلق و صدورش از مکلف نیز مأمور به است، به همین جهت گفته شده اگر دیگری واجب را انجام داد، از من ساقط نمی‌شود مگر دلیلی بر آن قائم شود.

پس ظاهر خطابات متعدد به عدد مکلفین آن است که نسبت به هر مکلف، فعل خودش مأموربه اوست و تا دلیل خاص نباشد فعل دیگری مجزی نیست و این ظهور حجت است و قبلاً این استظهار در خطابات پذیرفته شده است، از این رو تصویر اول خلاف ظاهر خطابات خواهد بود.

ولی این ظهور در ادله و خطابات واجبات کفایی نیست یعنی در جاهایی که فعل قابل تکرار نیست چنین ظهوری ثابت نمی‌باشد، مانند قتل یا دفن که نفس عدم قابلیت تکرار آن فعل در جایی که خطاب شارع بر همه باشد و بگوید: «ادفنوا موتاکم» مانع ظهور مذکور است یا اگر هم قابل تکرار است، مـثل «صلوا علی موتاکم» چون قرینه داریم که بر همهٔ آنها واجب نیست خود این، قرینه می‌شود که مقصود تحقق آن نتیجه است، نه افعال متعدد به عدد اضافه آن به هر مکلف و آن ظهور ادعا شده تنها در واجبات عینی است و در واجب کفایی نیست.

پس تصویر اول، هم ثبوتاً و هم اثباتاً قول قابل قبولی است.

**بررسی تصویر دوّم از دسته اوّل:**

اما تصویر دوم که کسی واجب کفایی را به واجب عینی مشروط برگرداند، مثلاً بر هر مکلفی واجب است میت را دفن کند، اگر دیگری دفن نکرد.

**دو اشکال ثبوتی بر این تصویر:**

بر این تصویر از واجب مشروط دو اشکال ثبوتی شده است:

**اشکال اوّل:**

اگر مولا در واجب کفایی یک ملاک بیشتر نداشته باشد، نمی‌تواند بیش از

یک امر کند پس چگونه این همه اوامر متعدد جعل کرده است و این خلاف وحدت غرض و لزوم تطابق بین عالم جعل و ملاک است و اگر نسبت به هر مکلفی ملاکی مستقل در کار باشد و ملاک متعدد باشد، این نیز در واجبات کفایی تصویر ندارد چون معمولاً قابل تعدد نیست، مانند دفن میت یا قتل دشمن.

**پاسخ اشکال اوّل:**

جواب این اشکال روشن است زیرا ممکن است مولا یک غرض و یک ملاک داشته باشد ولی چون نسبت تحصیل آن به همه مکلفین علی حدّ سواء است، اوامرش را از نظر موضوع یعنی مکلفین متعدد می‌کند و در این جا عدم تطابق بین ملاک واحد و تعدد امر و جعل، محذور ندارد چون تعدد به لحاظ مکلفین است نه متعلق امر. فعل، یک فعل است که مثلاً دفن این میت است و به همین جهت مأموربه نیز یک فعل است ولی اوامر به عدد مکلفین متعدد است چون نسبت تحصیل آن به همه علی حد واحد است. پس اوامر متعدد می‌شود ولی مشروط چون فعل قابل تکرار نیست یا بیش از جامع آن ملاک ندارد و این مخالفت خطاب با ملاک نیست و باید آن مطابقت ذکر شده به لحاظ متعلق باشد که اگر مولا یک چیز را می‌خواهد، نمی‌شود به دو چیز امر کند ولی به لحاظ مکلفین این اشکال وارد نیست و تعدد حکم به لحاظ مکلفین نسبت به فعل واحد معقول است.

از طرف دیگر نیز می‌توان گفت ملاکات متعدد است زیرا اگر واجب کفایی قابل تکرار باشد (مثل نماز بر میت) که روشن است و اگر نباشد (مثل دفن میت) نسبت آن فعل واحد به هر مکلفی موجب تعدد متعلق اوامر عینی مشروط

خواهد بود ولی چون میان تحصیل همه آنها تضاد دارد، مولا این شرط را قرار داده است. پس تعدد ملاکات به لحاظ تعدد انتساب‌ها معقول است و به همین جهت این اشکال هم وارد نیست.

**اشکال دوّم:**

شهید صدر ﷺ اشکال دیگری را ـ که اشکالی عمده است ـ وارد کرده و فرموده‌اند در ارجاع واجب کفایی به واجبات عینی مشروط یک اشکال ثبوتی مطرح می‌گردد و پاسخ ندارد که در ارجاع واجب تخییری به دو واجب تعیینی مشروط چنین اشکالی نمی‌آید.

حاصل اشکال این است که اگر این چند نفر یا مکلفین متعدد با هم واجب کفایی را انجام دادند، واجب کفایی را امتثال کرده‌اند و این یکی از خصایص هر واجب کفایی بود که گذشت، در صورتی که در این جا شما می‌گویید وجوب کفایی به واجب عینی برگشت می‌کند ولی مشروط به ترک دیگری، پس وقتی با هم انجام دهند، دیگری ترک نکرده است و ترک دیگران محقق نشده است و قهراً این بدان معناست که وجوب بر هیچ یک فعلی نشده است و آن فعل بر هیچ کدام واجب نبوده است چون شرط وجوب این بوده که هیچ یک از دیگران انجام ندهند. پس فعل آنها با هم امتثال نیست و آنها امتثال واجب نکرده‌اند، با این که یقیناً این گونه نیست و گفتیم یکی از مشخصات واجب کفایی این است که اگر دو نفر یا بیشتر انجام دادند، همه امتثال کرده‌اند و نمی‌شود گفت اگر یکی واجب کفایی را انجام دهد، امتثال است اما اگر دو نفر با هم میتی را دفن کنند یا بر آن نماز بخوانند، هیچکدام امتثال نکرده باشند چرا که این، خلاف مسلّم در امتثال واجب کفایی است.

ممکن است کسی بگوید واجب کفایی مشروط به عدم مطلق فعل دیگری نیست بلکه مشروط به عدم سبق فعل دیگری است که اگر با هم انجام دادند، هیچ کدام مقدم بر دیگری انجام نداده و فعل سابق بر زمان امتثال دیگری محقق نشده است؛ پس امر هر دو فعلی شده و امتثال صادق است.

این اصلاح نیز اشکال دارد زیرا در جایی که هیچ کدام سبق بر دیگری نداشته باشد، تا آخر وقت واجب که فقط زمان به اندازه زمان واجب باقی بماند بر هر دو یا همه واجب عینی خواهد شد زیرا شرط عدم سبق نسبت به همه صادق است و این واجب کفایی بر همه مبدل به واجب عینی می‌شود و از کفایی بودن خارج می‌شود که اگر یکی انجام داد و دیگری انجام نداد، عصیان کرده است زیرا نه وجوب او رفع شده و نه آن را امتثال کرده است و این خلاف واجب کفایی است چراکه واجب کفایی در هیچ زمانی این طور نیست که هر دو باید آن را انجام دهند، پس این هم در این جا معقول نیست.

البته شبیه این اشکال را در واجب تخییری وارد کردیم و گفتیم ممکن است کسی بگوید اگر وجوب هر عدل، مشروط به مطلق ترک دیگری باشد، در صورت فعل هر دو، هیچ یک امتثال واجب تخییری نخواهد بود و اگر مشروط به ترک عدل دیگر اسبق و قبل از زمان امتثال باشد، هر دو در آخر وقت واجب تعینی خواهند شد.

این اشکال در آنجا پاسخ داده شد که متعلق در امر تخییری مشروط، می‌تواند هر یک از دو عدل به تنهایی یا مجموع هر دو باشد که احد الاضداد ثلاثه واجب می‌شود و اگر مکلف یکی را به تنهایی انجام داد، دو امر دیگر ساقط می‌شوند و اگر مجموع را انجام داد، خود مجموع نیز یک عدل می‌شود و دو وجوب دیگر ساقط می‌گردند و وجوب تخییری به امر به سه ضد به نحو سه

وجوب مشروط برگشت می‌کند که معقول است ولی این در این جا قابل تصویر نیست که یک وجوب عینی بر این مکلف باشد، مشروط به ترک دیگران و یک وجوب عینی بر دیگری باشد و همچنان یکی نیز بر عنوان مجموع دو مکلف با هم باشد زیرا بعداً خواهیم گفت عنوان مجموع دو مکلف یا بیشتر، قابل تعلق تکلیف نیست و مفهوم انتزاعی است و موضوع تکلیف، واقع مکلف است. پس آن حل در این جا قابل قبول نیست.

ممکن است کسی حل دیگری را مطرح کند که آن نیز قابل قبول نیست؛ به این نحو که شرط، نه عدم سبق فعل دیگری باشد و نه عدم مطلق فعل دیگری بلکه شرط، وجوب عدم فعل دیگری به صورت منفرد است که اگر منفرداً انجام داد، بر دیگری واجب نیست ولی اگر اصلاً انجام نداد یا هر دو با هم انجام دادند، باز هم آن فعل مأموربه است یعنی فقط یک صورت خارج از اطلاق امر است و آن جایی است که یکی منفرداً آن را انجام دهد که در این صورت تنها بر دیگری واجب نیست و در غیر این صورت واجب است و به همین جهت جایی که هر دو با هم انجام می‌دهند، شرط وجوب برای هر دو فعلی می‌باشد چون آنچه خارج شده است، فعل دیگری منفرداً بود و این جا فعل دیگری منفرداً محقق نشده است، پس این جا وجوب بر هر دو هست و فعل هر دو با فعلیت امر و وجوب بوده و امتثال است.

بنابراین این تصویر، هم اشکال امتثال هر دو را حل می‌کند و هم این اشکال که اگر تنها به اندازه یک نماز وقت مانده باشد، بر هر دو واجب عینی نیست و یکی می‌تواند ترک کند چون اگر یکی ترک کرد، می‌شود فعل یکی منفرداً و بر دیگری واجب نخواهد بود تا عصیان شود.

شهید صدر ﷺ می‌فرمایند این بیان نیز در این جا درست نیست، هر چند در

واجب تخییری به همان نحوی که گفتیم معقول بود ولی در این جا معقول نیست چون به محذور لزوم تحصیل حاصل در اطلاق امر بر می‌گردد زیرا معنای آن این است که وجوب بر هر یک از مکلفین در دو حالت هست؛ یک حالت این که اصلاً دیگری انجام ندهد و حالت دیگر این است که دیگری انجام دهد و این مکلف نیز با او انجام بدهد که در این صورت فعل هیچ یک منفرداً نیست و تؤاماً هست و فقط حالت فعل احدهما بدون دیگری خارج می‌شود و امر و وجوب در دو حالت دیگر باقی می‌ماند، ولی دو حالتی که باقی می‌ماند، در یکی از این دو حالت. اطلاق امر تحصیل حاصل است یعنی اگر دیگری انجام داد و من نیز آن را انجام دهم، آن فعل انجام شده مأموربه می‌شود و معقول نیست چون معنایش آن است که اگر من انجام بدهم، امر فعلی می‌شود و اگر انجام ندهم، امر مرتفع می‌شود یعنی امر به یک فعل، در طول و مشروط به تحقق و انجام آن است که اگر انجام ندهم، مأموربه نیست و اگر انجام بدهم، مأمور به می‌شود و این تحصیل حاصل است و این چنین امری معقول نیست و امر به فعلی که اگر انجامش ندهم مرتفع می‌شود، امر نیست و نمی‌تواند محرکیت داشته باشد. پس اخذ قید انفراد هر یک و این که امر هر مکلفی مشروط باشد به عدم فعل دیگری منفرداً و بدون فعل دیگران نیز معقول نیست.

بنابراین برگشت دادن واجب کفایی به دو واجب عینی مشروط، اگر به این نحو باشد که مطلق ترک دیگران شرط باشد، محذورش آن است که اگر هر دو انجام دهند، امتثال نمی‌شود و این خلف واجب کفایی است و اگر به شرط عدم سبق دیگران باشد، در آخر وقت واجب کفایی بر همه واجب عینی می‌شود و اگر به شرط عدم فعل دیگران منفرداً باشد، محذور تحصیل حاصل را دارد یعنی اطلاق امر و وجوب ـ که نسبت به حالات مکلف انحلالی است ـ معقول نیست

زیرا وجوب بر مکلف نسبت به حالاتش انحلالی است و این وجوب در هر دو حالت فعلی خواهد شد که یکی از آن دو تحصیل حاصل خواهد بود و معقول نیست.

پس این اشکال وارد است و به هیچ وجه نمی‌توان این تصویر را قبول کرد و تصویر وجوب عینی مشروط، بدون محذور نمی‌شود و هر کدام از سه شق آن محذور ثبوتی دارد، در صورتی که در واجب تخییری وقتی قید انفراد را می‌گرفتیم، این محذور وجود نداشت و می‌گفتیم تکلیف دارای سه شق است که یکی از آنها مجموع آن دو عدل است و هر سه می‌توانند به نحو مشروط به عدم دو تای دیگر، مأموربه باشند و محذوری ندارد زیرا تکلیف به مجموع دو فعل هم معقول است. اما در این جا عنوان مجموع دو مکلف قابل تکلیف نیست و باید به همان تکلیف واقع هر مکلف بازگشت کند که دو تا وجوب مشروط به ترک دیگری است که لازم است به یکی از همان سه شق بر گردد.

این حاصل اشکالی است که شهید صدر ﷺ بر قائلین به وجوب‌های عینی مشروط وارد می‌کنند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۰ / شنبه / ۱۹ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### ادامه بررسی تصاویر موجود در واجب کفایی:

بحث در تصاویر واجب کفایی بود. تصویر دوم از واجب کفایی در دسته اول این بود که در واجبات کفایی همانند واجبات عینی به عـدد مکـلفین، وجوب موجود هست و متعلق وجوب نیز فعل هر مکلف است ولی وجوب مشروط به ترک دیگران است نه مطلق و این شبیه تصویر وجوب مشروط در واجب تخییری است.

گفته شد شهید صدر رحمه الله[1] بر این تصویر یک اشکال عمده‌ای وارد کرده که مطابق آن وجوب‌های مشروط در واجبات تخییری به سه وجوب مشروط به لحاظ ترک هر یک و ترک مجموع برگشت می‌کرد یعنی امر به هر یک به تنهایی یا مجموع ، اشکالی نداشت ولی در این جا مولا نمی‌تواند مجموع دو مکلف یا مکلفین را یک مکلف محسوب کند و هر مکلفی مشروط به این باشد که دیگری و آن مجموع انجام ندهد بلکه تکلیف به هر مکلف، واقعی است که چنانچه

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ۴۲۵.

مشروط به عدم فعل یکی از دیگران شود اگر هر دو با هم نماز میت خواندند، هیچ کدام مأموربه نیست یعنی اگر مطلق عدم انجام دادن دیگری شرط باشد در جایی که دو نفر نماز میت را با هم می‌خوانند، هیچ کدام امتثال نکرده‌اند و اگر شرط عدم سبق دیگری باشد، باز نقض نسبت به آخر وقت وارد می‌شود که اگر هر دو تا آخر وقت انجام ندادند، بر هر دو واجب عینی می‌شود و اگر در آخر وقت یکی انجام داد و دیگری انجام نداد، در نتیجه او عصیان کرده است با این که یقیناً عصیان نکرده است.

پس شرط، نه مطلق عدم فعل دیگری است ـ چون محذورش آن است که اگر هر دو انجام دهند، امتثال نشده و این درست نیست و خصوصیت واجب کفایی آن است که اگر هر دو انجام دهند هر دو امتثال کرده‌اند ـ نه عدم حصه اسبق در زمان از دیگری زیرا محذورش وجوب عینی بر هر دو در آخر وقت است.

تصویر سومی نیز ذکر شد[۱] که قید «منفرداً» را اخذ کنیم که بر هر یک از مکلفلین واجب است مشروط بر اینکه اگر یکی بدون دیگری انجام داد، بر آن دیگری واجب نباشد و از این رو اگر یکی آخر وقت انجام داد، بر این دیگر واجب نیست چون شرطش آن بود که دیگری منفرداً انجام ندهد و اشکال وجوب عینی بر هر دو در آخر وقت رفع می‌شود.

اما ایشان می‌فرمایند این تصویر نیز محذور دارد زیرا این که بگوییم وجوب واجب بر هر مکلفی مشروط است که دیگری منفرداً انجام ندهد، دو حالت دارد: یکی این که اصلاً یکی انجام ندهد که اطلاق وجوب در این صورت بر

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ۴۲۵.

دیگری اشکالی ندارد و یک حالت دیگر این که هر دو با هم انجام دهند که در این صورت هیچکدام منفرداً انجام نداده است ولی معنایش این است که با انجام دادن مکلّف اوّل دیگری اگر همزمان انجام دهد آن فعل بر او واجب می‌شود و اگر انجام ندهد، بر وی واجب نیست و وجوبی که با فرض تحقق متعلقش واجب شود، تحصیل حاصل است. به علاوه اشکال دیگری نیز وارد است که اگر هر دو با هم انجام دادند، بر هر دو واجب عینی می‌شود و این وجوب، عینی می‌شود که بیش از وجوب کفایی است، بنابراین اگر با هم انجام دهند، باز بر هر دو عیناً واجب نیست بلکه یکی می‌توانست ترک کند.

**دو نکته ذیل اشکال ثبوتی دوّم:**

هر چند بیان ایشان فنی و دقیق است ولی ممکن است در مقابلش دو مطلب گفته شود:

**نکته اوّل:**

در این اطلاق وجوب کفایی ـ که گفته شد وقتی شرط را عدم فعل دیگری منفرداً گرفتیم، برای صورتی که هر دو بخواهند انجام دهند تحصیل حاصل است ـ ممکن است کسی بگوید این مقدار از تحصیل حاصل معقول است چون وقتی هر دو انجام می‌دهند، هم واقعاً ملاک در آن موجود است و هم غرض مولا حاصل شده است.

بله! درست است که هر کدام می‌توانست انجام ندهد ولی مولا جعل را مطلق قرار می‌دهد چون می‌بیند در این جا نیز ملاک هست و می‌خواهد این فرض را هم مشمول امر کند تا مطابق ملاک و غرض باشد، در نتیجه این اطلاق

وجوب در این فرض هر چند محرک نیست لکن اگر محرکیت را قوام امر گرفتیم و تنها ملاک را کافی ندانستیم، باز هم ممکن است کسی بگوید فی الجمله محرکیت نیز در اینجا قابل تصویر است و این محرکیت اطلاق به لحاظ دو نفری است که حاضر نیستند منفرداً واجب کفایی را انجام دهند که اگر مولا این اطلاق وجوب را نداشته باشد، با هم انجام نمی‌دهند زیرا مطلوب مولا نیست.

پس در جایی که هر یک به تنهایی حاضر نیستند انجام دهند ولی اگر با هم مأموربه باشد انجام می‌دهند، اطلاق مذکور محرکیت خواهد داشت و این مقدار از محرکیت برای اطلاق امر کافی است. اگر این بیان عرفی باشد، این تصویر دوم قابل قبول خواهد بود زیرا ملاک محذور تحصیل حاصل در اطلاق جعل مشروط، لغویت است و اگر این مقدار از محرکیت عرفاً کافی باشد، لغویت دفع می‌شود.

**نکته دوّم:**

بیان دیگری را که می‌توان در تصویر دوم ذکر کرد و به آن عرفیت بخشید آن است که معمولاً واجب کفایی در واجباتی است که فعل قابل تکرار نیست، مثل دفن میت و در این قبیل موارد وقتی دو نفر با هم انجام می‌دهند و شریک در دفن می‌شوند، هر کدام یک فعل مستقل و کامل انجام نمی‌دهند بلکه معنای شرکت آن است که هر کدام مقداری را انجام می‌دهد و مقداری نیز دیگری انجام می‌دهد، پس امر هر یک در فرض شرکت به تکمیل است و در حقیقت، واجب کفایی وجوب هر مقدار از فعل است که دیگری انجام نداده باشد، پس اگر هیچ مقدارش را انجام نداده باید تمامش را انجام دهی و اگر برخی از آن را (مانند حالت شرکت) انجام نداد و مابقی را انجام داد، این تحصیل حاصل

نیست بلکه امر به مقداری است که دیگری انجام نداده ولو به جهت ممانعت شریک از انجام آن. این تصویر معقول است و در جایی که فعل واحد است، عرفیت نیز دارد. در مواردی که قابل تکرار است (مانند نماز بر میت) نیز گفته می‌شود مطلوب مولا صرف الوجود است که از فعل مجموع به نحو شرکت انجام می‌گیرد و به موارد وحدت فعل تشبیه می‌شود یعنی عرفاً وقتی با هم نماز می‌خوانند، بدین منزله است که برخی از صرف الوجود را این یکی محقق کرده و برخی را دیگری و در ایجاد صرف الوجود با هم شریک شده‌اند که این تصویر نیز عرفی است. بنابراین ارجاع واجب کفایی به واجبات عینی مشروط به عدم انجام دیگری به معنایی که ذکر شد معقول و عرفی و قابل قبول است.

**بررسی تصویر سوّم از دسته اوّل:**

اما تصویر سوم از دسته اول که تصویر محقق اصفهانی ﵀ در باب واجبات تخییری بود به این صورت است که واجب کفایی، وجوبات عینی متعددی است به عدد افراد، متعلق نیز فعل خود مکلف است، مثل واجب عینی، فقط مولا ترخیص در ترک داده است مشروط به فعل دیگری نه ترک دیگران، به همین جهت اگر هیچ کس انجام نداد همه معاقبند زیرا امر و وجوب، فعلی بوده و در این ترک توأم با ترک دیگران ترخیص نداده بودند. این تصویر نیز در واجب تخییری گذشت، حال علت ترخیص مصلحت در تسهیل باشد یا این باشد که ملاک یا فعل هر یک با دیگری متضاد است یا هر چه که باشد.

شهید صدر ﵀ می‌فرمایند این تصویر معقول است ولی طبق مبنای کسی که وجوب را مجعول شرعی نداند بلکه طلب غیر مقرون به ترخیص در ترک بداند که این مبنای مرحوم میرزا و شاگردانشان بود که اگر کسی این را قبول کرد، این

جا نیز معقول است و ترخیص در ترک در فرض فعل دیگری منافاتی با طلب نخواهد داشت.

اما آن مبنا درست نیست و کسی که وجوب را مجعول شرعی می‌داند می‌گوید دو نوع طلب داریم:

۱ ـ طلب وجوبی.

۲ ـ طلب استحبابی.

طلب وجوبی با ترخیص در ترک قابل جمع نیست و باید با تصرف در متعلق وجوب، کفایی شود (تصویر اول) یا قیدی در وجوب و امر اخذ شود (تصویر دوم) و اطلاق وجوب بر هر یک با ترخیص در ترک قابل جمع نیست، مضافاً به این که این تصویر لوازمی دارد که در واجب تخییری نیز گفتیم قابل قبول نیست که اگر واجب کفایی را چنین تصویر کردید، مستحبات کفایی را چگونه تصویر می‌کنید؟! مثلاً وضع جریدتین بر میت مستحب کفایی است و مجبوریم در آن استحباب را قید بزنیم که اگر دیگری انجام نداد، مستحب است یا متعلق را جامع بگیریم یعنی این تصویر کافی نیست و نیاز به یکی از تصاویر دیگر بر حال خود باقی می‌ماند.

**بررسی تصویر چهارم از دسته اوّل:**

تصویر چهارم این بود که واجب را به سد ابواب عدم مگر از ناحیه فعل دیگری بر می‌گرداند و در واجب تخییری نیز سد ابواب عدم را از غیر ناحیه فعل عدم دیگر مأمور به می‌دانست. در آنجا گفتیم این تصویر اشکال دارد و ارجاع طلب فعل به منع و نهی از ترک است که قطعاً خلاف واقع است یعنی برگشت دادن امر کفایی به نهی از ترک، اگر دیگری انجام نداد، ارجاع امر به نهی و

ارجاع مبادی امر به مبادی نهی است و اوامر و نواهی، هم در عالم انشا و طلب و هم در عالم مبادی با هم اختلاف دارند و نتیجه این که از این دسته اول تنها دو تصویر اول و دوم قابل قبول است و تصویر سوم و چهارم قابل قبول نیست.

اما مسلک دوم که امر کفایی را به یک امر بر می‌گرداند، در این صورت که بخواهد وجوب را واحد قرار دهد تعابیر مختلفی شده؛ یکی این که وجوب واحد بر موضوع واحد ـ که مجموع مکلفین است ـ واقع شده است، دیگر این که وجوب بر جامع مکلف یعنی صرف الوجود رفته باشد و تصویر سوم نیز آن است که می‌گوید لازم نیست وجوب، موضوع داشته باشد بلکه تنها متعلق و مطلوب می‌خواهد و می‌گوید این فعل واجب است و نمی‌گوید بر چه کسی واجب است و عقل حکم می‌کند که حال که مولا این فعل را دوست دارد و نگفته بر کدام یک واجب است، این فعل بر همه مکلفین منجز می‌شود.

هر سه این تصاویر اشکال‌های روشنی دارد، گرچه برخی تصویر دوم را قبول کرده‌اند که خواهد آمد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۱ / یکشنبه / ۲۰ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

گفته شد دو دسته از اقوال و احتمالات در واجب کفایی وجود دارد که دسته اول واجبات کفایی را به وجوبات متعدد مانند واجبات عینی به عدد مکلفین قرار می‌داد. در این دسته چهار احتمال یا تصویر گذشت و به این نتیجه رسیدیم که تصویر اول و دوم قابل قبول و تصویر سوم و چهارم قابل قبول نیستند.

### بررسی تصاویر ذیل دسته دوم:

دسته دوم واجب کفایی را به یک وجوب بر می‌گرداند و قائل به وجوبات متعدد به عدد مکلفین نمی‌شود. در این دسته نیز سه تصویر یا احتمال مطرح شد که البته معلوم نیست همهٔ آنها دارای قائل باشد.

### بررسی تصویر اوّل ذیل دسته دوّم:

یک احتمال[۱] این است که در باب واجب کفایی، تکلیف واحد است و از نظر موضوع متعدد نیست و هر مکلف یک وجوب مستقل و خاص خودش را ندارد بلکه واجب کفایی یک موضوع دارد که مجموع المکلفین است و مجموع مکلفین مخاطب هستند به یک خطاب.

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۲۷.

**دو تفسیر از تصویر اوّل:**

این احتمال را می‌توان به یکی از این دو شکل تفسیر کرد:

**تفسیر نخست:**

یک معنی این است که مجموع را به یک فعل به نحو اشتراک تکلیف کند، مثل این که یک فعل بر تک تک افراد سنگین باشد، مثلاً می‌گوید همه با هم این سنگ را بردارید؛ این یک نوع تکلیف مجموع است که این نوع تکلیف در حقیقت به تکالیف انحلالی برگشت می‌کند و به عدد افراد تکلیف است ولی مکلفٌ به، شرکت است و شرکت کردن و کار همگانی و حرکت دادن این سنگ بزرگ، مکلف به است و این تکلیف عینی است.

**نقد تفسیر نخست:**

این نحو تصویر در واجب کفایی قابل قبول نیست زیرا:

**اولاً:** همه واجبات کفایی این طور نیستند و برخی افعالی، هستند که فعل مستقل یک نفر است و با این حال مجزی است و بر دیگری واجب نیست، مثل نماز بر میت.

**ثانیاً:** با این فرض واجبات کفایی به واجبات عینی بر همه برگشت می‌کنند چون امر به شرکت نسبت به همه موجود هست، با این که در واجب کفایی لازم نیست همگی انجام دهند و در اتیان آن شرکت کنند و اگر یک نفر انجام دهد، از دیگران ساقط است بلکه همه نمی‌توانند در برخی از واجبات کفایی شریک شوند. پس اگر چنین چیزی مقصود باشد، بازگشتش به واجب عینی است.

**تفسیر دوّم:**

تفسیر دیگر این است که مقصود از مجموع مکلفین عنوان مرکب واحد اعتباری است، مانند مرکبات اعتباری که از مجموع اجزا و شرایط تشکیل شده است، مثل نماز که می‌گوییم نماز یک فعل واحد مرکب اعتباری، مأموربه شده است و در آن یک ترکیب اعتباری درست می‌کنیم و به عنوان یک مرکب واحد به آن نگاه می‌کنیم و می‌گوییم این مرکب یک امر استقلالی بیشتر نـدارد و وحدت امر استقلالی، به وحدت متعلقش است و ما یک عنوان را از مجموع اجزا و شرایط انتزاع می‌کنیم و آن را صلات می‌نامیم و چون عنوان، واحـد است، امر نیز واحد می‌شود و دو امر نداریم و در باب متعلقات اوامر این نحو ترکیبات اعتباری معقول است. حال در این جا نیز کسی بگوید مولا از مجموع مکلفین یک عنوان مرکب واحد که از مجموع مکلفین انتزاع شده را اعتبار می‌کند و آن را موضوع واحد تکلیف قرار می‌دهد و گویا این مجموع مکلفین یک انسان هستند که افراد، اجزای آن می‌باشند و اگر یکی از افراد، فعل را انجام داد، به آن مرکب و مجموع نسبت داده می‌شود، مانند این که اگر کسی با دست یا پایش فعلی را انجام بدهد، این فعل را به کل آن فرد و انسان نسبت می‌دهند.

**نقد تفسیر دوّم:**

پاسخ این تصویر نیز روشن است که ما فرضاً این مرکب اعتباری را هم اعتبار کردیم و برای آن یک وحدت اعتباری قائل شدیم ولی این مکلف، واقعی و بالحمل الشایع نیست تا بتواند موضوع تکلیف قرار گیرد چرا که موضوع

تکلیف کسی است که عقلاً اشتغال ذمه و تنجز به او تعلق بگیرد و آن هم آحاد مکلفین و مکلف واقعی است، نه آن مرکب اعتباری و باید موضوع تکلیف، مکلف، به حمل شایع باشد و این عناوین اعتباری که در باب متعلق اخذ می‌شوند، در باب موضوع تکلیف و محرکیت و تنجز معقول نیستند، به خلاف متعلقات احکام چون امر به ایجاد چنین مرکبات اعتباری معقول است پس امر اعتباری می‌تواند به آنها تعلق گیرد تا مکلف آن مجموع را انجام دهد ولی در موضوع تکلیف که مکلف است، این مطلب معقول نیست و شخص و مکلف حقیقی است که قابلیت تنجیز و تحریک و مسؤولیت پذیری را داراست.

**بررسی تصویر دوّم ذیل دسته دوّم:**

احتمال دوم این است که موضوع و مأمور، احد المکلفین و صرف الوجود مکلف باشد، مثلاً پدر ـ در جایی که یک غرض در یک فعل است ـ به پسرانش می‌گوید یکی از شما این کار را انجام دهد و عرف نیز در این موارد، طرف تکلیف را «احدکم» یا صرف وجود قرار می‌دهد.

**نقد تصویر دوّم:**

این احتمال نیز قابل قبول نیست زیرا فرق صرف وجود طبیعت مکلف با مطلق وجود، آن است که در صرف وجود، قیدی اخذ می‌شود که طبیعت را از اطلاق منع می‌کند و این قید یا قید اول الوجود است که لایتکرر یعنی فردی که اول موجود می‌شود، دیگر بر وجود دوم صدق نمی‌کند ـ که در فلسفه آن را به معنای صرف الوجود قرار می‌دهند ـ یا قید احد الافراد است ـ که اصولیون آن را اخذ می‌کنند ـ و اگر احدها شد، وقتی در یکی محقق شد امر ساقط می‌شود.

حال اگر در اینجا مقصود از صرف الوجود، اول المکلفین باشد، قهراً این صحیح و مراد نیست چون اگر این گونه باشد یا به معنای مکلفی خواهد بود که اول به دنیا می‌آید یا بالغ می‌شود یا مطلع و عالم می‌شود باشد که قطعاً این نوع مکلفین مراد نیست و واجب کفایی چنین نیست. و یا به معنای اولین کسی خواهد بود که واجب را می‌آورد، این هم قابلیت شرط قرار گرفتن را ندارد چون اگر هیچ کدام انجام ندادند، موضوع محقق نخواهد شد و تکلیف فعلی نمی‌شود چون اول بودن در موضوع اخذ شده است و این یعنی تحقق واجب را در فعلیت وجوب واجب، شرط کنیم که چنین چیزی تحصیل حاصل و محال است، مضافاً به این که اول بودن حتی به این معنا در واجب کفایی نقشی ندارد.

اگر مراد از صرف الوجود، اخذ عنوان احد المکلفین است و شارع می‌گوید یکی از شما این کار را انجام دهد، این بحث پیش می‌آید که عنوان احدهم یک عنوان اعتباری است که اگر این عنوان مأموربه باشد بدون این که به افراد و مکلفین حقیقی و به حمل شایع سرایت کند یعنی واقع زید و عمرو و بکر مشغول الذمه نباشند پس بر این ها تکلیفی نیست و عنوان احدهم اعتباری بدون انطباق بر تک تک افراد قابل اشتغال ذمه نیست و باید امر و شغل ذمه و تحریک به کسی بخورد که قابلیت اشتغال ذمه و تحریک را داراست یعنی کسی که طرف و موضوع تکلیف که تحریک است قرار می‌گیرد باید اهلیّت تحرک را داشته باشد و مکلف حقیقی می‌تواند تحرک داشته باشد و اگر عنوان احدهم به همه مکلفین سرایت کند، مطلقاً واجب عینی می‌شود و اگر به یکی معیناً سرایت کند، ترجیح بلامرجح است و اگر به یکی به صورت فرد مردد تعلق گیرد، این نیز معقول نیست چون فرد مردد قابل تحقق نیست.

اگر کسی بگوید مولا جعل را ـ که امری اعتباری است ـ تشریعاً بر احدهم قرار می‌دهد ولی تنجز که به حکم عقل است بر همه هست؛ به این معنی که اگر همه ترک کنند، همه عصیان کرده‌اند و اگر یکی انجام دهد، احدهم تحقق پیدا کرده و واجب ساقط می‌شود و بر دیگران نیست، این مطلب هم صحیح نیست چون عقل، حکم به تنجز می‌کند و این حکم عقل بـه تـنجز نـیز مـوضوع می‌خواهد؛ اگر تک تک افراد بلاقید موضوع تنجز است، این واجب عینی می‌شود و اگر موضوع تک تک افراد مشروط به ترک دیگـری است، ایـن برگشت به تصویر دوم در دسته اول است و همین را باید در واجب و امـر تشریعی مولا بگویید و اگر جامع بین فعل هر مکلف و دیگری منجز است، بازگشت این نیز به تصویر اول در دسته اول است.

حاصل آن که حکم عقل به منجزیت نیز در واجب کفایی، کفایی است و با واجب عینی فرق می‌کند و اساساً قوام تکلیف تشریعی به محرکیت عقلی آن است که به سبب منجزیت می‌باشد و اگر قالب منجزیت عقلی در واجب کفایی مشخص شود، تکلیف تشریعی نیز بر طبق آن شکل می‌گیرد و چنانچه منجزیت در مورد واجب کفایی بر تک تک افراد مکلفین به صورت مطلق باشد، واجب عینی خواهد شد و اگر با واجب فرق داشته باشد باید به یکی از تصویرهای قبل برگشت کند که در نتیجه ما به آن نیاز داریم و در صورت قبول یکی از آنها در تکلیف تشریعی نیز معقول خواهد بود.

به عبارت دیگر حکم شرعی ـ همان طور که قائل به این قول، در رد تصویر سوم خواهد گفت ـ محرکیت مـی‌خواهـد و مـحرکیت، مـوضوع و مـأمور می‌خواهد و مأمور باید قابل تحرک باشد تا بتوان حکم را بر او قرار داد یعنی درست است که حکم، امر اعتباری است ولی می‌خواهد نسبت به موضوعش

تحرک ایجاد کند، پس باید آن موضوع قابل تحرک باشد و عنوان احدهم بدون سرایت به واقع مکلفین قابل تحرک نیست. بله! ممکن است عرفاً از نظر لفظ ، احدکم گفته شود ولی واقعش آن است که در مورد واجب کفایی تک تک را ـ با یکی از دو تصویری که در دسته اول گذشت ـ مکلف کرده است، پس باید یا وجوب را مشروط و مضیق به عدم فعل دیگری کنیم و یا واجب را توسعه دهیم یعنی جامع بین فعل خودش و دیگری را بر ذمه تک تک افراد قرار می‌دهیم و باید واجب کفایی جعلاً و ملاکاً به یکی از این دو تصویر برگردد. بنابراین این احتمال دوم در دسته دوم نیز قابل قبول نیست.

**بررسی تصویر سوم ذیل دسته دوم:**

درباره احتمال سوم نیز پاسخ روشن تر است یعنی برخی گفته‌اند ما در باب واجبات، موضوع نمی‌خواهیم بلکه اگر مولا یک فعل را بخواهد، بر مکلفین عقلاً واجب است آن فعل را انجام دهند که اگر صرف وجود را خواست، صرف وجود را انجام می‌دهند و واجب کفایی می‌شود و اگر مطلق الوجود را خواست، واجب عینی می‌شود، نتیجه در باب واجبات لازم نیست مکلفین موضوع قرار بگیرند.

**نقد تصویر سوم:**

بطلان این سخن نیز واضح است چون ذات فعل بدون موضوع می‌تواند متعلق حب و بغض تکوینی قرار بگیرد ولی نه حب و بغض تشریعی زیرا اراده و حب تشریعی به فعل غیر تعلق می‌گیرد و به همین جهت اضافه فعل به دیگری در باب اراده تشریعی لحاظ شده است و مضاف الیه می‌خواهد، هم ثبوتاً و هم

اثباتاً یعنی هم در باب مبادی حکم، اضافه لحاظ شده است که مکلف و متحرک و مطلوب منه می‌خواهد و هم در باب انشا و امر چون باب اوامر باب طلب از دیگری است و این یعنی امر ثبوتاً و اثباتاً هم به لحاظ مبادی و هم به لحاظ انشا و جعل، مأمور و مضاف الیه می‌خواهد و قوام امر و مبادی امر به سه چیز است: آمر، مأموربه و مأمور چون خودش نمی‌خواهد انجام دهد، پس امر و وجوب بدون طرف سوم (مأمور) معقول نیست.

مضافاً که اگر فرضاً امر تشریعی بدون موضوع باشد، تنجز آن بر مکلفین از کجا می‌آید و اگر بیاید، این تنجیز در این جا تنجیز کفایی است نه عینی و موضوع می‌خواهد که باز هم نیاز به رجوع به یکی از احتمالات دیگر است که اگر هر تصویری را در منجزیت عقلی کفایی تصویر کردید، می‌توانید در تشریع وجوب کفایی نیز تصویر کنید و بگویید شارع جعلش را مثل حکم عقل قرار می‌دهد و همان طور که می‌شود موضوع حکم عقل کفایی باشد، بدون محذور همان را موضوع حکم شرع قرار دهید.

بنابراین از مجموع این هفت احتمال، قول اول و دوم قابل قبول است.

قول اول این بود که متعلق، جامع بین فعل هر مکلف و فعل دیگری باشد و موضوع تکلیف همه باشند، مانند واجب عینی یا این که متعلق فعل هر کس باشد ولی وجوب بر هر یک، مشروط به ترک دیگری باشد و تنها این دو تصویر معقول می‌باشد که در آنها ثمراتی هست که بحث آینده به آنها اختصاص دارد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۲ / شنبه / ۲۶ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**ثمره اقوال در واجب کفایی:**

بحث در اقوال و احتمالات واجب کفایی گذشت. حال باید در ذیل، بحثی را اضافه کنیم. و آن ثمرات این اقوال و احتمالات است که در کلمات علما نیامده است، با این که دو قول اول و دوم قائل دارد و همچنین دسته دوم که برخی نیز بدان قائل شده‌اند.

**ثمره دو قول اوّل و دوّم از دسته اوّل:**

ابتدا ثمرات بین دو قول اول و دوم از دسته اول که این دو را قابل قبول دانستیم بیان می‌کنیم.

قول اول این بود که واجب، جامع بین فعل من و فعل دیگری است ولی وجوب و تکلیف مثل واجب عینی بر همه مکلفین است که این قول منسوب به آقای بروجردی رحمه‌الله است و شهید صدر رحمه‌الله نیز آن را اختیار کرده‌اند. قول دوم هم منسوب به مشهور بود که واجب کفایی را به واجب عینی مشروط به عدم فعل دیگری بر گردانده‌اند که اگر یکی آن را انجام داد، از دیگران ساقط می‌شود.

از تفاوت بین این دو قول ثمراتی ناشی می‌شود که می‌توان به چهار ثمره آن اشاره کرد:

**ثمره اول**: اگر کسی شک کرد آیا دیگری واجب کفایی را انجام داده است یا نه، طبق قول اول که جامع، بر همه واجب است، این شک، شک در امتثال بوده و مجرای قاعده اشتغال است چون بر ذمه هر مکلفی صرف وجود و جامع بین فعل هر کس و دیگری قرار داده شده است و شک می‌کنیم این جامع انجام شده یا نه که اگر دیگری انجام داده باشد، پس جامع امتثال شده و الا امتثال نشده است و این شک در امتثال است که مجرای قاعده اشتغال عقلی است و جایی برای اصل برائت نیست، برخلاف قول دوم که قائل شویم وجوب‌های متعدد به عدد افراد وجود دارد که هریک متعلق به فعل آن مکلف است ولی وجوبش مشروط به این است که دیگری فعلش را انجام نداده باشد، در این صورت اگر شک کنیم دیگری، واجبش را انجام داده یا نه، شک در این است که اصل وجوب بر من فعلی شده است یا نه زیرا اگر دیگری انجام دهد، وجوب بر من فعلی نشده است و گفتیم به نحو شرط متأخر کشف می‌شود از اول وجوب نبوده است، پس به لحاظ شک در فعلیت وجوب، برائت جاری می‌شود مگر این که استصحاب حاکم در کار باشد که استصحاب بقای وجوب نیست چون حالت سابقه وجوب نداریم ولی غالباً استصحاب عدم فعل دیگری که استصحاب موضوعی است جاری و حاکم است و همچنین اثبات وجوب می‌کند اما اصل اشتغال عقلی جاری نیست ولی با استصحاب می‌شود وجوب را اثبات کرد.

البته در برخی موارد مانند توارد حالتین، استصحاب موضوعی نیز جاری نیست، مانند این که شخصی دو حالت داشته باشد، مثلاً شخص کاسبی که کسبش واجب کفایی است سابقاً هم داشته است و هم نداشته است و نمی‌دانیم

کدام زمان قبل از دیگری بوده است که از موارد توارد حالتین است و در این فرض استصحاب موضوعی جاری نیست و نوبت به اصل برائت می‌رسد ولی طبق قول اول احتیاط واجب می‌شود.

**ثمره دوم**: اگر مکلفی در عینی بودن یا کفایی بودن یک واجب شک کرد، مثلاً شک کرد نماز میت عینی است یا کفایی و بر هر کسی که حاضر است واجب عینی است، در این صورت بنا بر قول دوم که وجوب‌ها را وجوب‌های عینی مشروط قرار می‌دهد و بیان می‌دارد تکلیف به فعل هر مکلفی خورده ولی مشروط به ترک دیگران و این که دیگری انجام ندهد، اگر نماز واجب عینی بود، مطلق بوده و با فعل دیگری ساقط نشده است و اگر واجب کفایی بوده ساقط شده است، در این صورت مکلف شک می‌کند اگر دیگری انجام دهد، آیا وجوب بر او هست یا نه چرا که چنانچه کفایی بوده باشد وجوب بر او نیست.

این مطلب طبق قول دوم شک در تکلیف به نحو شبهه بدوی و مجرای اصل برائت است. اما بنابر قول اول که تکلیف بر جامع بین فعل من و دیگری است، اگر واجب عینی باشد، تکلیف به خصوص حصه فعل هر مکلف است و اگر کفایی باشد، به جامع فعل احدهم است، در این جا شک در متعلق تکلیف است آن هم به نحو دوران امر بین تعیین و تخییر یا اقل و اکثر یعنی مکلف می‌داند که مکلف است ولی متعلق تکلیف مردد است بین جامع بین فعل خود و دیگری و یا خصوص حصه فعل هر مکلفی بخصوصه یعنی هر حصه خاصه مأمور به است، پس برگشت شک در عینی و کفایی بودن به وجوب جامع یا وجوب حصه است و این دوران بین تعیین و تخییر یا اقل و اکثر است و کسانی که در دوران بین تعیین و تخییر یا مطلق اقل و اکثر قائل به احتیاطند، این جا نیز باید قائل به

منجزیت شوند چون شک در اصل تکلیف نیست و مکلف می‌داند که اصل تکلیف هست و مکلف به مردد است بین این که جامع باشد که انجام گرفته و یا حصه باشد که انجام نگرفته است که اگر این علم اجمالی منجز باشد، واجب است احتیاط کند و حصه را انجام دهد.

پس اثر دوم این است که در جایی که شک کند واجب عینی است یا کفایی و دیگری فعلش را انجام داده باشد، طبق قول دوم، اصل برائت جاری است و طبق قول اول، در برخی از مبانی، احتیاط واجب می‌شود.

**ثمره سوم**: این ثمره مربوط به دلیل اجتهادی است، بر خلاف دو ثمره اول که مربوط به اصل عملی بود یعنی مستظهر از دلیل طبق دو قول اول و دوم تفاوت می‌کند زیرا قول اول می‌گفت: جامع واجب است و مولا تحقق فعل و نتیجه را در خارج که جامع است بر عهده تک تک مکلفین قرار داده است.

طبق این بیان اگر در یک جا این جامع و نتیجه از تک تک مکلفین منفرداً بر نیاید و هیچ کدام قادر بر آن فعل به تنهایی نباشند ولی مشترکاً بر آن قدرت داشته باشند، فرضاً دفن میت در جایی از عهده تک تک مکلفین خارج است، مثلاً زمین سخت است و باید چند نفر شرکت کنند تا آن را حفر و میت را دفن کنند یا تجهیز سخت است، خلاصه جایی که فعل مقدور تک تک افراد نیست ولی برای چند نفر مشترکاً مقدور است، اگر وجه اول را استظهار کردیم، شرکت نیز واجب می‌شود چون آن جامع و نتیجه فعل در خارج مقدور آنها است پس اطلاق امر شامل آنها می‌گردد و باید با هم انجام دهند مگر قرینه‌ای بر خلاف باشد، اما طبق قول دوم متعلق وجوب جامع نیست بلکه حصه متعلق به هر مکلف است و این حصه مأمور به است و این نیز مقدور نیست و فعل مشترک با دیگری، حصه دیگری است و این حصه متعلق امر نیست.

**ثمره چهارم**: اگر من قادر نیستم نه به تنهایی و نه مشترکاً واجب کفایی را انجام دهم ولی دیگری قادر است اما نمی‌خواهد انجام دهد، حال یا غافل است یا جاهل و یا عاصی و من می‌توانم او را مجبور کنم انجام دهد یا به او اطلاع رسانی کنم، و جهل و غفلتش را بر طرف کنم در این صورت بر من واجب است از او رفع جهل یا غفلت کنم یا وی را مجبور کنم آن کار را انجام دهد چون مقدور من است که جامع را محقق سازم، مگر این که از دلیل وجوب کفایی استفاده کنیم تسبیب واجب نیست و باید دیگری از طرف خودش انجام دهد که این خلاف اطلاق دلیل وجوب کفایی طبق این قول است زیرا جامع و نتیجه صدور فعل در خارج برای من مقدور است. پس طبق قول اول تسبیب واجب می‌شود، بر خلاف قول دوم که متعلق امر هر مکلف حصه‌ای از فعل است که مخصوص خودش است نه جامع و این حصه نیز مقدور نیست و امر شامل آن نمی‌باشد.

در حقیقت در دو ثمره سوم و چهارم طبق قول اول، وجوب اوسعی ثابت می‌شود ولی طبق قول دوم، این توسعه ثابت نمی‌شود و شرکت در ایجاد فعل بر یک مکلف مقدور نیست یا تسبیب به فعل دیگری واجب نیست زیرا خارج از مفاد دلیل امر است و وجوبش دلیل می‌خواهد.

**ثمره سه قول از دسته دوّم:**

اما طبق دسته دوم که وجوب روی عنوان احدهما یا مجموع المکلفین است یا یک وجوب بر فعل هست و مکلف و موضوع ندارد، آن ثمرات چهارگانه در این جا نیز مترتب است و مثل قول اول می‌باشد، مگر در ثمره دوم که مثل قول دوم است یعنی در ثمره اول که شک در تحقق است، شک در امتثال است چون

بر همه واجب است، اما در ثمره دوم که شک در این است که واجب عینی است یا کفایی، طبق دسته دوم از اقوال نیز این شک در تکلیف است چون دذر هر حال به لحاظ متعلق تکلیف شک نیست بلکه اگر واجب عینی باشد، شک در تکلیف بر هر مکلف است.

پس در ثمره دوم مثل قول دوم هستند یعنی شک در اصل تکلیف است و در ثمره سوم و چهارم مانند قول اول هستند زیرا وقتی جامع و صرف وجود مکلف را تکلیف کرد و دو مکلف می‌توانستند مشترکاً آن را انجام دهند، در این جا احدهما بر مجموع آن دو نیز صدق می‌کند و صرف وجود مکلف می‌تواند این واجب را انجام دهد، پس در این جا هم شرکت واجب است. بنابراین در جایی که به نحو شراکت می‌توانند انجام دهند یا تسبیب کنند نیز عقل به تنجیز حکم می‌کند یعنی دسته دوم که سه احتمال در آن بود، در تمام ثمره‌ها مثل قول اول است، غیر از ثمره دوم که در آن ثمره مثل قول دوم است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۳ / یکشنبه / ۲۷ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### واجب موقت و غیر موقت:

بحث بعدی در واجب، تقسیم آن به واجب موقت و غیر موقت است. گاهی واجب به زمان مقید است و گاهی مقید نیست، مثل کفارات ولی امر به نماز و فرائض یومیه زمان و وقتی دارد یا حج و صوم وقت دارد. در واجب مطلق بحثی نیست و ادا و قضا ندارد و هر وقت انجام بگیرد، ادا است. واجب موقت هم اقسامی دارد که عبارتند از:

### واجب موسع و مضیق:

**الف)** واجب موسع که زمان واجب بیش از زمان فعل است، مثل زمان نمازهای فریضه.

**ب)** واجب مضیق که زمان فعل به اندازه زمان واجب است، مانند روزه از فجر تا شب.

در واجب موقت بحث شده است که اگر وقت تمام شد، قضا دارد یا خیر و امر جدید می‌خواهد یا نمی‌خواهد همچنین در اصل امکان واجب موقت بحث شده است که بحث‌های مهمی نیست و یک بحث دیگر آن است که اگر وقت

خارج شد، باید اصل عمل را در خارج وقت انجام دهد یا خیر که این بحث مهم است.

**بررسی امکان واجب مضیق و موسع:**

اما درباره بحث از امکان واجب مضیق و موسع ـ که چندان نیز مهم نیست ـ گفتیم وقت واجب موقت موسع بیش از زمان مورد نیاز فعل واجب است، بر خلاف واجب مضیق که زمان به اندازه زمان مورد نیاز برای انجام واجب است، مثل روزه که امساک در کل زمان واجب است و زمان واجب با زمان امتثال مساوی است.

در برخی کلمات اشکالی در بحث واجب موسع وارد شده است مبنی بر این که چگونه می‌گویید در اول زمان هم واجب است و هم ترکش جایز است و این خلف وجوب است و اگر واجب است، نباید ترکش در زمان اول نیز جایز باشد.

پاسخ این اشکال آن است که آنچه ترکش جایز است فرد واجب است و آنچه واجب است جامع بین افراد طولی نماز در وقت است که در واجب موسع این جامع متعلق امر قرار می‌گیرد و وقتی زمان اول نماز نخواند، هنوز جامع ترک نشده است و هنوز ترک واجبی صورت نگرفته است.

در واجب مضیق نیز اشکال شده است که اگر وجوب از قبل این زمان بیاید، پس زمان وجوب اوسع شده و واجب موسع است، نه مضیق و اگر وجوب مثلاً از ابتدای فجر بیاید، وجوب علت و منشأ انبعاث مکلف به سوی فعل واجب است و بعث قبل از انبعاث است و تقدم زمانی لازم دارد تا انبعاث از اول آن زمان محقق شود، پس باید وجوب از قبل بیاید و الا قسمتی از زمان بدون فعل واجب خواهد شد.

پاسخ این اشکال نیز روشن است زیرا که:

**اوّلا**: اگر وجوب از قبل هم بیاید، باز واجب مضیق است چون واجب مضیق واجبی است که زمان واجب با زمان فعل یکی است؛ چه زمان وجوب قبل از واجب باشد چه هم زمان باشند، مثلاً در حج وجوب از زمان استطاعت می‌آید اما زمان واجب در موسم حج بوده و مضیق است، پس در واجب مضیق تساوی بین زمان فعل و زمانی که قید واجب است وجود دارد نه زمان وجوب و زمان فعل، در نتیجه زمان وجوب می‌تواند از قبل باشد، مثل واجب معلق.

**ثانیا**: اگر هم وجوب هم زمان باشد، مثل این که کسی در روزه بگوید وجوب آن از اول فجر فعلی می‌شود، باز اشکالی ندارد و اینکه گفته شده باید زمان وجوب مقدم باشد، این تقدم رتبی است و تقدم زمانی لازم نیست و مکلف می‌تواند در همان اول زمان وجوب به طرف واجب منبعث شود چون از قبل می‌داند که تا آن زمان بیاید باید واجب را انجام دهد و به همین جهت از قبل آماده می‌شود و انبعاث، معلول علم به فعلیت وجوب است که از قبل نیز حاصل می‌شود، پس از این جهت اشکالی نیست.

## بررسی چگونگی اقتضای قضا در واجب موقت:

مهم بحث دوم است که آیا امر به واجب موقت اقتضای قضا را دارد یا خیر که این بحث مهم با عنوان «تبعیت قضا للاداء» در کلمات اصولیون آمده است و در آن سخن از این است که آیا قضای واجب بعد از گذشت وقت، تابع امر ادایی است و از امر ادایی می‌توان آن را استفاده کرد یا این که دلیل خاص دیگری می‌خواهد.

در این بحث اقوالی مطرح شده است. یک قول این است که نمی‌توانیم از

دلیل امر به واجب موقت، وجوب موقت را استفاده کنیم و قضا، دلیل خاص می‌خواهد که این مبنای عدم تبعیت ادا از قضا است. قول دیگر تبعیت است. بعضی نیز تفصیل داده‌اند و گفته‌اند اگر دلیل تقیید به وقت، متصل بود، مثلاً بین الطلوعین امر به نماز شده بود، این امر به واجب مقید است که بعد از وقت دیگر نیست چون از ابتدا متعلق امر مضیق شکل گرفته است و به مقید تعلق گرفته است و در این صورت وجهی ندارد که تبعیت را استفاده کنیم، اما اگر مقید منفصل بود می‌توان گفت دلیل وقت، اصل فریضه را قید نزده و این چنین تفصیلی نیز ارائه شده است.

البته لازم است گفته شود اتصال و انفصال خصوصیت ندارند بلکه باید دید دلیل تقیید ناظر به چیست؟ اگر ناظر به اصل امر بود و می‌گوید متعلق اصل آن امر مقید است، پس فعل مقید واجب می‌شود و فرقی نمی‌کند دلیل قید، متصل باشد یا منفصل ولی اگر نمی‌خواهد اصل امر را قید بزند بلکه می‌خواهد حالت خاص یا مرتبه خاصی از امر را قید بزند، در این صورت می‌توان گفت دلالت امر در غیر آن حالت یا به مرتبه دیگر از آن باقی می‌ماند و از این رو مرحوم صاحب کفایه[۱] تفصیل بین متصل و منفصل را رد کرده و تفصیل دیگری داده‌اند که در اثنای بحث می‌آید.

بنابراین ما باید اول ببینیم ثبوتاً چند صورت برای تقیید متصور است و چند نوع تقیید به وقت معقول است و سپس در مرحله اثبات بحث کنیم که ظاهر دلیل می‌تواند کدام یک از آنها باشد. برای این منظور در دو جهت بحث می‌کنیم:

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۴.

**جهت اول: صور ثبوتی معقول دلیل توقیت به وقت:**

**صورت اوّل:** اصلاً تقیید، به امر اول برنگردد بلکه امر مستقل دیگری باشد یعنی یک امر به فعل داریم مطلقاً و یک امر دیگر نیز داریم که مستقل از آن امر است که متعلقش یا به نحو واجب فی واجب است که در امتثال امر اول، تقیّد به وقت هم واجبی مستقل است یعنی یک امر دیگری در کار است که هر وقت خواستی امر اول را امتثال کنی، در وقت امتثال کن که اگر در وقت امتثال نکردی، امر دوم را عصیان کرده‌ای ولی امر اول باقی است و یا به نحو دو واجب مستقل از هم که یکی امر به جامع فعل و امر دیگر به فرد و حصه مقید به وقت است که در بحث اجزا گذشت چنین دو امری معقول است و اشکال تخییر بین اقل و اکثر را ندارد.

روح این دو شکل؛ هر دو به تصویر اول بر می‌گردد که مولا یک غرض در جامع نماز دارد و یک غرض دیگر در تقیید امتثال آن به وقت یا در فرد و حصه‌ای از این جامع و اگر مکلف مقید را انجام دهد چون جامع هم محقق شده، هر دو امر امتثال شده است، اما اگر آن فرد را انجام نداد ولی جامع را انجام داد، غرض در حصه و یا تقیید را عصیان کرده ولی امر به جامع را امتثال کرده است و گفته شد چنین دو امری اشکالی ندارند؛ نه در مرحله جعل و مبادی امر زیرا متعلق هر یک غیر از دیگری است و نه در مرحله محرکیت زیرا اثرش آن است که ممکن است مکلف حصه را انجام ندهد اما جامع را انجام دهد که محرکیت امر به جامع، حافظ آن خواهد بود.

بنابراین خلاصه تصویر اول این است که مولا دو امر داشته باشد؛ یک امر به اصل فعل و یک امر به نحو واجب در واجب یا به نحو امر به جامع و امر به فرد

که در این صورت لازمه‌اش آن است که بعد از وقت نیز امر اول باقی است و باید آن را انجام دهد چون مستقل از امر دوم است که عصیان و ساقط شده است.

**صورت دوم**: دلیل توقیت ناظر به تقیید امر اول باشد و نمی‌خواهد امر دیگری را جعل کند، بر خلاف تصویر اول که توجهی به دلیل توقیت امر اول ندارد و ناظر به آن نیست ولی دلیل توقیت می‌خواهد تنها مرتبه مؤکده و شدیده آن امر را به وقت مقید کند یعنی چون امر کاشف از اراده تشریعی است و اراده نیز مراتب دارد، دلیل توقیت می‌گوید اراده شدیده متعلق به مقید و نماز در وقت است نه اصل اراده، مثل زکات فطره که باید قبل از نماز عید واقع شود و اگر آن وقت انجام ندهی، اراده لزومی مؤکد مولا را عصیان کرده‌ای ولی اصل مطلوبیت دادن صدقه باقی است، پس گویا مولا یک مرتبه شدیده‌ای از طلب را در مقید دارد و یک مرتبه ضعیف لزومی از طلب را نیز بدون قید وقت نسبت به ذات فعل دارد.

طبق این تصویر دوم هر دو مرتبه از امر با یک دلیل که همان امر اول است ثابت می‌شوند و این تصویر نیز اقتضا دارد بعد از وقت، اصل طلب باقی باشد چون مقیِّد تنها مرتبه شدیده آن را مقیَّد کرده است و اصلش را قید نزده است، پس اطلاق مرتبه غیر شدیده یعنی اصل طلب لزومی نسبت به فعل بعد از وقت باقی خواهد ماند و تبعیت ثابت می‌شود.

**صورت سوم**: دلیل وقت ناظر به تقیید دلیل امر باشد و می‌خواهد همان امر و وجوب را قید بزند، نه وجوب دیگر و قید نیز برای تمام مراتب امر است ولی نه در همه حالات امر بلکه در برخی حالات آن، امر را قید می‌زند. این روح تصویری است که مرحوم صاحب کفایه بیان کرده و آقای خویی ﷺ نیز توضیح داده و قبول کرده‌اند یعنی دلیل امر به فعل، نسبت به مکلفین اطلاق دارد؛ چه

قادر بر وقت باشند چه نباشند ولی دلیل تقیید به وقت، گاهی برخی حصص آن را قید می‌زند، مثل جهر و اخفات که قید جهر را مخصوص مکلفین مرد دانسته است، پس دلیل تقیید به جهر، اطلاق امر به قرائت را نسبت به کلیه مکلفین قید نمی‌زند بلکه تنها آن را نسبت به رجال مقید می‌کند و نسبت به زنها اطلاق امر به قرائت باقی می‌ماند.

در این بحث نیز گفته می‌شود اگر دلیل توقیت شامل همه مکلفین؛ چه قادر بر قید واجب باشند و چه قادر نباشند بشود در این صورت نماز مکلفی که خارج از وقت است نیز مقید به وقت است و چون بعد از وقت قادر بر انجام آن نیست از او ساقط است، پس دیگر اطلاق در امر اول بر او نیست تا به آن تمسک شود. اما اگر دلیل توقیت گفت کسی که قادر بر وقت است، فعل مقید به وقت بر او واجب است و اگر عاجز باشد، امر او مقید نیست؛ چه عجزش معذور فیه باشد و چه به سوء اختیار، پس امر به نماز کسی که در خارج وقت باشد مقید به وقت نیست و اطلاق امر برای چنین مکلفی باقی خواهد بود و وجوب ذات فعل بر او نیز فعلی می‌شود، با این که اگر در وقت قادر بوده و انجام نداده عصیان هم کرده‌است.

حاصل این وجه سوم آن است که دلیل تقیید، ناظر به امر اول است ولی تقییدش نسبت به مطلق حالات مکلفین نیست و تنها نسبت به مکلفین در حال قدرت بر تحقق آن قید است. اما مکلف عاجز از قید ـ ولو عجزش به سوء اختیارش باشد ـ در اطلاق امر اول باقی خواهد بود و تقیید به وقت شامل او نخواهد شد، پس تکلیف به ذات فعل را در خارج وقت خواهد داشت و نتیجه‌اش این است که بعد از وقت باید نماز را بخواند که با همان امر اول ثابت می‌شود.

**صورت چهارم**: دلیل وقت امر را در همه حالات و همه مراتب قید می‌زند، مثل قیود رکنی که قهراً اگر مکلف مقید را انجام نداد، بعد از وقت آن امر ساقط می‌شود چون یک امر بیشتر نبود که در تمام حالات و به همه مراتبش مقید شده بود که آن هم با عجز ساقط شده است و امر دیگری هم دلیل می‌خواهد زیرا امری جدید خواهد بود.

این مطلب از نظر ادله اجتهادی همان عدم تبعیت قضا از ادا است، البته تمسک به اصل عملی استصحاب نیز شده است که در مباحث استصحاب آن را رد کرده‌اند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۴ / دوشنبه / ۲۸ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسأله معروف تبعیت قضا از ادا بود و بیان شد در این مسأله باید در دو جهت بحث شود. جهت اول صورت ثبوتی بود که ثبوتاً توقیت واجب به وقت، به چند شکل تصویر دارد و نسبتش به دلیل اصل فعل چگونه است، مثلاً مولا ابتدا به نماز امر می‌کند و بعد وقتی را برای آن مقرر می‌کند. گفته شد چهار صورت برای دلیل توقیت متصور است.

صورت اول آن بود که وقت قید امر و وجوب دیگر باشد و امر به موقت، امر مستقل دیگری باشد غیر از امر اول که به جامع فعل بدون قید وقت تعلق گرفته است، حال امر دوم یا به حصه موقت از آن جامع تعلق گرفته است و یا به تقید به وقت حین امتثال واجب اول به نحو واجب در واجب که لباً هر دو فرض به دو وجوب مستقل برگشت می‌کنند.

تصویر دوم این بود که دلیل توقیت ناظر به تکلیفی مستقل از امر اول نباشد بلکه ناظر به تقیید همان امر اول است ولی نه اینکه همه مراتب امر را قید بزند بلکه تنها مرتبه شدیده آن را مقید به وقت می‌کند و به همین جهت اصل وجوب به وسیله امر اول در خارج وقت نیز ثابت می‌شود و دلیل توقیت مـی‌گوید مرحله شدیده آن امر، موقت به وقت است اما اصلش بعد از وقت هم باقی

است. طبق این صورت باز تعدد مطلوب اثبات شده و تبعیت قضا از ادا با همان امر اول ثابت می‌شود.

صورت سوم بیان می‌داشت دلیل توقیت به مراتب ارتباط ندارد بلکه به حالات کار دارد و نسبت به برخی از حالات اطلاقات امر، قید وقت را می‌آورد، مثل این که قید برای برخی از مکلفین باشد، مثل وجوب جهر در نماز که تنها مختص رجال است نه نساء. این جا نیز اگر دلیل توقیت مجمل بود و فقط توقیتش برای متمکن از قید یعنی وقت باشد، اطلاق امر را نسبت به غیر متمکن قید نمی‌زند و نتیجه این می‌شود که اگر در وقت انجام نداد، دیگر تمکن بر قید وقت را ندارد و اطلاق امر به اصل فعل نسبت به او در خارج وقت باقی است.

صورت چهارم این بود که قید، کل امر اول را هم به لحاظ مراتب و هم به لحاظ حالات مکلفین قید بزند که قهراً واجب، یک واجب موقت می‌شود و بعد از وقت نیز دیگر امری نداریم چون وجوب مقید با تعذر قیدش ساقط می‌شود. این صورت چهارم مبنای عدم تبعیت قضا از اداست.

خلاصه این که نتیجهٔ سه صورت اول، ثبوت امر بعد از وقت است.

## جهت دوم: بررسی اثباتی دلیل توقیت به وقت:

**جهت دوم**: در این جهت بحث در عالم اثبات است که از دلیل توقیت چه چیزی استظهار می‌شود.

صورت اول که دلیل توقیت، امر دیگری را تشریع کند، خارج از بحث است چون معنایش آن است که دلیل امر به وقت، اصلاً ناظر به امر اول و تقیید آن نیست و امر دیگری را تشریع می‌کند و این خلف فرض است زیرا فرض آن

است که دلیل وقت ناظر به دلیل امر است و می‌خواهد وقت را در متعلق همان امر اضافه کند و دلیل توقیت، دلیل تقیید است و در صورت اول دلیل توقیت، امر اول را تقیید نمی‌زند و امر دیگری که مقید است را قرار می‌دهد.

بنابراین فرض اول خارج از محل بحث است، در حالی که محل بحث در جایی است که دلیل وقت ناظر به دلیل اصل فعل است و می‌خواهد قیدی را بر آن اضافه کند و ما می‌خواهیم ببینیم این تقیید چگونه می‌شود. حال اگر دلیل تقیید ظاهر در تقیید امر اول در همه حالات باشد، در این صورت روشن است که صورت چهارم ثابت می‌شود و برای کسی که متمکن از قید هم نیست، شرطیت و قیدیت ثابت است و در نتیجه امر از او ساقط است و حکم این فرض نیز روشن است و مورد بحث نیست. اتصال و انفصال هم در این جهت فرقی ندارد زیرا اگر مقید منفصل هم باشد، اطلاق امر اول را از حجیت می‌اندازد و مثل جایی است که امر، از اول امر مقید باشد، البته اصل ظهور در اطلاق را از بین نمی‌برد ولی ظهورش حجت نیست و در نتیجه همان می‌شود و تبعیت ثابت نمی‌گردد.

حال آنچه مورد بحث قرار گرفته این است که می‌توان به یکی از دو صورت دوم و سوم از چهار صورتی که ذکر شد، تبعیت را اثبات کرد.

**بررسی اثبات تبعیّت قضاء از ادا از طریق صورت دوّم یا سوّم:**

دو فرض یا دو تفصیل برای اثبات یکی از این دو صورت دوم یا سوم که نتیجه‌اش تبعیت بود، وجود دارد که اگر هر کدام ثابت باشد، امر به فعل در خارج وقت نیز به تبع همان امر اول ثابت می‌شود. این دو تفصیل مبتنی هستند بر این که:

**اوّلا**: دلیل امر مطلق باشد، مثلاً دلیل امر به صلات یا زکات مطلق بوده و برای همه حالات مکلفین باشد و مجمل نباشد.

**ثانیاً**: دلیل تقیید به وقت مطلق نباشد که تمام حالات و مراتب را بگیرد و الا صورت چهارم ثابت می‌شود که نتیجه اش عدم تبعیت است.

با این دو فرض یکی از این دو تقریب یا دو تفصیل قابل بحث است که به آنها می‌پردازیم:

**تفصیل نخست:**

اگر دلیل وقت در تقیید همهٔ مراتب امر ظهور نداشت و تنها در تقیید مرتبهٔ عالیه امر ظهور داشت، مثلاً می‌گفت قبل از ظهر روز عید، تعجیل در زکات فطره واجب است و اصلش را قید نمی‌زد یا لااقل از این جهت مجمل بود، در این جا تصویر سوم موجه می‌شود که کسی بگوید چون تقیید اصل دلیل امر به زکات فطره به وقت مذکور معلوم نیست بلکه مقدار متیقن، آن است که دلیل تقیید به وقت، مطلوبیت شدیدش را به قبل از ظهر روز عید مقید کرده است پس با تمسک به اطلاق اصل امر، مطلوبیت آن نسبت به بعد از ظهر نیز باقی است. بدین ترتیب ممکن است کسی بین این دو حالت یعنی حالتی که دلیل تقیید به وقت، در تقیید تمام مراتب امر ظهور نداشته باشد و جایی که دارای چنین ظهوری باشد، تفصیل بدهد.

**نقد تفصیل نخست:**

پاسخ این بیان روشن است و در جواب آن این موارد قابل ذکر است:

**اولاً**: امر مراتب ندارد و مدلول مطابقی امر بسیط است که همان نسبت

ارسالیه یا اعتبار فعل بر ذمه مکلف یا دفع و ارسال و بعث انشایی است که هر کدام از این‌ها باشد، امری بسیط است و مراتب ندارد و تقیید نیز به لحاظ مدلول مطابقی امر است، پس اگر دلالت مطابقی امر مراتب نداشت و بسیط بود، قهراً مقید شده و دیگر از این جهت اطلاقی در کار نیست تا به آن تمسک شود.

بله! مدلول التزامی امر که مبادی امر است، مثل شوق ، اراده و... همگی مراتب دارند و اراده می‌تواند شدید یا ضعیف باشد ولی این‌ها مدلول التزامی هستند و تقیید به مدلول مطابقی می‌خورد که اگر مدلول مطابقی تقیید خورد، دیگر در آن اطلاقی نیست تا مدلول التزامی ثابت شود و مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است.

**ثانیاً**: اگر فرضاً برای امر، به لحاظ مدلول مطابقی آن ولو عرفاً قائل به مراتب شویم یا قائل شویم به این که مدلول التزامی حتی با سقوط مدلول مطابقی قابل استدلال است، با این حال این بیان تمام نیست چون مدلول امر ـ چه مطابقی و چه التزامی ـ صرف وجود وجوب ، اراده و شوق به لحاظ مراتب آن است نه مطلق الوجود و همه مراتب یعنی مدلول امر، وجود اصل اراده و شوق است نه همه مراتب آن و صرف وجود نیز با دلیل وقت مقید شده است و دلالت و همچنین اطلاق دیگری در مدلول امر نیست تا با آن مرتبهٔ نازله از طلب و شوق را ثابت کنیم، مانند جایی که به صرف الوجود طبیعی امر شود و مکلف آن را انجام دهد که دیگر در آن امر اطلاقی باقی نمی‌ماند تا فرد دیگر از آن طبیعت هم واجب شود.

شاهد بر این که مدلول امر از این جهت به نحو صرف الوجود است نیز آن است که امر این مطلب دلالت ندارد که اراده‌ای که مبادی امر است اراده شدیده است یا نیست و به همین جهت کسی با اطلاق امر به لحاظ مراتب طلب و اراده،

شدت اراده یا وجوب مؤکد را ثابت نمی‌کند یعنی کسی نمی‌تواند از اطلاق امر استفاده کند که آن مأمور به از اشدّ و آکد مطلوبات مولا است بلکه صرف وجود و مطلوبیت و اراده ثابت می‌شود و وقتی اطلاق بـه لحـاظ مـراتب صـرف الوجودی باشد چون صرف الوجودش نیز مقید به وقت شده است، بیش از آن اطلاق نخواهیم داشت تا مرتبه دیگری از آن هم بعد از وقت ثابت شود؛ نه به لحاظ مدلول مطابقی و نه به لحاظ مدلول التزامی چرا که نفس دلیل توقیت، ظاهر در تعدد غرض و طلب است و این که وقت و تعجیل مربوط به یکی از دو غرض و دو طلب است نه هر دو، در این صورت وجوب فعل در خارج وقت نیز ثابت می‌شود اما این رجوع به صورت اول است که گفتیم خارج از بحث است و در حقیقت دلیل توقیت بر تعدد امر دلالت خواهد داشت که مانند سایر موارد، دلیلی خاص بر بقای امر یا امر به قضا خارج از وقت است.

**تفصیل دوّم:**

این تقریب بیانی است که مرحوم آقای خویی دارند و تفصیل صـاحب کفایه ﷺ را نیز بر آن حمل کرده‌اند که در نتیجه از اطلاق دلیل امر جایی که در آن دو شرط باشد، تصویر سوم را استفاده می‌کنند و منظور از دو شرط، یکی این بود که دلیل امر به فعل نسبت به حالات مکلفین مطلق باشد و دلیل وقت مجمل یا مختص به خصوص مکلفی که قدرت بر انجام قید دارد، باشد یعنی مکلف عاجز را شامل نشود، حال یا چون مجمل است و دلیل لبی است و اطلاق ندارد و یا چون در موضوعش قدرت اخذ شده است، مثلاً در مورد طمأنینه در نماز گفته شده است که دلیلش لبی است و شامل عاجز نمی‌شود، پس اصل نماز ولو بدون طمأنینه بر عاجز ثابت می‌شود و دلیل خاص نیز لازم

ندارد زیرا می‌توان به اطلاق دلیل امر به صلات نسبت به عاجز تمسک کرد.

در این بحث نیز نسبت به قید وقت همین گونه خواهد شد یعنی اگر دلیل وقت مجمل نبود و کلیه حالات مکلفین را در بر می‌گرفت، صورت چهارم ثابت می‌شد و شرطیت وقت برای عاجز نیز ثابت شده و تکلیف از عاجز ساقط می‌گردید. اما اگر دلیل شرطیت وقت برای خصوص قادرین بود، حال چه عدم قدرت به جهت عجز فی نفسه از نماز در وقت باشد یا به جهت سوء اختیار؛ به این معنا که این قدرت را داشته ولی با ترک نماز در وقت، بر خود تفویت کرده است و مکلفی که خرج عنه الوقت ولو عصیاناً، دیگر قادر بر وقت نیست ولی قادر بر اصل فعل ولو در خارج وقت می‌باشد که این فرد نیز از ابتدا مشمول اطلاق دلیل امر بوده است و دلیل شرطیت وقت برای چنین مکلفی اطلاق ندارد و به همین جهت اگر از اول عاجز بود، می‌گفتیم نماز خارج از وقت بر او واجب است.

پس درباره کسی که به سوء اختیار خودش عاجز از قید وقت شده نیز اطلاق امر به اصل فعل نسبت به او حجت است، همانطور که در جایی که در وقت عاجز است می‌گفتیم اطلاق دلیل امر نسبت به او قید نخورده است و از این رو امر به فعل خارج از وقت بر او باقی است. پس کسی که به سوء اختیار در وقت نماز نخواند، اطلاق دلیل امر برای او نیز نسبت به جامع که بعد از وقت مقدورش می‌باشد و مشمول دلیل امر است، حجت می‌باشد و این اطلاق در دلیل امر قید نمی‌خورد و حجت است و وقتی حجت شد، وجوب فعل در خارج وقت هم با دلیل امر ثابت می‌شود که همان تبعیت است.

صاحب کفایه ﷺ این تفصیل را اجمالاً مطرح کرده‌اند و عده‌ای نیز آن را صحیح دانسته و به مواردی که مکلف تکویناً عاجز بوده است و همچنین به جهر

و اخفات تشبیه کرده‌اند و گفته‌اند مانند جایی است که دلیل تقیید عشائین و صبح به جهر در قرائت مخصوص مردها باشد و بانوان را نگیرد که اطلاق دلیل امر نسبت به زنها بر حجیت باقی می‌ماند و جامع قرائت اعم از جهر یا اخفات بر آنها ثابت می‌شود.

حاصل این که همانگونه که در آن موارد می‌گوییم اگر دلیل قید مجمل بوده و شامل تمام اطلاقات دلیل امر به جامع نباشد، با تمسک به اطلاق دلیل امر قید را نسبت به مواردی که مشمول دلیل مقید نیست نفی می‌کنیم و می‌گوییم اطلاق امر در آنها حجت است و لازمه اطلاق دلیل امر این است که مأمور به نسبت به آنها جامع است، در این جا نیز همین طور است و جامع نسبت به کسی که قادر به قید وقت نیست واجب می‌شود، هر چند عجز او به سبب سوء اختیارش باشد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۵ / سه شنبه / ۲۹ / ۱۱ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرور تفصیل دوم برای اثبات تبعیت قضا از ادا:

بحث در تفصیلی بود که گفته شد احتمالاً صاحب کفایه ﷺ در بحث تبعیت قضا از ادا قائل به آن است. به عبارت دیگر در مورد اثبات وجوب فعل خارج از وقت در واجبات موقت، به اطلاق دلیل امر به فعل در جایی که یک امر به اصل فعل داریم و دلیل دیگر بر تقیید آن به وقت آمده باشد، با این که وقت قید بوده است، تفصیلی برای وجوب فعل در خارج وقت بیان شد و آن در جایی است که دلیل وقت اجمال داشته باشد و برای مطلق حالات امر اول اطلاق نداشته باشد یا مخصوص به قادر باشد و دلیل امر به اصل فعل اطلاق داشته باشد.

در چنین فرضی گفته شد مقتضای اطلاق دلیل امر این است که هر کسی که قادر است، چه داخل وقت و چه خارج از وقت، بر او واجب خواهد بود آن فعل را انجام دهد زیرا دلیل تقیید به وقت منفصل است و بیش از این دلالت ندارد که کسی که قادر بر قید می‌باشد ـ که قید در این جا وقت است ـ واجب است مقید را انجام دهد یعنی فعل را در وقت انجام دهد. اما برای غیر قادر این

تقیید و شرطیت وقت نیست و در چنین جایی می‌توان به اطلاق امر اول تمسک کرد و گفت کسی که در وقت فعل را انجام نداد ولو عصیاناً و بعد از وقت، از انجام فعل در وقت عاجز است ولو به سوء اختیار همانند کسی است که از اول عاجز بوده است.

بنابراین به هر مقدار از اطلاقات که در دلیل امر، خارج از تقیید باقی بمانند، می‌توان تمسک کرد؛ یک اطلاق آن است که اصلاً قادر نبوده و یک اطلاق دیگر آن است که قادر بوده ولی خودش را عاجز کرده است و در دلیل امر این دو اطلاق بر حجیتشان باقی می‌مانند چون دلیل مقید، این دو اطلاق را قید نزده و قدر متیقن آن است که مکلف باید بالفعل قادر باشد و کسی که قادر نبوده یا به سوء اختیار خود را از قدرت خارج کرده است، بر اطلاق امر باقی می‌ماند و اطلاق امر او را نیز شامل می‌شود؛ همچنان که اگر دلیل مقید نبود، می‌گفتیم چون بر فعل قادر است، بنابراین مکلف به انجام آن است پس به این اطلاق اخذ می‌کنیم و وجوب اصل فعل را در خارج از وقت اثبات می‌کنیم.

گفته شده است این تفصیل وجیه و صحیح است چون باید در ماعدای دلیل مقید ـ هر مقدار که مقید بود ـ به اطلاق دلیل امر تمسک کرد و تبعیت ثابت می‌شود.

**دو بیان از اشکال شهید صدر ﷺ :**

این تفصیل مورد اشکال فنی شهید صدر ﷺ قرار گرفته و ایشان فرموده‌اند در این جا نیز تمسک به اطلاق دلیل امر صحیح نیست. اشکال ایشان را می‌توان به این دو بیان تقریب کرد:

**بیان اوّل:**

دلیل امر نسبت به متعلقش بیش از یک وجوب به نحو صرف الوجـود نمی‌آورد و نسبت به متعلق، انحلالی و مطلق الوجود نیست بلکه تنها نسبت به موضوع و مکلفین انحلالی و مطلق الوجود است یعنی وقتی امری را که برای هر مکلفی قرار می‌دهد، این وجوب برای هر کسی یک وجوب و مجعول فعلی ثابت می‌کند نه بیشتر و این وجوب مجعول فعلی را که برای هر مکلفی قرار می‌دهد، اگر مقید به آن قید باشد ـ که در اینجا وقت است ـ دیگر وجوب دیگری مستفاد از دلیل امر و تحت اطلاق دلیل امر اول نیست تا بگوییم آن هم برای همین مکلف با یک وجوب دیگر ثابت می‌شود و کسی که بخواهد در خارج وقت، مشمول امری که در داخل وقت به سوء اختیار خودش انجام نداده واقع شود، باید دو وجوب در حق او فعلی باشد، یک وجوب مقید به وقت چون در داخل وقت قادر به وقت بوده، که آن را عصیان کرده است و یک وجوب دیگری نیز بر جامع فعل در خارج وقت برایش ثابت می‌شود و معنایش آن است که از دلیل امر به لحاظ متعلقش دو وجـوب و دو واجب اسـتفاده می‌کنیم، با این که گفتیم دلیل امر نسبت به وجوب، دال بر صرف الوجود امر و وجوب است، نه مطلق الوجود و اوامر و وجوب‌های متعدد و اگر در وقت، وجوب مقید برایش ثابت نشود یعنی در وقت هم می‌تواند نماز نخواند و بعداً بخواند، پس عصیان نکرده است و حال آن که این گونه نیست و در وقت، وجوب مقید بر او فعلی بوده است چون قادر است.

پس برای مکلف بیش از صرف الوجود وجوب که مقتضای دلیل امر بود ثابت نمی‌شود و این هم که مقید به وقت است و عصیان شده است و اطلاق دلیل

امر نسبت به هر مکلفی یک وجوب را فعلی می‌کند و به همین جهت اگر دلیل تقیید به وقت شامل مکلف قادر در وقت بشود ـ چنانچه مفروض این است ـ دیگر اطلاقی در دلیل امر باقی نمی‌ماند تابتوان به آن تمسک کرد و وجوب فعل در خارج از وقت را ثابت نمود.

بله! اگر مکلف از ابتدای وقت قادر نبود، قهراً دلیل مقید شامل وی نمی‌شود و اطلاق دلیل امر او را می‌گیرد و صرف وجود امر را برایش ثابت می‌کند و این اطلاق بر حجیتش باقی می‌ماند به همین جهت قیاس این مورد یعنی کسی که در وقت قادر بوده است با کسی که در وقت قادر نیست، قیاس مع الفارق است، همچنین قیاس به جهر در قرائت نماز نسبت به زن قیاس مع الفارق است چون آن‌چه در آن جا به اطلاقش تمسک می‌شود، اطلاق دلیل امـر در مـجعول دیگری است که مقید نشده است، نه اطلاق امر نسبت به همان مجعولی که قید خورده است.

پس اگر وجوب مجعول نسبت به مکلفی قید خورد، دیگر نمی‌توان به اطلاق امر تمسک کرد و نمی‌توان برایش نسبت به اصل فعل، وجوب دیگری نیز ثابت نمود چون دلیل امر برای هر مکلف بیش از یک اطلاق و یک وجوب ثابت نمی‌کند و دلالت امر به لحاظ وجوب و متعلقش، صرف الوجودی است نه مطلق الوجودی یعنی برای هر مکلف صرف الوجود وجوب را قرار می‌دهد که آن هم قید خورده است چون مکلف در وقت قادر بوده است.

**بیان دوّم:**

یک بیان دیگر نیز وجود دارد که چکیده آن چنین است که هر خطابی در جعل واحد ظهور دارد. توضیح آن که بیان اول مربوط به اطلاق مجعول بود و

این بیان مربوط به جعل است یعنی همان طور که هر مکلفی یک وجوب مجعول دارد، همین طور ظاهر خطاب امر آن است که یک جعل کلی را بیان می‌کند و این جعل یا مطلق است یا مقید و اگر مقید است، دلیل مقیِّد کشف می‌کند که امر و وجوب، ثبوتاً و در عالم مراد جدی، به صورت مطلق جعل نشده است بلکه آن جعل واحد مقید است و متعلق امر اول مطلق نیست بلکه قیدی نیز دارد و جعل کلی یک جعل است. یا جعل مطلق یا مقید ـ و دلیل تقیید، جعل را متعدد نمی‌کند بلکه قید همان جعل واحد را می‌آورد، بنابراین حتی بعد از تقیید بیش از یک جعل ثابت نمی‌شود، به همین جهت باید بعد از تقیید هم بتوانیم یک جعل داشته باشیم و بگوییم آن جعل مقید، مفاد دو خطاب مطلق و مقید است.

حال که این گونه شد، در موارد مقیس علیه مثل جهر و اخفات یا عاجز از انجام فعل در وقت، دلیل تقیید دو جعل ایجاد نمی‌کند بلکه مراد جدی یک جعل است و در واقع این گونه است که شارع وجوب را بر جامع بین نماز مقید به وقت و مطلق نماز مقید به کسی که اصلا در وقت قادر نبوده، قرار داده است و وجوب و امر به جامع، یک جعل است و به کسی که در وقت قادر است اجازه نمی‌دهد نماز در وقت را نخواند چون آن را تأخیر بیندازد و خارج از وقت بخواند، مصداق این جامع نخواهد بود زیرا شق دوم آن نمازی است که از غیر قادر حتی در وقت سربزند، نه کسی که در وقت قادر بوده است.

همچنین در مثال جهر در قرائت نسبت به خصوص مردان، جعل واحد است و آن وجوب جامع، قرائت جهری یا قرائت صادر شده از زنان بوده که مصداق این جامع نسبت به مردان و زنان فرق می‌کند، اما اصل جعل واحد است و متعدد نمی‌شود.

به عبارت دیگر تعدد جعل لازم نیست تا خلاف ظاهر امر واحد باشد بلکه قید را در یک طرف می‌آوریم و صلات را به خصوصیتی که در مکلف دیگر است در طرف دیگر مقید می‌کنیم. پس در مواردی که قید به اطلاق در جعل نسبت به برخی از مکلفین می‌خورد، جعل واحد قابل تصویر است که دلیل تقیید کاشف از آن است.

اما در این‌جا که می‌خواهیم مکلف واحد را، هم در وقت به مقید به وقت مکلف کنیم و هم در خارج از وقت به جامع فعل، مکلف کنیم دیگر نمی‌توانیم آن جامع را تصویر کنیم چون جامع بین مقید و غیر مقید، خود مطلق است که لازمه‌اش آن است که می‌تواند مقید را در وقت ترک کند و این خلف مقصود است و نمی‌توانیم یک جعل واحد را تصویر کنیم که دو وجوب مجعول فعلی را برای یک مکلف در بر بگیرد بلکه باید بگوییم در این‌جا مولا دو جعل دارد؛ یکی وجوب مقید بر مکلف در داخل وقت و جعل دیگر نیز در صورتی است که در وقت نخوانده باشد و این جعل دیگر را نمی‌توان از اطلاق دلیل امر استفاده نمود زیرا همانگونه که گفتیم، هر امری ظاهر در یک جعل است و اطلاقش به لحاظ همان جعل واحد می‌باشد نه اثبات جعل دیگری.

پس چنین اطلاقی در دلیل امر نیست تا حجت باشد و تبعیت و وجوب فعل را در خارج از وقت بر مکلفی که در وقت قادر و مکلف به آن مقید بوده ولی انجام نداده است، اثبات کند.

بدین ترتیب ثابت می‌شود که قیاس این بحث به مواردی که ذکر شد، قیاس مع الفارق است و نتیجه تقیید در مقیس علیه، هم جعل واحد است و هم اطلاق مجعول نسبت به هر مکلفی امر واحد است ولی در بحث پیش رو، هم تعدد در

مجعول نسبت به مکلف واحد لازم می‌آید و هم تعدد در جعل و تمام این‌ها خلاف ظاهر دلیل امر واحد است یعنی چنین اطلاقی ندارد.

پس این تفصیلی که به صاحب کفایه ﷺ نسبت داده شد و ادعا شد صحیح است نیز مانند تفصیل اول که ذکر شد، قابل قبول نیست و در نتیجه تبعیت ثابت نمی‌شود و امر به اصل فعل بعد از وقت نیازمند دلیل خاص است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۶ / شنبه / ۳/ ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در تبعیت ادا از قضا و تفصیل ذکر شده در آن از جانب صاحب کفایه ﷺ بود. برخی از بزرگان بیان فنی برای آن آورده بودند که اگر دلیل امر مطلق باشد و دلیل تقیید اجمال داشته باشد یا مختص به صورت قدرت باشد و قیدیت تنها برای قادر ثابت شده باشد نه بیشتر، در این صورت چون دلیل قید، مقید به حال قدرت است، کسی که از ابتدا عاجز است یا بعداً عاجز شده است، تحت اطلاق امر باقی است و می‌توان به اطلاق تمسک کرد و برایش وجوب مطلق را ثابت نمود. در مورد وقت نیز همین طور است که اگر دلیل وقت، مطلق امر را قید نزد بلکه تنها وقت را نسبت به قادر بر آن قید بزند، اگر کسی در آن وقت فعل را انجام ندهد، دیگر قادر به آن وقت نیست و اطلاق دلیل امر در خارج وقت هم شامل وی می‌شود و وجوب آن در خارج وقت ثابت می‌شود.

شهید صدر ﷺ[1] به این بیان اشکالی فنی وارد کرده بودند که دلیل امر نسبت به اثبات وجوب، انحلالی نیست بلکه نسبت به وجوب بر هر مکلفی صرف الوجودی است، هر چند نسبت به افراد مکلفین انحلالی است و اگر

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۳۴.

نسبت به مقید وجوبی برایش ثابت شد و مکلف آن را نیاورد، دیگر در دلیل امر نسبت به او اطلاقی باقی نمی‌ماند تا وجوب دیگری ثابت شود.

بله! در صورتی که قدرت شرط وقت باشد، اگر از اول بر فعل در وقت قادر نبود، در این صورت می‌توان گفت تکلیف به مطلق دارد چون این غیر مکلفی است که قادر است و صرف الوجود امر او به مطلق است ولی اگر یک مکلف را در نظر گرفتید که در وقت قادر بوده و مکلف به موقت شده و بعد از وقت به جهت خروج وقت از قدرت بر موقت خارج شود، دیگر امر و وجوب دیگری برای وی ثابت نیست تا بتوان به اطلاق امر تمسک نمود و اگر وجوب دیگری باشد، جعل دیگری می‌خواهد و از دلیل امر قابل استفاده نیست.

**نقد کلام شهید صدر:**

در مقابل این بیان به نظر می‌رسد نباید اصل این تفصیل را انکار نمود و در توضیح آن می‌توان دو مطلب را بیان کرد:

**اولاً:** کلام شهید صدر با برخی قیود دیگر نقض می‌شود، مثلاً اگر دلیل برخی از قیود دیگر مجمل باشد و قدر متیقن آن قید، حالت قدرت مکلف بر آن قید باشد، مثلاً در دلیل طمأنینه گفته شده است طمأنینه در صورت قدرت، در نماز شرط است و دلیلش اجماع است و قدر متیقن از اجماع نیز حالت تمکن است، آیا ما این جا به اطلاق «اقم الصلاة» برای مکلفی که می‌توانسته بدون ارتعاش نماز بخواند ولی نخوانده تا قدرتش سلب شده و مرتعش شده تمسک نمی‌کنیم؟ آیا دیگر اطلاق «صلّ» شاملش نمی‌شود؟ یا به آن ـ با قطع نظر از «الصلاة لاتسقط بحال» تمسک می‌شود و اصل نماز ولو بدون طمأنینه بر او واجب می‌گردد که معمولاً در فقه به اطلاق امر تمسک می‌کنند و مـی‌گویند

مرتعش ولو عصیان نیز کرده باشد باید نماز را بخواند، نه به خاطر «الصلاة لا تسقط بحال» بلکه به خاطر تمسک به اطلاق امر و این که از اجماع سقوط مطلق را نمی‌فهمیم به همین جهت می‌توان به اطلاق دلیل امر تمسک کرد، هر چند در حال تمکن واجب باشد که با طمأنینه بخواند و بدون طمأنیه مجزی نمی‌باشد.

**ثانیاً**: برای حل اشکالی که فرموده بودند ـ اطلاق به لحاظ متعلق اوامر، صرف الوجودی است و یک وجوب برای هر مکلف ثابت می‌شود که اگر قید خورد، دیگر برای کسی که امرش را عصیان کرده است اطلاقی در دلیل امر باقی نمی‌ماند که به آن تمسک کنیم ـ که بیانی فنی بود، باید پاسخ فنی داده شود.

برای این منظور باید توضیح صور ثبوتی این تفصیل را بررسی کنیم که بیان می‌داشت قید، مخصوص به حال قدرت است که ثبوتاً این چهار صورت برایش متصور است:

**صورت اول**: مولا دو غرض مستقل از همدیگر دارد؛ یکی در فعل و دیگری در قید یا مقید به آن قید ولی در زمان قدرت یعنی مولا برای قادر دو غرض دارد؛ یکی در مطلق فعل است و دیگری در مقید با قید که این همان فرض اول از چهار صورت ثبوتی گذشته است که گفتیم خارج از بحث است زیرا داشتن دو امر و دو غرض مستقل از هم، مربوط به بحث ما نیست و در واقع امر دوم، مقید امر اول نیست و یک وجوب دیگری را ثابت کرده و هیچ تغییری در امر اول ولو در زمان قدرت حاصل نمی‌کند به همین جهت در زمان قدرت بر قید نیز اگر مطلق را انجام دهد، باز هم امتثال صورت گرفته است و این خارج از باب تقیید است.

**صورت دوم**: مولا در خصوص مقید غرضی داشته باشد و بیشتر از یک غرض نیز ندارد که برای همهٔ مکلفین یا برخی از مکلفین است. این صورت همان فرض چهارم از آن صور چهارگانه سابق است که دلیل قید مطلقاً امر را نسبت به موضوعش؛ چه همه مکلفین باشند و چه برخی از آنها، قید زده است و دلالت بر وجوب مقید، می‌کند و لازمه‌اش این است که کسی که بر مقید قادر نیست، دیگر تکلیفی ندارد، مگر اینکه تکلیف غیر قادر به گونهٔ دیگری باشد یعنی تکلیف مکلف غیر قادر از اصل ـ که مکلف دیگری است ـ قید نخورده باشد و برای او مطلق، واجب باشد ولی اگر قدرت بر قید داشته و سپس عاجز شده است، دیگر تکلیفی ندارد و این در حقیقت همان صورت چهارم از چهار صورت ثبوتی است که مقید یا بر همه مکلفین و یا بر برخی از آنها واجب است و لا غیر که از این جهت فرقی نمی‌کند.

**صورت سوم**: مولا یک غرض و یک واجب دارد ولی این واجب، در جامع بین فعل مقید در حالت قدرت بر قید و فعل مطلق در حالت عدم قدرت و عجز از قید می‌باشد یعنی یک امر و یک واجب است ولی این واجب در مطلق فعل نیست که بتواند در زمان قدرت بر قید نیز مطلق را بیاورد بلکه اگر مطلق را در زمان قدرت بر قید بیاورد، باطل است ولی این گونه هم نیست که واجب مطلقاً مقید باشد بلکه واجب جامع دیگری است که آن جامع بین فعل مقید به آن قید در حالت قدرت یا مطلق در حالت عدم قدرت و عجز می‌باشد، مثل این که می‌گوید امر به جامع نماز دو رکعتی در سفر یا چهار رکعتی در حضر تعلق گرفته است و این دو قید، قید واجب هستند نه وجوب و به همین جهت مکلف مخیر است و می‌تواند در زمان دخول وقت، به سفر برود و نماز دو رکعتی را در سفر بخواند یا اگر در سفر است، به وطن بر گردد و نماز چهار رکعتی را در وطن

بخواند چون که در هر دو صورت جامع را محقق ساخته است. در این جا نیز مولا می‌تواند بگوید نماز مقید به طمأنینه در فرض قدرت بر طمأنینه می‌باشد و در فرض عدم قدرت بر طمأنینه مقید نیست و اثرش این است که می‌تواند در زمان قدرت آن را به تأخیر بیندازد و بعداً بخواند چون جامع، مأمور به است ولی اگر در زمان امکان طمأنینه بدون طمأنیه انجام دهد، مجزی نیست و باطل است چون آن جامع را انجام نداده است.

این صورت نیز بیان یک نوع تقیید است ولی نه به نحو صورت دوم که واجب مطلق، مقید می‌شود و در حقیقت آنچه در این صورت واجب می‌شود، نه مطلق فعل است نه فعل مقید بلکه جامع بین مقید در زمان قدرت بر قید و مطلق واجب است و این نیز ثبوتاً یک صورت برای تقیید است و این صورت از این جهت که اگر در زمان قدرت بر قید، فعل مطلق را انجام دهد مجزی نیست، شبیه صورت امر به مقید است چون آن جامع را انجام نداده است یعنی امر به جامع «بین المطلق فی حال العجز» و «المقید فی حال القدرة» خورده است و دلیل قید، دلیل امر را قید زده است اما نه مطلقاً بلکه فی الجمله و متعلق امر را جامع بین مطلق در وقت عجز و مقید در حال قدرت قرار داده است.

این نیز یک صورت برای تقیید است که در آن، امر نسبت به عاجز از قید ولو به اختیار خودش ثابت می‌باشد و مقید هم مأمور به است ولی به نحو تخییری نه تعیینی.

**صورت چهارم**: این صورت، همان صورت سوم است به اضافه این که مولا یک غرض اضافی نیز در قید یا مقید داشته باشد یعنی همچنانکه یک غرض در جامعی دارد که در شق ثالث گفته شد، یک غرض اضافی نیز در قید و مقید دارد که در این صورت نیز مولا امر را به نحو شق سوم قید می‌زند ولی

تعییناً به قید هم امر می‌کند یعنی در این جا مولا، هم انجام دادن مقید را واجب می‌کند و اگر قادر باشد، حق ندارد به لحاظ غرض دوم که تعیینی است به تأخیر بیندازد و هم دلیل امر را مقید می‌کند که اگر مکلف بخواهد در زمان قدرت بر قید، فعل را بدون قید بیاورد، باطل است اما اگر تاخیر بیندازد تا قدرت بر قید مرتفع شود چون غرض اول در جامع بود، باید مطلق را بیاورد.

در این شق چهارم دلیل تقیید به آن قید، دلیل امر را نیز قید می‌زند و دو مفاد دارد:

۱) مفاد اول این است که دلیل امر را که مطلق بود، قید می‌زند و از این جهت با صورت اول که خارج از بحث است تفاوت دارد.

۲) مفاد اضافه بر آن، غرض دیگری است که مولا در قید دارد. حال اگر مقصود صاحب کفایه ﷺ چنین فرضی باشد که دلیل تقیید نمی‌خواهد دلیل امر را به نحو شق دوم تقیید نماید و نمی‌گوید فقط یک غرض و یک وجوب در مقید است و لاغیر، بلکه می‌گوید در فرض قدرت بر قید، مطلق مجزی نیست و امر به فعل را تقیید می‌زنم، در این صورت فعل نسبت به غیر قادری که به سوء اختیار و عصیانش از غرض دوم مولا عاجز شده است نیز واجب می‌شود و مشمول اطلاق امر است و تنها چیزی که اضافه است آن است که دلیل تقیید بر غرض زائد و وجوب تعیینی مقید دلالت دارد.

درباره این مطلب می‌توان گفت:

**اولاً**: اشکالی ندارد که گفته شود از دلیل امر به اصل استفاده نمی‌شود بلکه از دلیل قید استفاده می‌شود. صاحب کفایه ﷺ و دیگران نیز می‌خواهند همین مطلب را بگویند که وقتی دلیل تقیید، دلیل امر را تنها در حال قدرت مکلف بر مقید قید می‌زند ولی مجمل است و اجزا فعل مطلق را حتی برای عاجز به سوء

اختیار نفی نمی‌کند و تنها اجزا را در صورت قدرت نفی می‌کند، در این صورت می‌توان به اطلاق دلیل امر اول تمسک کرد و در صورت عدم قدرت بر قید حتی به سوء اختیار نیز واجب را ثابت کرد و در نتیجه مکلف نمی‌تواند اختیاراً مقید را تأخیر بیندازد چون به لحاظ غرض دوم عصیان کرده است ولی اگر به تأخیر انداخت و از آن قید عاجز شد، مطلق نیز بر او واجب است و اینکه غرض یا وجوب هم نسبت به مقید متعدد شود اشکالی ندارد چون که از امر به قید استفاده می‌شود زیرا مهم آن است که دلیل قید می‌خواهد دلیل امر را تقیید بزند که در این جا تقیید زده است ولی چون مجمل است و مطلقاً تقیید نزده است و عاجزین را شامل نشده است، تنها نسبت به قادر بر قید و در حال قدرت گفته است که مطلق مجزی نیست، در این صورت می‌توان به اطلاق دلیل امر تمسک کرد.

پس خود این فرض یک فرض معقول است که دلیل تقیید بخواهد این گونه باشد که اجزا از مطلق را نفی نکند بلکه تنها در صورت قدرت آن را نفی کند، در این صورت می‌توان بعد از وقت به دلیل امر تمسک کرد و تبعیت صحیح خواهد شد و تنها وجوب تعیینی مقید در حالت قدرت با دلیل شرطیت قید به عنوان غرض دیگر ثابت می‌شود.

**ثانیاً**: می‌توانیم بگوییم دلیل تقیید می‌تواند به لحاظ غرض دوم نیز دلیلی مستقل نباشد و آن هم مدلول امر اول باشد که دلیل قید، آن را به عنوان مراد جدی از آن امر کشف می‌کند؛ بدین ترتیب که امر اول این گونه باشد که هم غرض تعیین در مقید بوده و اگر تأخیر بیندازد عصیان کرده است و هم اگر عصیان کرد و تأخیر انداخت، همان امر اول به گونه‌ای است که شامل مطلق نیز می‌شود و آن را هم بر وی واجب می‌کند؛ به این صورت که دلیل تقیید کشف کند

عنوانی مأمور به است که اقتضای انحلالیت را داشته باشد، مانند عنوان ما هو المقدور و ما یتمکن از جامع مذکور و واجب است که مقید انجام گیرد یعنی دلیل تقیید کشف می‌کند، هم مقید در فرض قدرت، واجب تعیینی است چون متمکن بر آن است و هم چون فرض قدرت را بیشتر قید نزده است، اگر اصل آن جامع مقدور باشد، مشمول امر است زیرا امر به عنوان «ما یتمکن من الجامع و المقید مهما امکن» خورده است و اطلاق دلیل امر بعد از فرض اجمال مقید بر این صورت حمل می‌شود چون اطلاق امر را که باقی است، هر صورتی که ثبوتا قابل تصویر در جعل و امر واحد باشد، می‌گوییم جمع بین دلیل تقیید و اطلاق امر ناظر به آن است و این جا این گونه می‌شود که دلیل تقیید کشف می‌کند امر اول به کل ما هو المقدور من الجامع و القید خورده است و هر مقدار مقدور است، همان واجب التحصیل است وما هو المقدور در زمان قدرت مقید است و به همین جهت مطلق در همان زمان مجزی نیست و اگر از مقید ولو به سوء اختیارش عاجز شد، ما هوالمقدور بر او مطلق است که آن هم واجب می‌شود.

حاصل آن که اگر امر مولا این گونه باشد که هر مقدار از جامع و مقید مقدور باشد، واجب و مأمور به است، این یک جعل است و دلیل تقیید به قید واجب می‌تواند در حال قدرت کاشف از چنین جعلی در دلیل امر باشد، در حالی که اطلاق دلیل امر شامل عاجز از قید ولو به سوء اختیارش نیز می‌شود و تعدد جعل یا مجعول هم لازم نمی‌آید بلکه جعل واحد بر متعلق انحلالی به نحو مذکور با تمسک به اطلاق دلیل امر در جایی که دلیل تقیید به آن قید مجمل بوده و غیر از حالت قدرت را شامل نشود، کشف می‌شود و گفته است اگر قادر بودی باید مقید را بیاوری و با اطلاق کشف می‌کنیم که این، در جعل اول است.

پس جایی که دلیل تقیید اجماع باشد و فقط حالت قدرت بر قید را بگیرد نه بیشتر فقها نمی‌گویند اگر به سوء اختیار خود را عاجز کرد، امر ساقط می‌شود بلکه به اطلاق امر تمسک می‌کنیم و کشف می‌کنیم امر این گونه بوده است.

این مطلب نسبت به قیود دیگر غیر از وقت روشن‌تر است و نسبت به قید وقت نیز تصویر دارد، مثلاً اگر گفته است «اغتسل یوم الجمعه» و سپس گفت: «و مهما أمکن غسلک عند الزوال» مکلف تا وقتی قادر است عند الزوال غسل کند، غسلش قبل از آن مجزی نیست اما اگر از ابتدا قادر نباشد، غسل قبل و بعد از زوال مجزی است و اگر عمداً غسل نکرد تا ظهر گذشت، غسلش بعد از زوال مجزی و مأمور به خواهد بود، هر چند غسل عند الزوال را عصیان کرده است.

بحث درباره تبعیت ادا از قضا تمام شد و در بحث استفاده تبعیت امر بعد از وقت، گفته شد غالب اوقات قضا نیازمند امر جدید است، مگـر در مـورد تفصیلی که ذکر شد و در غیر این موارد دلیلی برای بقای امر به اصل فعل در خارج وقت نیست و قضا دلیل جدید می‌خواهد، در فقه نیز به همین مسلک عمل کرده‌اند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۷ / یکشنبه / ۴ / ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### مطلب پایانی در واجب موقت و موسع:

یک بحث دیگر باقی می‌ماند که معمولاً در استصحاب از آن سخن گفته‌اند ولی برخی مثل مرحوم آخوند رحمه‌الله[1] آن بحث را در این جا مطرح نموده‌اند که اگر شک کردیم وجوب به نحو تعدد مطلوب بوده یا به نحو وحدت مطلوب و وجوب بر جامع بوده یا خیر، آیا می‌شود با استصحاب، بقای وجوب را در خارج وقت ثابت کرد یا اگر شبهه موضوعیه باشد و در امتثال و صحت عمل شک داشته باشیم، آیا می‌توان با استصحاب، بقای وجوب را ثابت کرد یا نه و آیا این استصحاب شخصی است یا کلی؟

این‌ها بحث‌هایی است که در یکی از تنبیهات استصحاب به تفصیل آمده است و ذکر آنها در این جا تکرار محض است.

به این ترتیب بحث واجب موقت و موسع و بحث تبعیت ادا از قضا تمام می‌شود و با تمام شدن این بحث، بحث اوامر نیز به پایان می‌رسد.

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۴.

# نواهی

حال وارد بحث نواهی می‌شویم که از بحث های مهم اصولی است و مشتمل بر مباحثی است که در فقه نیز زیاد کاربرد داشته و مورد نیاز فقها در موارد فراوان است، مخصوصاً بحث اجتماع امر و نهی.

در بحث نواهی نیز ابتدا از مدلول نهی بحث می‌شود و همچنان که بحث شد که ماده امر و صیغه امر چه معنایی دارند، ابتدا بحث می‌شود که ماده و صیغه نهی چه معنایی دارند و از این رو جهاتی از بحث درباره مدلول نهی مطرح می‌شود.

**جهت اول: مدلول صیغه نهی:**

معنا و مدلول صیغه نهی (لا تفعل) چیست؟

در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه ارائه شده است:

**قول اوّل:** این دیدگاه از جانب بسیاری از گذشتگان مثل صاحب فصول رحمه‌الله[۱] و صاحب کفایه رحمه‌الله[۲] عنوان شده است. ایشان قائل شده‌اند صیغه نهی طلب ترک است؛ همانگونه که صیغهٔ امر طلب فعل است یعنی فرق نهی و امر را در متعلق طلب دانسته‌اند که متعلق طلب در امر، ایجاد طبیعت است و در نهی، اعدام طبیعت و ترک آن است.

**قول دوم:** این قول توسط علمای متأخر از صاحب فصول رحمه‌الله و صاحب

---

۱ ـ الفصول الغروية فی الاصول الفقهية، ص۱۱۹.

۲ ـ کفاية الاصول، ص۱۴۹.

کفایه ﷺ مطرح شده است که فرق نهی با امر در متعلق نیست بلکه اختلافشان در کل مدلولشان است؛ به این نحو که در متعلق و مدلول امر، طلب یا نسبت ارسالیه است و در مدلول نهی، زجر و نسبت زجریّه، متعلق هر دو نیز یکی است و آن معنای ماده‌ای است که صیغهٔ امر یا نهی بر آن عارض شده است و به لحاظ ذات معنا و مدلول هیأت با هم متفاوت هستند؛ امر، طلب است و نهی، زجر و منع و ماده نهی یعنی کلمه نهی نیز همان معنای صیغه را دارد با این تفاوت که معنای اسمی است که از صیغه نهی انتزاع شده است.

**قول سوم**: این دیدگاه بیان می‌دارد که همچنان که مدلول امر، اعتبار الفعل فی ذمة المکلف است، در نهی نیز اعتبار ترک یا حرمان و امتناع از فعل بر ذمه مکلف است که مدلول نهی است.

**بررسی اقوال مذکور:**

نسبت به قول اول ـ که قول صاحب فصول ﷺ و صاحب کفایه ﷺ است ـ استدلال خاصی مطرح شده است و فقط گفته‌اند صیغه امر مثل نهی، طلبی است به این معنا که امر، خواستن فعل است و نهی خواستن ترک است و ایـن را وجدانی و مسلم گرفته‌اند که هر دو برای طلب به کار می‌روند البته با این توضیح که یکی طلب فعل و دیگری طلب ترک است.

اما برخی خواسته‌اند آن صورت را برهانی کنند که چون تکلیف برای جعل داعی در نفس مکلف است یعنی اراده‌ای که در نفس مکلف برای امتثال حاصل می‌شود و در موارد نواهی آن داعی که در مکلفین ایجاد می‌شود تعلق اراده به ترک است، پس داعی که می‌خواهد در باب نواهی ایجاد شود ارادهٔ ترک است

نه فعل، بنابراین باید تحریک مولا هم به همان چیزی که داعی و اراده مکلف به آن می‌خورد تعلق بگیرد یعنی مولا طلب ترک را انشا کند تا مطابق داعی و اراده‌ای باشد که در نفس مکلف ایجاد می‌شود.

**اشکال:** این بیان به این دلایل تمام نیست:

**اوّلا:** مراد از این که گفته شده تکلیف برای جعل داعی است، غرض تکوینی مولا از امر کردن است نه مدلول امر یعنی گفته می‌شود غرض تکوینی مولا از جعل تکلیف چیست؟

پاسخ داده می‌شود غرض از تکلیف آن است که به مکلف برسد و او به طرف امتثال برود و داعی برای او ایجاد می‌شود که مطلوب مولا را انجام دهد و این غرض تکوینی از جعل تکلیف است و ربطی به مدلول امر و نهی یا مجعول تشریعی در نفس مولا ندارد.

قبلاً نیز گفتیم قوام تکلیف به انشا نیست و مولا می‌تواند با جمله خبریه نیز تکلیف کند یعنی اگر از اراده و غرض لزومی اخبار کند، این هم تکلیف بوده و محرک و منجز است؛ بدین معنا که با این که در آن ادوات انشا به کار نبرده است لکن تحریک نموده و جعل داعی کرده است.

بنابراین در اینجا بین غرض تکوینی از تکلیف و بین این سؤال که مدلول صیغه نهی چیست خلط شده است و آن چه گفته شده ـ غرض از تکلیف ایجاد داعی است به لحاظ نتیجه تکلیف و غرض تکوینی مولا است که ممکن است با جمله خبریه باشد یا با جمله انشائیه و یا با جعل اعتبار باشد یا بدون جعل اعتبار ـ شکل‌ها و مصادیق مختلف برای تکلیف کردن است و این غیر از مدلول وضعی یا استعمالی الفاظ مولا است و ایشان می‌خواهند غرض تکوینی را

برهان محسوب کنند که باید دید مدلول صیغه نهی چیست و خلط میان این دو مطلب به همدیگر مربوط نیست.

**ثانیاً**: مقصود کسانی که گفته‌اند تکلیف برای جعل داعی و تحریک است، اعم از تحریک یا زجر و منع است و به همین جهت اگر این گونه تعبیر کنند که وقتی مولا امر می‌کند، غرض تکوینی از امرش ایجاد داعی حرکت برای مکلف است و اگر نهی می‌کند، غرض تکوینیش ایجاد داعی زجر و امتناع مکلف است باز هم صحیح است و با دلالت نهی بر منع و زجر تناسب دارد و هیچ منافاتی با این نکته ـ که مدلول نهی انشای زجر و منع باشد نه طلب ترک ندارد و این روشن است.

بنابراین لازم است از مدلول و معنای صیغه نهی یعنی «لا تفعل» در لغت عرب و همچنین در سایر لغات بحث شود که مدلولش چیست و آیا برای انشای طلب یعنی نسبت ارساليه و طلبیه ترک وضع شده است یا این که اصلاً برای طلب نیست بلکه برای منع و نسبت زجریه است؟

در این جا اصحاب قول دوم دباره قول اول گفته‌اند وجدان لغوی ما دال بر این است که آنچه معنای صیغه نهی است، منع و زجر است نه این که هیأت امر و نهی، هر دو یک معنی دارد ولی در یکی طلب ایجاد فعل است و در دیگری طلب ترک فعل بلکه اختلاف آنها در ذات معنی است.

البته بر این مطلب، گاه ادعای وجدان شده است و گاه منبّه و شبه برهانی نیز بر آن اقامه می‌شود، از جمله در بیان شهید صدر ﷺ[1] چنین مطلبی اضافه

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۲.

شده است که برهان نیست ولی یک نوع تحلیل قطعی و منبه است که معمولاً در باب دلالات و مباحث الفاظ، استدلال‌ها از این قبیل است.

**تحلیل شهید صدر﵀ در نقد قول اوّل:**

ایشان می‌فرمایند: اگر ما اختلاف را فقط در متعلق امر و نهی اخذ کنیم و بگوییم هر دو دال بر نسبت طلبیه هستند و یکی به فعل طبیعت و دیگری به ترک طبیعت خورده است، لوازمی در کار خواهد بود که قابل قبول نیستند آن لوازم از این قرار هستند:

۱ ـ بدون شک هیأت، چه هیأت امر و چه هیأت نهی معنای نسبی و حرفی دارد، پس ما در باب صیغه امر و نهی دو دال داریم: یکی ماده و طبیعتی که معروض و مدخول هیأت قرار می‌گیرد مثل «صل» و «لا تصل» که صلات ماده است و یکی نیز هیأت «افعل» است در صیغه امر و «لا تفعل» در صیغه نهی.

حال اگر گفتیم صیغه امر دال بر طلب به نحو معنای حرفی یعنی نسبت ارسالیه و طلبیه است که تعلق به ماده گرفته و بر آن عارض شده است، مشکلی پیش نمی‌آید چون معنایش این است که مولا به آن طبیعت بعث و ارسال کرده است و از در نتیجه جمع بین مدلول هیأت و ماده به نحو تعدد دال و مدلول، طلب طبیعت را می‌فهمیم که مقتضی ایجاد آن است و چیز دیگری نیاز نداریم ولی باید در صیغه نهی از هیأت «لا تفعل»، هم نسبت طلبیه را استفاده کنیم و هم طبیعت را از متعلق و ماده نهی و هم ترک آن را متعلق نسبت طلبیه قرار دهیم که این مفهوم ترک غیر از طبیعت و نسبت طلبیه است که اولی، معنای اسمی و

مدلول ماده است و دومی، معنای حرفی ومـدلول هـیأت است و ایـن دال می‌خواهد یعنی دو دال داریم اما می‌خواهیم سه مدلول استفاده کنیم که یا باید از هیأت استفاده شود و یا از ماده.

دلیل اینکه نمی‌توان از ماده استفاده کرد این است که اگر ماده بخواهد فانی در خارج باشد که هست فانی و مرآت در وجود مصادیق و در افراد خـود طبیعت است، نه افراد عدم طبیعت و محال است در نقیض خود فانی باشد و اگر بگویید در این جا مجازاً در عدم طبیعت استعمال شده نیز واضح البطلان است که طبیعت در عدم طبیعت و نقیض آن استعمال نمی‌شود. بنابراین ماده و متعلق نهی نمی‌تواند دال بر مفهوم ترک و عدم باشد.

اگر کسی بخواهد ترک را در هیأت نهی اخذ کند نیز باطل است زیرا که:

**اولاً**: ترک، معنای اسمی است و دالش باید اسم باشد و هیأت نهی، هیأت است و معنای حرفی دارد و نمی‌توان گفت هیأت، هم بر نسبت بعثیه و معنای حرفی و هم بر ترک که معنای اسمی است دلالت می‌کند زیرا این استفاده، مقطوع العدم در لغت است چرا که هیئات معانی حرفی دارند.

**ثانیاً**: اگر ترک را در معنای هیأت اخذ کنیم، ترک یک اضافه هم به طبیعت که مفاد ماده است نیاز دارد یعنی ترک چه چیزی؟ ترک آن طبیعت و اضافه ترک به طبیعت نیز نیازمند دال است و الا فایده ندارد و شما می‌خواهید طلب ترک طبیعت را ثابت کنید و این اضافه هم نیاز به دال دارد.

پس هیأت دال بر سه چیز می‌شود و غیر از اضافه به متعلقش باید سه معنای دیگر نیز در آن ملحوظ باشد، یکی نسبت طلبیه که نسبت تامهٔ انشایی است، دیگری مفهوم ترک که معنای اسمی است و یکی نیز نسبت اضافه به طبیعت که

نسبت ناقصه است و دلالت هیأت واحد بر ایجاد سه معنای متباین و متضاد با یکدیگر اگر نگوییم ممکن نیست، مقطوع العدم است.

بنابراین قول مذکور با این تحلیل مقطوع البطلان است.

اما اگر بر خلاف آن معنا بگوییم معنای نهی، منع و زجر است یعنی یک نسبت بعث و ارسال و وادار کردن داریم و یک نسبت بازداشتن و این هم نسبت است و هر دو بر مدلول ماده و طبیعت عارض می‌شوند که نتیجه اولی ایجاد طبیعت و نتیجه دوم انعدام و انتفای طبیعت می‌شود، بدون این که به دال و مدلول سومی نیاز داشته باشیم و قبلاً در بحث تعلق اوامر به طبایع گفتیم مفهوم وجود و ایجاد در اوامر اخذ نشده است، همچنانکه در اینجا نیز ترک و عدم در مدلول نواهی اخذ نشده است بلکه از همان اضافه شدن نسبت ارسالیه و طلبیه و تعلق آن به طبیعت واضافه شدن نسبت زجریه و تعلق آن به طبیعت، ایجاد و ترک حاصل می‌شود، بدون آنکه نیاز باشد مفهوم ایجاد و ترک در معنای آنها اضافه شود.

۲ ـ منبّه یا نکته دیگر این است که اگر نهی بر طلب ترک، دلالت کند، باید در موارد نهی از ترک یعنی مثلاً اگر گفت: «لا تترک الصلاة»، دو ترک از آن استفاده شود؛ یک ترک که ماده نهی قرار گرفته است و یک ترک نیز مدلول صیغه نهی است یعنی طلب ترک، ترک است، با این که بیش از یک مفهوم ترک از آن استفاده نمی‌شود و خلاف وجدان است و معنایش منع از ترک است و این همان نقضی است که محقق عراقی ﷺ در اخذ وجود یا ایجاد در مدلول اوامر وارد کرده بودند.

۳ ـ برخی از بزرگان منبه دیگری نیز بیان کرده‌اند که اگر نهی، طلب ترک

باشد باید امر به تروک در صوم، نهی و حرمت باشد، با این که طلب و امر است یعنی قطعاً طلب صوم، نهی نیست.

به عبارت دیگر باید امر و وجوب ترک یک فعل، مساوق با نهی از آن فعل و حرمت باشد و اگر مثلاً گفت: «اترک الاکل و الشرب فی نهار رمضان»، باید به معنای حرمت و نهی باشد، با آن که وجداناً بین وجوب ترک و حرمت فعل تفاوت است و به همین جهت امر به تروک صوم، امر است و کسی آن را نهی نمی‌داند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۸ / دوشنبه / ۵ / ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مدلول صیغه نهی بود. سه قول برای صیغه نهی (لا تفعل) و معادل آن در لغات دیگر ذکر شد که بیان می‌داشت (لا تفعل) دلالت بر طلب ترک یا زجر و منع از فعل و یا اعتبار حرمان یا ترک بر ذمه مکلف دارد. همان گونه که بیان کردیم شواهد و منبه‌هایی برای رد قول اول وجود دارد که تحلیل‌های عرفی و لغوی است که برخی از این حیث که انسان را نسبت به بطلان این قول به قطع می‌رساند در حد برهان می‌باشد.

یکی از آنها این است که اگر طلب، ترک است، مفهوم ترک از کجا استفاده می‌شود؟ ماده و متعلق نهی که بر طبیعت دلالت می‌کند نه ترک یا عدم طبیعت و از هیأت نیز نمی‌توان ترک را استفاده کرد چون هیأت معنای حرفی است و ترک معنای اسمی است و استفاده معنای اسمی از حروف و هیئات، درست نیست بلکه طبق این قول باید هیأت دال بر سه چیز باشد؛ هم نسبت طلبیه تامه و هم مفهوم اسمی ترک و هم نسبت ناقصه و اضافهٔ ترک به ماده که این نیز واضح البطلان است. این یک شبه برهان قطعی بر عدم صحت قول اول بود.

دو شاهد دیگر نیز آوردیم؛ یکی این که اگر گفته شود (لا تترک) باید از آن دو بار مفهوم ترک استفاده شود، با این که وجداناً این گونه نیست.

شاهد دیگر آن است که اگر نهی، طلب ترک باشد، باید در واجباتی که مولا به ترک اموری، مثلاً مبطلات صوم امر کرده است، قائل شویم صوم از واجبات نیست بلکه از محرمات است، با این که از اوامر و واجبات است و بین امر به ترک و نهی از فعل فرق است.

**نقد اشکالات بر قول اوّل:**

تمام این شواهد و منبهات را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که مقصود از طلب ترک، ترک به معنای اسمی نیست بلکه مقصود آن است که متعلق امر، تحقق طبیعت به نحو معنای حرفی و قضیه موجبه است و متعلق در نهی، طلب انتفای طبیعت به نحو قضیه سالبه و معنای حرفی است، نه مفهوم اسمی ترک یا عدم یا انتفا زیرا در معانی حرفی نیز مثل جمله موجبه و جمله سالبه ایجاب و سلب وجود دارد، مخصوصاً در طرف نفی که حرف «لا» نافیه بر نفی و سلب به نحو معنای حرفی دلالت می‌کند نه اسمی.

حال اگر صاحب کفایه ﷺ بفرمایند در امر، طلب به نسبت تحققیه طبیعت تعلق گرفته و در نهی به نسبت سلبیه طبیعت تعلق می‌گیرد، توسط انتفای طبیعت به نحو معنای حرفی که از حرف «لا» استفاده می‌شود هر سه اشکال دفع می‌شوند و به همین جهت می‌بینیم همیشه و در همهٔ لغات در کنار ادوات نهی، حرف نفی نیز وجود دارد. پس ممکن است ایشان بگویند «لا تفعل» هیأت دارد و دارای دو معنای حرفی است؛ یکی نسبت سالبه طبیعت که از حرف «لا» استفاده می‌شود و دیگری هیأت مرکب که مستفاد از حرف «لا» و فعلی که مدخول آن است ـ که دال بر نسبت طلبیه است ـ می‌باشد و متکلم با این دو هیأت، طلب سلب را انشا کرده است و طالب تحقیق قضیه سالبه شده است

یعنی فی المثل نخوردن را طلب کرده است و در فعل نخوردن، نفی خوردن به نحو معنای حرفی است و بدین ترتیب آن سه اشکال حل می‌شوند.

دفع اشکال اول این گونه است که دیگر در مدلول صیغه نهی، مفهوم اسمی ترک را نخواهیم داشت بلکه انتفا و طبیعت را به نحو معنای حرفی داریم و دال بر آن را نیز داریم.

پاسخ اشکال دوم روشن‌تر است که در (لا تترک)، هیأت نهی دال بر انتفا و سلب ترک به نحو معنای حرفی است، پس از آن دو، مفهوم اسمی ترک استفاده نمی‌شود یعنی (لا تترک) در ترکی که متعلق طلب قرار گرفته معنای اسمی است و از این رو خلاف وجدان نیست که طلب سلب این ترک را می‌خواهیم.

اشکال سوم نیز وارد نیست و امر به ترک نیز با نهی از فعل فرق می‌کند زیرا امر، طلب ترک فعل است و به همین جهت جزء واجبات است، بر خلاف نهی از فعل که طلب سلب طبیعت و عدم تحقق آن به نحو معنای حرفی است.

**وجدان حاکم بر عدم صحت قول اوّل و صحت قول دوّم:**

بنابراین با این منبه‌ها کلام صاحب کفایه ﷺ به شکل فنی قابل رد نیست.

بله! آن بیان وجداناً درست است که بالوجدان نهی، طلب و ارسال نیست و امر، انشای بعث و ارسال است یعنی آمر می‌خواهد صدور طبیعت از مأمور سر بزند ولی در موارد نهی به عکس است و ناهی می‌خواهد صدور آن انجام نگیرد یعنی سلب و منع آن را می‌خواهد و همانگونه که در عالم تکوین و خارج، معادل معنای انشایی امر، دفع و ارسال است، معادل معنای انشایی نهی، منع و زجر و بازداشتن است. پس معنای انشایی که نهی برای آن وضع شده است منع انشایی است، نه بعث و ارسال به صدور نسبت سالبه یا مفهوم ترک.

به عبارت دیگر نهی، منشأ منع از تحقق نسبت موجبه و تحقق طبیعت است نه بعث و ارسال به سوی نفی طبیعت، چه آن نفی به نحو معنای اسمی باشد (ترک طبیعت) و چه به نحو معنای حرفی و قبلاً گفته شد معانی انشایی متخذ از معانی معادل خارجی آنها است و ناهی می‌خواهد فعل صادر نشود و همچنین مکلف را منع کند که این کار را انجام ندهد و مصداق تکوینیش جلوگیری است که مثلاً دست او را می‌گیرد که این کار را انجام ندهد یعنی بازداشتن است نه این که او را وا می‌دارد تا آن فعل را ترک کند که این متناسب با انشای امر است نه نهی.

نتیجه آن که همان طور که صیغه امر برای ارسال به طبیعت وضع شده است، صیغهٔ نهی نیز برای منع و زجر از طبیعت وضع شده است و قول دوم صحیح و مطابق با وجدان لغوی است.

**اقامه شاهد بر صحت قول دوّم:**

البته می‌توانیم شاهدی نیز برای این وجدان لغوی بیاوریم که آن شاهد، ماده نهی است؛ به این معنا که همان طور که مادهٔ امر، منتزع از امر کردن با صیغه امر به نحو معنای اسمی است، همانگونه نیز ماده نهی، متنزع از همان معنایی است که در صیغه نهی است، منتها به نحو معنای اسمی و بدون شک، نهی در لغت به معنای منع و زجر است نه طلب ترک، به همین جهت وقتی می‌گوید: «فلان نهی فلانا» یعنی او را منع کرد و شاهدش نیز آن است که این فعل با حرف «عن» و امثال آن متعددی می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «نهاه عن شرب الخمر» در صورتی که «طلب الترک عن شرب الخمر» صحیح نیست و این شاهد بر آن است که در صیغه نهی نیز منع و زجر به صورت معنای حرفی لحاظ شده است.

البته «نهی» منع انشایی و مولوی است نه منع تکوینی خارجی و از این رو تقریباً اکثر اصولیون معاصر به مسلک دوم قائل شده‌اند، به استثنای برخی که قائل به قول سوم شده‌اند که مدلول نهی را اعتبار ترک یا جریان ترک بر ذمه مکلف قرار داده است.

**ذکر و بررسی قول سوم:**

قول سوم مبتنی بر مبانی صاحب این قول است که در باب دلالات وضعی و وضع، مسلک تعهد را قبول کرده است نه مسلک اعتبار یا قرن اکید و بر این مسلک مسائل زیادی را بار کرده است که یکی از آنها نیز در این جاست که معنای نهی را اعتبار حرمان فعل بر ذمه مکلف قرار داده است و در ردّ قول دوم، هم در اینجا و هم در باب امر فرموده است که اگر امر بر بعث و تحریک دلالت داشته باشد و نهی بر زجر و منع، اگر منظور، بعث و تحریک و زجر تکوینی است که این معلوم البطلان است زیرا تکویناً در بسیاری از اوقات، فعل و ترکی انجام نمی‌شود و عصیان می‌شود و اگر مراد، بعث و زجر تشریعی باشد، مصداق بعث و زجر تشریعی با خود امر و نهی در خارج ایجاد می‌شود، نه این که معنای لفظ و مراد از آن در نفس مولا باشد و مدلول لفظ باید در عالم مراد متکلم باشد و مقصودی باشد که لفظ آن را کشف کند، پس معنای امر و نهی باید مرادی باشد که امر و نهی کاشف از آن باشد و آن چیز در صیغه امر، اعتبار فعل بر ذمه مأمور است و در نهی نیز اعتبار حرمان از فعل بر ذمه مکلف است این که اعتبار ترک بر ذمه مکلف نیست بلکه اعتبار حرمان است به این دلیل است که اعتبار ترک مناسب با مبنای عدلیه نیست که می‌گویند اوامر و نواهی ناشی از مصالح و مفاسد در متعلقات احکام است، پس همچنان که مولا در امر

مصلحت را می‌بیند و فعل را بر ذمه مکلف قرار می‌دهد، در نهی هم، در فعل مفسده را می‌بیند و به همین جهت ممنوعیت و حرمان فعل را بر ذمه او قرار می‌دهد، نه ترک را چون ترک مصلحت ندارد بلکه فعل مفسده دارد.

**نقد قول سوّم:**

درباره این قول سوم می‌توان گفت: هم اشکال اولش بر قول دوم تمام نیست و هم اصل این قول باطل است.

اما اشکال مذکور بر قول دوم صحیح نیست زیرا این اشکال مبتنی بر مبنایی است که گفته شد یعنی چون ایشان مدلول امر و نهی را معنای تصدیقی گرفته‌اند و آن را مراد متکلم قرار داده‌اند، جا دارد کسی بگوید اگر مدلول لفظ، بعث و زجر تکوینی باشد که معلوم البطلان است و اگر مقصود بعث و زجر تشریعی و مولوی است که آن نیز مراد و منکشف نیست بلکه مصداقش با امر و نهی در خارج شکل می‌گیرد و این نیز نمی‌تواند معنای لفظ باشد بلکه آنچه حقیقت وضع است، کشف لفظ از اراده معنی است که دلالت تصدیقی است و دلالت تصوری انس لفظ با معنا است که نتیجه وضع و خارج از آن است.

همچنین باید طبق این مبنا معانی الفاظ تصدیقی و مراد متکلم باشند ولی کسی که این مبنا را قبول ندارد ـ که مشهور قبول ندارند ـ و دلالت وضعی را تصوری می‌داند ـ که صحیح نیز همین است ـ قصد و مراد جدی یا استعمالی را خارج از مدلول وضعی می‌داند و معتقد است لفظ بر آنها دلالت ندارد بلکه ظهور حالی متکلم اقتضا دارد قصد استعمالی و جدی از تکلم و محاوره داشته باشد و این که اراده دارد یا ندارد به دلالت لفظی مرتبط نیست.

طبق این مسلک ـ که صحیح نیز می‌باشد ـ لفظ امر و نهی برای نسبت ارسالیه تصوریه و نسبت زجریه تصوریه انشایی وضع شده است یعنی همان طور که وقتی با دست بعث و ارسال می‌کند، تصور نسبت ارسالیه در ذهن ایجاد می‌شود، با لفظ امر نیز همان تصور یا حالت ذهنی به ذهن آمده و خطور می‌کند و این معنای موضوع له امر و همچنین نهی است. اما این که متکلم چه چیزی را اراده کرده است خارج از مدلول وضعی است و چون ایشان مسلک تعهد را قبول دارند، باید معنای امر و نهی را مراد تصدیقی بگیرند، اما کسی که معنای امر و نهی را تصوری می‌گیرد، نیازی به آن ندارد و معنا را همان تصور نسبت ارسالیه و تصور نسبت زجریه قرار می‌دهد، هر چند با استعمال لفظ در این معنا مصداق بعث و زجر مولوی و تشریعی نیز در خارج شکل بگیرد.

ما سابقاً مسلک تعهد را ابطال کردیم و علاوه بر آن که در مبحث اوامر متذکر شدیم، در اینجا نیز می‌گوییم طبق مسلک تعهد، هر چند معانی الفاظ تصدیقی خواهند شد و لفظ کاشف از قصد متکلم می‌شود ولی آن مدلول عبارت است از مدلول تصدیقی اول که قصد اخطار معنی است، اما این که قصد اخطار معنی به چه جهتی است، این مدلول تصدیقی دیگری است که از آن به مراد جدی یا مدلول تصدیقی دوم تعبیر می‌شود و مسلک تعهد می‌گوید معنای لفظ، مدلول تصدیقی اول است یعنی متعهد شده است که اخطار معنای تصوری را قصد کند و این غیر از مراد جدی و اعتبار فعل یا ترک بر ذمه مکلف است و لازمه مسلک تعهد این نیست که آنها نیز در طرف تعهد اخذ شوند بلکه قطعاً اخذ نشده‌اند و به همین جهت جایی که متکلم مدلول جدی ندارد ولی مدلول استعمالی دارد و امر را برای امتحان صادر کرده یا به عنوان شوخی استعمال کرده است، استعمالش صحیح است و مجاز یا غلط نیست، با این که اعتبار ندارد.

بنابراین اشکال دیگر آن است که ربط دادن مدلول لفظ به مدلول تصدیقی دوم نیز خلاف دیگری است و آنچه تعهد اقتضا دارد، کشف لفظ از مـدلول تصدیقی اول است نه بیشتر.

**بررسی معنای اعتبار در معنا و مدلول نهی:**

اما بحث اضافی که در این بحث مطرح کرده‌اند این است که اگر قرار شد معنای موضوع له اعتبار باشد، معنای نهی نمی‌تواند اعتبار ترک بر ذمه مکلف باشد چون طبق مبنای عدلیه، نواهی از مفسده در فعل نشأت می‌گیرند و به ترک ربطی ندارند، پس باید نهی نیز برای اعتباری وضع شود که متناسب با فعل باشد نه ترک.

این مطلب نیز صحیح نیست:

**اولاً**: اشکال می‌شود که ربط دادن معنای الفاظ در لغت به مسلک عدلیه و غیر عدلیه بی جاست چون وضع الفاظ برای معانی آنها قبل از این مسالک صورت گرفته است و واضع، الفاظ را برای اغراض لغوی وضع کرده است نه اغراض شرعی یا فلسفی، با وجود این که واضع امر و نهی نیز شارع نیست تا آن را طبق مسلک عدلیه قرار دهد.

**ثانیاً**: این تناسب درست نیست زیرا اگر در فعل نیز مفسده باشد، مولا و شارع می‌تواند ترک را بر ذمه مکلف بگذارد زیرا می‌خواهد فعل شکل نگیرد و از این رو ترک را بر ذمه او قرار می‌دهد و این اشکالی ندارد و هدف مولا را نیز تامین می‌کند بلکه می‌توان گفت اعتبار حرمان تناسب هم ندارد چون حرمان و ممنوعیت مثل مطلوبیت است، پس همچنان که در مطلوبیت، متعلق آن را ـ که

فعل و عمل مکلف است ـ بر عهده او اعتبار می‌کند نه مطلوبیت، در ممنوعیت وضعی نیز مناسب آن است که نتیجه و عمل مکلف را ـ که ترک و عدم فعل است ـ بر عهده مکلف اعتبار کند نه حرمان و ممنوعیت را.

بنابراین نتیجه می‌گیریم:

**اولاً**: صحیح همان قول وسط است که صیغه نهی دال بر نسبت انشائیه زجریه است، همانند امر که دال بر نسبت انشائیه بعثیه است.

**ثانیاً**: ماده نهی نیز منتزع از معنای حرفی صیغه نهی است، البته به صورت معنای اسمی و مختص به منع و نهی تشریعی ولی منع تکوینی با دست و امثال آن را نهی نمی‌گویند.

**ثالثاً**: برخی گفته‌اند باید مبادی امر و نهی نیز با هم فرق کند یعنی باید مدلول جدی در امر، اراده، حب، شوق و مصلحت باشد و در نهی، بغض، کراهت و مفسده در فعل باشد. این مطلب دقیق نیست بلکه مولا می‌تواند جایی که در فعل بغض نیز وجود ندارد و ترک آن مصلحت دارد، از فعل نهی کند و اشکالی ندارد و ممکن است در امر نیز حب و مصلحتی در فعل نباشد که در مباحث تزاحم به تفصیل گذشت.

بله! ممکن است ادعای ظهور حالی شود که این مسأله دیگری است که ظاهر حال آمر آن است که فعل مأمور به، محبوب او است و ظاهر حال ناهی آن است که به فعل بغض دارد و این یک ظهور حالی است و گرنه لفظ امر و نهی اقتضای آن را ندارد و عقلاً نیز ملازمه‌ای در کار نیست و شاید منشأ این ظهور حالی غلبه یا مناسبت دیگری باشد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۳۹ / سه شنبه / ۶ / ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### جهت دوم: تفاوت میان امر و نهی از لحاظ بدلی یا شمولی بودن اطلاق آنها و ذکر دو تفاوت آن دو:

جهت دوم از بحث در مدلول نهی ـ که بحثی مهم است ـ تفاوت میان امر و نهی از لحاظ شمولی بودن اطلاق نهی و بدلی بودن اطلاق امر نسبت به متعلقشان می‌باشد.

گفته‌اند میان امر و نهی با این که هر دو برای انشا وضع شده‌اند ـ البته یکی برای طلب طبیعت و دیگری برای زجر از آن ـ یک فرق اساسی وجود دارد که وقتی مولا به طبیعتی امر می‌کند، اطلاقش نسبت به آن بدلی است یعنی مثلاً در «صلّ» صرف وجود صلات واجب می‌شود که با یک فرد از صلات امتثال می‌شود، بنابراین امر ساقط می‌شود و افراد دیگر از صلات واجب نمی‌باشند یعنی یک امر و یک وجوب بیشتر نیست. اما در نواهی به عکس است، مثلاً اگر گفته شود: «الحائض لا تصل» اطلاقش بدلی نیست بلکه شمولی است یعنی نباید هیچ کدام از افراد نماز را به‌جا آورد یا در «لا تغصب» یعنی همه افراد غصب حرام است یعنی در نهی به عدد افراد طبیعت، حرمتهای مستقل به نحو

انحلالی و مطلق الوجود استفاده می‌شود که اگر یکی را انجام داد و عصیان کرد، افراد دیگری بر حرمتش باقی است زیرا هر فردی از افراد غصب، حـرمت خاص خود را دارد. پس از «لا تغصب» حرمت های متعدد استفاده می‌شود و برای هر فرد یک حرمت ثابت می‌شود و اگر حرمت یک فرد به واسطه عصیان ساقط شد، حرمت باقی افراد به قوّت خود باقی است. بنابراین اصل این فرق روشن است که اطلاق اوامر نسبت به متعلقشان بدلی است و اطلاق نواهی شمولی است.

حال بحث در منشأ این تفاوت است که دلیل آن چیست، با این که اطلاق در هر دو به مقدمات حکمت است و طبیعت، در متعلق هر دو به یک معناست؟

در مقام پاسخ به این پرسش اصولیون به این بحث پرداخته‌اند و در بیاناتی که ذکر کرده‌اند نیز خلط فراوان صورت گرفته است؛ هم خلط بین مسـائل اصولی و فلسفی و هم خلط بین انحلال نواهی و کیفیت امتثال نهی واحد.

**دو فرق اساسی بین اوامر و نواهی:**

برای تحلیل درست و دقیق این تفاوت بین اوامر و نواهی، لازم است متذکر شویم که میان اوامر و نواهی دو فرق اساسی موجود است که مطابق آن باید از یکدیگر جدا شوند!

**فرق نخست:**

انحلالیت نهی به نواهی متعدد، به عدد افراد طبیعتی که متعلق نهی قـرار گرفته ـ که همان شمولیت است ـ می‌باشد و در مقابل، وحدت امر نسبت به طبیعتی که متعلق امر قرار گرفته ـ که همان بدلیت است ـ می‌باشد.

به عبارت دیگر متعلق نهی، مطلق الوجود بوده و به عدد افراد طبیعت،

حرمتهای مستقل بر آنها قرار می‌گیرد ولی متعلق امر صرف الوجود بوده که صرف الوجود قابل تعدد نمی‌باشد و بیش از یک وجوب از آن استفاده نمی‌شود. راجع به این تفاوت بحث شده است که منشأ و تحلیل آن چیست و چگونه این تفاوت را تفسیر کنیم، با این که معنای ماده و طبیعتی که متعلق امر و نهی قرار می‌گیرد یکی است و مقدمات حکمت نیز در هر دو به یک معنا است؟

این تفاوت، بحث اصلی و مهم در این جهت است و اصولیون، مخصوصاً متأخران، درباره آن، کلماتی مختلف کرده‌اند.

**فرق دوّم:**

تفاوت دیگری که بین اوامر و نواهی مطرح است، فرق در مرحله امتثال آنها است نه انحلال آنها یعنی اگر فرض کنیم در جایی نهی واحد بود و به صرف الوجود یا وجود اول طبیعت خورده بود و شارع صرف الوجود یا اول الوجود طبیعت را حرام کرد نه مطلق الوجود آن را، مثلاً در باب روزهٔ نذر معین اکل عمدی بر صائم حرام است ولی اگر عمداً افطار کرد، خوردن اول محرم است ولی خوردن بعد از آن، دیگر حرام نیست و مثل ماه رمضان نیست که افطار دوم و سوم نیز حرام باشد یعنی در حرمت افطار نذر معین یک حرمت بیشتر نیست که به اولین خوردن یا دیگر مفطرات تعلق گرفته است و وجودهای بعدی آنها حرام نیست؛ در این جا که نهی و حرمت یکی است و انحلالی نیست و مثل امر است و همان طور که صرف الوجود متعلق امر قرار می‌گیرد، صرف الوجود که مساوق است با اول الوجود، حرام است و یک یک افراد حرام نیست، در این جا باز یک فرقی بین امر به صرف وجود و نهی از صرف وجود، باقی می‌ماند یعنی باز هم از نظر امتثال، این نهی واحد با امر واحد تفاوت دارد چون برای

امتثال امری که به صرف وجود خورده باشد، انجام یک فرد از طبیعت کافی است ولی اگر بخواهد نهی را امتثال کند، باید تمام افراد آن طبیعت را ترک کند، اما این تفاوت مربوط به انحلال نهی به نواهی متعدد نیست بلکه در همان نهی واحد نیز هست.

بعضی این تفاوت را با فرق اول که انحلال نهی است خلط کرده‌اند، در صورتی که در اینجا یک نهی بیشتر نداریم که به صرف الوجود طبیعت یعنی اول الوجود آن تعلق گرفته است و بدین جهت بیش از یک امتثال و یک عصیان وجود ندارد ولی امتثالش متوقف بر ترک همه افراد طبیعت است، بر خلاف امر واحد به صرف الوجود که امتثالش با انجام یک فرد حاصل می‌شود.

**تحلیل فرق دوّم براساس یک قاعده عقلی:**

اصولیون در بیان علت و تحلیل این تفاوت دوم فرموده‌اند منشأ آن قاعده عقلی و تکوینی است که بیان می‌دارد: (**الطبیعة توجد بوجود فردها ولا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها**) زیرا آنچه در امر قصد می‌شود، ایجاد آن طبیعتی است که با یک فرد، صرف الوجود یا اول الوجود آن ایجاد می‌شود ولی در نهی و حرمت، ترک طبیعت و انتفای آن در خارج قصد شده است که متوقف بر ترک تمام افرادش می‌باشد و این یک نکتهٔ عقلی وتکوینی است و ربطی به انحلال و تعدد یا وحدت امر و نهی ندارد یعنی شمولیت و بدلیت در خود حکم نیست و از این رو نمی‌شود به آن، انحلالیّت نهی و بدلیت امر گفت بلکه مربوط به نکته عقلی است که صرف وجود و طبیعت با وجود یک فرد موجود می‌شود ولی انتفای صرف وجود به ترک تمام افراد است و این مطلب، امری عقلی و تکوینی است.

**ایراد اشکال بر قاعده عقلی مذکور:**

این قاعده عقلی که طبیعت با یک فرد موجود می‌شود و ترک آن به ترک تمام افراد است، یک اشکال فلسفی دارد زیرا این مطلب مبتنی بر مبنای کلی رجل همدانی است که باطل می‌باشد یعنی طبق کلی رجل همدانی، طبیعت در خارج یک وجود دارد که با وجود یک فرد ایجاد می‌شود ولی طبیعت، طبق مبنای درست در منطق و فلسفه، در هر فردی موجود است و وجود کلی طبیعی در خارج یک وجود نیست بلکه وجودات است و این تناقض و تهافت است که طبیعی بر هر فرد در خارج صدق حقیقی داشته باشد و در عین حال وجودش در خارج یک وجود باشد.

در نتیجه این حرف باطل است و گفته شده است که نسبت کلی طبیعی در خارج به افرادش، نسبت آباء به ابناء است نه نسبت اب واحد به ابناء، پس بر اساس این قاعده نمی‌توان فرق دوم را توجیه و تفسیر کرد و باید توجیه دیگری پیدا نمود.

**پاسخ اشکال فوق:**

این اشکال تمام نیست و در آن بین مسأله اصولی و فلسفی خلط شده است زیرا این که در فلسفه یا منطق گفته‌اند طبیعت با وجود افراد، متعدد می‌شود، مربوط به وجود تکوینی و خارجی کلی طبیعی است ولی امر و نهی و تکالیف متعلق به مفاهیم و وجود ذهنی کلی طبیعی است و عناوین طبیعی در عالم مفهوم و وجود ذهنی قطعاً واحد هستند و قطعاً کسی در وحدت کلی طبیعی در ذهن شک نمی‌کند یعنی در عالم ذهن مفهوم صلات یا غصب یک طبیعت است و

وقتی ذات طبیعت و مفهوم آن در متعلق حکم اخذ شد و آن حکم؛ چه امر و چه نهی یک تکلیف بیشتر نبود و قرینه‌ای نیز بر تعدد و انحلال موجود نبود، قهراً در اوامر از آنجا که مقصود، ایجاد آن طبیعت در خارج است با ایجاد یک فرد، طبیعت در خارج ایجاد می‌شود و در نواهی چون مقصود اعدام و ترک طبیعت است، انعدام آن طبیعت در خارج متوقف بر ترک تمام افراد آن طبیعت است و این امر تکوینی و عقلی بدیهی است که تحقق و امتثال یک مفهوم واحد ـ که در ذهن، متعلق طلب ایجاد یا طلب ترک و منع از ایجاد قرار می‌گیرد ـ در خارج همین گونه است که گفته شد.

به عبارت دیگر کلی رجل همدانی به لحاظ وجود ذهنی و مفهوم آن صحیح است و ایشان میان وجود عینی طبیعی در خارج و وجود ذهنی و عالم مفاهیم خلط کرده‌اند که کلی طبیعی در وجود عینی متعدد است، اما در عالم مفاهیم و وجودهای ذهنی که متعلقات تکلیف است واحد می‌باشد و از آنجا که تعلق تکالیف به وجودات عینی و خارجی محال بوده و تحصیل حاصل است بلکه تعلق به مفاهیم و طبایع در ذهن به حمل اولی است نه حمل شایع ـ همانگونه که در بحث تعلق به طبایع گذشت ـ پس طلب ایجاد کلی طبیعی با تحقق یک فرد از آن امتثال شده و انطباق آن کلی طبیعی بر خارج، قهری خواهد بود ولی طلب ترک آن یا منع از انجام آن در خارج حاصل نمی‌شوند مگر این که تمام افرادش ترک شود و این به معنای تعدد نهی و سریان آن به افراد طبیعت نیست بلکه همان یک نهی است که متعلقش همان صرف الوجود یا اول الوجود است که متعلق امر نیز می‌باشد اما امتثالش عقلاً متوقف بر ترک همه افراد است، بدون این که نهی به افراد تعلق گرفته باشد، همانگونه که امر به صرف الوجود نیز، به فرد تعلق نمی‌گیرد.

بنابراین قاعده عقلی مذکور صحیح است ولی ربطی به انحلال و شمولیت نهی یعنی فرق اول ندارد بلکه مربوط به فرق دوم و کیفیت تحقق امتثال امر و نهی واحد است.

اما آنچه مهم و محل بحث می‌باشد فرق اول است که چگونه با این که مقدمات حکمت یکی است و کلمه شمول یا عموم در نهی نیامده است و معنای ماده و متعلق امر و نهی نیز واحد است، وقتی می‌گوییم «صلّ» اطلاقش بدلی و به نحو صرف الوجود است، اما وقتی می‌گوییم «الحائض لا تصلّ» یا «لا تغصب» اطلاقش شمولی است و برای هر فرد از غصب یا صلات حائض، حرمت مستقل استفاده می‌شود یعنی انحلالی شده و طبیعت در ضمن هر یک از افراد، متعلق نهی قرار می‌گیرد و حرمت جداگانه و عصیان و امتثال مستقل دارد؟ این تفاوت به خاطر چیست؟

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۰ / شنبه / ۱۰ / ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تحلیل فرق اوّل میان امر و نهی:

بیان شد که دو فرق بین اوامر و نواهی نسبت به متعلقشان وجود دارد، مثلاً جایی که مولا می‌گوید: «لا تکذب» هر حصه جدا از دیگری حرمت دارد، اما جایی که می‌گوید: «صلّ» بیش از یک حصه از نماز واجب نیست و فرد بعد از آن، دیگر واجب نخواهد بود و به عدد صلوات، وجوبات نداریم ولی در «لا تغصب» و «لا تکذب» به عدد غصب‌ها و کذب‌ها حرمت داریم که این انحلالیت و شمولیت نهی است و از آن تعدد حرمت استفاده می‌شود حتی برای فرد طولی بعد از عصیان نهی اول که در اوامر نیست.

### غیر مرتبط بودن قاعده عقلی با افتراق میان امر و نهی:

بحث دیگر این است که اگر نهی به صرف وجود خورد و فرد طولی آن حرام نبود، مثل افطار در غیر رمضان یا مولا بگوید فلان مطلب را افشا نکن که اگر باز گو کرد، دیگر بیان کردن برای مرتبه دوم حرام نیست و آن سر، افشا شده است، در این قبیل موارد باز هم فرقی بین نهی و امر واحد باقی می‌ماند؛ به این

صورت که در امر، امتثال امر واحد با ایجاد یک فرد انجام می‌شود ولی در نهی، امتثال به این است که تمام افراد آن طبیعت را ترک کند و اگر یک فرد را انجام دهد، نهی را امتثال نکرده است که البته این صورت، انحلال نهی به نواهی نیست بلکه کیفیت امتثال نهی واحد است چون نهی، طلب عدم و سلب طبیعت است که به سلب تمام افراد آن است، اما ایجاد طبیعت با ایجاد یک فرد محقق می‌شود و این قاعده عقلی است و ربطی به انحلال امر و نهی ندارد.

**رابطه قاعده عقلی با انحلالیّت در نهی و ایراد اشکال بر قاعده مذکور:**

برخی خواسته‌اند از این قاعده برای انحلال استفاده کنند که بعداً خواهیم گفت درست نیست، اما در همین نکته نیز اشکال شده است و شاید به خاطر این بوده که برخی خواسته‌اند انحلال را از آن استفاده کنند. به همین جهت برخی در اصل قاعده اشکال کرده و آن را زیر سؤال برده‌اند، نه این که بگویند ناظر به انحلال نیست بلکه گفته‌اند این که می‌گویند: «الطبیعة توجد بوجود فرد واحد و تنعدم بانعدام جمیع أفرادها» مبتنی بر کلی رجل همدانی است و کلی رجل همدانی باطل می‌باشد، پس قاعده باطل است و همان طور که افراد طبیعت در خارج وجودهای متعدد دارند، وجودهای خود طبیعت نیز در خارج متعدد است و ضمن هر فرد یک وجود از طبیعت غیر از وجودی که در ضمن فرد دیگر است موجود می‌باشد و این که گفته شده عدم آن وجود به انعدام جمیع افراد است درست نیست چون بین وجود و عدم، تقابل است و عدم هر چیزی وجود مقابل آن است و نمی‌توان گفت وجود طبیعت در یک فرد، عدم جمیع افراد آن طبیعت ـ که اعدام متعدد است ـ باشد.

به تعبیر مرحوم حاج شیخ که دیگران نیز این مطلب را از ایشان گرفته‌اند، اگر طبیعت مهمله لحاظ شود یعنی ذات طبیعت که در قوهٔ جزئیه است، عدمش عدم همان طبیعت مهمله جزئیه است نه عدم جمیع افراد دیگر و اگر طبیعت را به نحو ساری در تمام و تک تک افراد بگیریم، عدمش عدم تک تک آن طبیعت است و اعدام متعدد خواهد داشت و اگر طبیعت را به معنای اول الوجود بگیرید که ناقض العدم الازلی است، در این فرض باز عدمش عدم اول الوجود الاول است که ملازم با عدم وجود دوم و سوم می‌باشد نه خود عدم آنها.

پس ما در هیچ جا نمی‌توانیم عدم جمیع افراد را چه در افراد طولی و چه عرفی از نظر زمان نقیض طبیعت به نحو صرف الوجود بگیریم بلکه اگر طبیعت به نحو مهمله باشد، عدم آن طبیعت مهمله است و اگر به نحو سریان باشد، عدم هر کدام از آن وجودها است و اگر ناقض العدم الازلی و طبیعت اول باشد، عدم همان وجود اول است و نقیض یک یک است و نمی‌شود اعدام متعدد نقیض یک عدم باشند.

بنابراین اصل این مسأله که می‌گویند: «الطبیعة تنعدم بعدم جمیع أفرادها و توجود بوجود فرد واحد منها» درست نیست. این بیان فنی اشکال است.

**پاسخ به اشکال:**

در پاسخ به این اشکال بیان کردیم در این جا بین طبیعتی که در واقع خارجی لحاظ شده است و طبیعتی که در ذهن عاری از فرض وجود لحاظ شده خلط شده است. در فرض اول این حرف درست است زیرا طبیعت مفروض الوجود، به عدد افراد وجودش متعدد می‌شود و کلی رجل همدانی در اینجا

صحیح نیست و عدم هر یک نیز مقابل آن وجود است، اما ما عدم را به مفهوم ذهنی طبیعت که معرای از وجود است در متعلقات اضافه می‌کنیم، نه طبیعتی که در خارج است و این جاست که بین مسأله منطقی یا فلسفی و اصولی خلط شده است؛ مدعای اصولیون آن است که اگر وجود و عدم را به ماهیت معرّای از وجود اضافه و همان عنوان ذهنی طبیعت را لحاظ کردید و در آن وجود را فرض و لحاظ نکردید بلکه همان ذات طبیعت را لحاظ کردید و وجود و عدم را به آن اضافه کردید و قائل شدید امر به شیء، طلب ایجاد آن است و نهی، طلب ترک یا سلب و منع از آن است، در این صورت چون عدم یا وجود به آن مفهوم اضافه شده است، آن مفهوم با یک فرد ایجاد می‌شود اما انتفا و انعدامش به ترک جمیع افراد آن است و این منافاتی با تقابل بین عدم و وجود ندارد زیرا ذات طبیعت در عالم مفاهیم یکی و واحد است نه متعدد و مراد از صرف الوجود در اصول همین است و قبلاً گفتیم ذات طبیعت مهمله در این لحاظ در قوه کلیه است نه جزئیه. وقتی جزئیه می‌شود که وجود خارجی مهمله فرض شود یعنی در قضایای تصدیقیه مهمله است نه در طبایع، در حالی که ایشان طبیعت مهمله را در خارج فرض کرده‌اند که قهراً جزئیه خواهد شد و عدمش عدم همان طبیعت جزئی تصدیقی است.

اما اگر عدم را به مفهوم طبیعی معرّای وجود تصدیقی اضافه کنیم، انعدام این مفهوم به انعدام تمام افراد است و وجودش نیز به تحقق وجود یک فرد است و این نکته مخصوص به انشا و امر و نهی نیست و در قضیه خبریه نیز این گونه است، مثلاً قضیه «الانسان موجود» صادق است حتی اگر یک انسان موجود باشد و لازم نیست همه موجود باشند، اما «لیس الانسان موجوداً» یا

«الانسان معدوم» در صورتی صادق است که تمام افراد آن طبیعت معدوم باشند، با این که قضیه خبریه است چون در این جا وجود و عدم و سلب و ایجاب، به طبیعت به نحو صرف الوجود اضافه شده است یعنی معرّای از وجود فرض شده است که یک مفهوم است و نقیض آن نیز واحد است که به طبیعت معرا اضافه شده که عقلاً صدقش با یک فرد محقق می‌شود و سلبش با عدم تمام افراد امکان‌پذیر می‌شود یعنی ملازم با عدم تمام افراد می‌باشد و این سخنی صحیح است و مستلزم عدم تقابل نقیضین یا تعدد نقیض امر واحد نیست و در صرف وجودی هم که مرحوم اصفهانی فرمودند یعنی اول الوجود و ناقض عدم ازلی نیز ـ که وجود اول زمانی است ـ صادق است زیرا همانگونه که فرمودند عدمش، عدم وجود اول است نه عدم وجود ثانی و ثالث و آنها ملازم با عدم وجود اول هستند.

اما بحث در همان عدم وجود اول است و عدم وجود ثانی و ثالث مربوط به انحلال است که مقصود این بحث نیست و همان وجود اول، مصادیق عرضی بدلی مختلف دارد که در وجود آن تحقق یکی کافی است، اما در عدم وجود اول، عدم تمام آن افراد عرضی بدلی در زمان اول لازم است و باید معدوم باشند ولی اگر یکی از آن مصادیق موجود شود، وجود اول صادق است، در حالی که ایشان تصور کرده‌اند مقصود تعمیم عدم به عدم وجود ثانی و ثالث طبیعت است که این همان خلط میان انحلال و قاعده مذکور است و این دو مطلب با هم دیگر خلط شده‌اند و آقایان طبیعی را به لحاظ وجود خارجی اش به نحو «مفروغ عن وجوده» نگاه می‌کنند که قهراً هر وجودی عدمش، عدم آن وجود مفروض است نه عدم باقی افراد ولی این ربطی به این بحث ندارد بلکه بحث ما در

طبیعت صرف الوجودی به معنای مفهوم ذهنی عاری از فرض وجودی است که می‌خواهیم وجود و ایجاد یا عدم و اعدام را در جمله خبریه یا انشائیه به آن اضافه کنیم که در این لحاظ، مطلب رجل همدانی صحیح و عقلی است، هر چند ایشان نیز خلط کرده‌اند و آن را به خارج و طبیعتی که به نحو مفروغ الوجود لحاظ شده‌اند، سرایت داده‌اند و این تفکیک یک مسأله عرفی و مسامحی نیست ـ که برخی گفته‌اند ـ بلکه یک امر عقلی و دقی و صحیح است، همانگونه که به طور مفصل و مشروح بیان شد.

برخی از آقایان در تقریراتشان تعبیر دیگری آورده‌اند که صرف الوجود را در طرف امر، صرف الوجود فعل گرفته‌اند ولی در طرف نهی صرف الوجود را صرف الوجود ترک گرفته‌اند و گفته‌اند نهی از طبیعت، طلب صرف الوجود ترک است. لکن اگر چنین باشد پس صرف الوجود ترک با یک ترک در یک زمان محقق می‌شود در حالیکه ترک در زمانهای بعدی نیز منهی عنه می‌باشد و این باز همان خلط است.

ایشان تصور کرده‌اند ما می‌خواهیم از این قاعده انحلالیت و نهی از وجود دوم و سوم را استفاده کنیم و از این رو صرف الوجود را به ترک زده‌اند، با این که مقصود سلب و ترک صرف الوجود طبیعت یعنی ذات طبیعت معرا از وجود مراد است که اگر در یک زمان هم باشد و فرد دوم و سوم خارج از آن باشد، اگر امر به آن تعلق بگیرد، با یک فرد در آن زمان امتثال می‌شود، اما اگر نهی به آن تعلق گیرد، باید تمام افراد عرضی در آن زمان ترک شوند و این همان قاعده عقلی است یعنی اگر مولا فرمود در این زمان صدقه بده، اگر با دو دست یک صدقه بدهد یا با یک دست یک صدقه بدهد، هر دو یک امتثال هستند، اما اگر نهی کرد

و گفت در این زمان صدقه نده، باید هر دو صدقه را در آن زمان ترک کند تا طبیعت صرف الوجود منعدم شود یعنی باز هم کلیه افراد عرضی در آن زمان باید ترک شوند، نه به جهت تعلق نهی به افراد بلکه به خاطر همان طبیعت معرای از وجود و عدم که در این لحاظ واحد است ولی تحقق آن ملازم با عدم تمام افراد عرضی است.

این مطلب بسیار روشن است و بدین جهت اگر نهی واحد باشد و به صرف الوجود به این معنا تعلق گرفته باشد، چه یک صدقه یا دو صدقه هم عرض بدهد، یک عصیان کرده است نه دو عصیان، همانگونه که اگر امر به صرف الوجود بخورد، چه یک صدقه یا دو صدقه هم عرض بدهد، یک امتثال کرده است نه دو امتثال زیرا انحلالی در کار نیست و ربطی به این قاعده ندارد.

**نتیجه‌گیری از بحث درباره تفاوت دوم اوامر و نواهی در مقام امتثال:**

بنابراین اشکال فلسفی یا منطقی آقایان به فرق دوم و به قاعده عقلی مذکور صحیح می‌باشد و همانگونه که گفته شد میان دو مسأله خلط شده است.

بله! این فرق دوم میان اوامر و نواهی در مقام امتثال است و این قاعده عقلی به درد انحلال نمی‌خورد چون کسانی که برای انحلال نیز به این قاعده تمسک کرده‌اند آن را نسبت به افراد طولی هم تعمیم داده‌اند و گفته‌اند چون انـعدام طبیعت به انعدام جمیع افراد است، پس نهی شامل افراد طولی نیز می‌شود ولی این ادعا صحیح نیست زیرا این قاعده می‌گوید هر نهی که به صرف الوجود طبیعت تعلق بگیرد، یک امتثال و عصیان بیشتر ندارد و امتثالش به ترک جمیع افراد در زمان فعلیت آن نهی است اما این که چند نهی فعلی است، از این قاعده

استفاده نمی‌شود و این قاعده اقتضای تعدد نواهی را ندارد. تنها با استفاده از این قاعده می‌توانیم بگوییم امتثال هر نهی، مستلزم یا متوقف بر ترک تمام افراد آن طبیعت است که اگر یک فرد ترک نشود و انجام گیرد، دیگر آن نهی امتثال نشده بلکه عصیان شده و ساقط می‌شود، اما این‌که نهی دیگری به آن طبیعت باقی می‌ماند یا نه، ربطی به این قاعده عقلی ندارد و از آن استفاده نمی‌شود، به همین جهت گفتیم تفاوت دوم ربطی به انحلال و تعدد نهی ندارد، هر چند برخی چنین توهم کرده‌اند.

بنابراین فرق اول نیازمند نکته یا منشأ و تحلیل دیگری است که همان بحث اصلی است که خواهد آمد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۱ / یکشنبه / ۱۱ / ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### تحلیل فرق نخست میان اوامر و نواهی:

بحث در فرق اوّل بین اوامر و نواهی بود که گفته شد در اطلاق اوامر به لحاظ متعلق امر اگر قرینه‌ای نباشد، بدلی است یعنی صرف الوجود مراد است که اگر مثلاً مولا گفت: «صل» یا «تصدق»، یک صدقه واجب است و صدقه دوم واجب نیست یعنی اطلاق بدلی است، مگر این که به تکرار امر کند و بگوید: «کرّر الصلاة».

اما در نواهی عکس این را می‌گویند که اگر مولا گفت: «لا تکذب» یا «لا تغتاب» برای هر کذب یا غیبتی یک گناه و حرمت مستقل استفاده می‌شود یعنی نسبت به افراد طولی و متعاقب نیز حرمت‌های مستقل استفاده می‌شود.

### تلحیل‌های مختلف در مقتضای اطلاق در نواهی و اوامر:

بنابراین اطلاق در متعلقات نواهی اقتضای طبیعت ساریه را دارد و آنها نیز حرام می‌شوند ولی اطلاق در اوامر، مقتضی طبیعت به نحو صرف الوجود است و به همین جهت دیگر فرد دوم صلات بعد از امتثال، واجب نیست و تنها یک

وجوب؛ آن هم برای صرف الوجود ثابت می‌شود و صرف الوجود نیز یکی بیشتر نیست. حال سؤال این است که نکته این امر چیست؟ چرا در نـهی، انحلال یعنی طبیعت ساری و حرمت‌های مستقل استفاده می‌شود ولی در امر، یک امر استفاده می‌شود.

پاسخ‌ها و تحلیل‌های مختلف در جواب این گونه پرسش‌ها ارائه شده که اکنون به آنها اشاره می‌کنیم.

**تحلیل اوّل: بیان محقق عراقی رحمه‌الله :**

در این جا بیانی از محقق عراقی رحمه‌الله[۱] وجود دارد که شاید عبارت صاحب کفایه رحمه‌الله[۲] نیز همین مطلب را برساند. ایشان خواسته‌اند از قاعده‌ای که در فرق دوم گفتیم استفاده کنند که «الطبیعه توجد بوجود أحد أفرادها و تنعدم بعدم جمیع أفرادها» و در مقالات نیز آقا ضیاء رحمه‌الله[۳] آن را شرح داده‌اند و شاید تقریرات بدایع ایشان نیز اشاره به همین مطلب بـاشد ولی در تـقریر نـهایة الافکار[۴] آن را رد می‌کنند.

حاصل مطلب مقالات این است که اگر طبیعت را به نحو صرف الوجود به معنای اول الوجود و ناقض عدم ازلی اخذ کنیم و آن متعلق امر و نهی باشد، ناقض عدم ازلی یکی است و فرد دومی را بعد از فرد اول نمی‌گیرد؛ پس یک نهی بیشتر نداریم چون فرد متعاقب، ناقض عدم ازلی نیست یـعنی الطـبیعة

---

۱ ـ نهایة الافکار، ج۲، ص۴۰۲.
۲ ـ کفایة الاصول، ص۱۴۹.
۳ ـ مقالات الاصول ، ج۱، ص۳۴۸.
۴ ـ نهایة الافکار، ج۲، ص۴۰۲.

الصرفة و اگر ناقض عدم ازلی در متعلق امر و نهی اخذ شود، در این صورت هر دو غیر انحلالی می‌شوند. اما این معنا که فلسفی است مقصود نیست و آنچه متعلق امر و نهی قرار می‌گیرد طبیعت مهمله است که جامع بین مقیده و مطلقه است (جامع بین مقیده و لا به شرط قسمی است) و معنای اسم جنس است، طبیعت مهمله نیز با یک فرد محقق می‌شود که اگر در متعلق امر قرار گرفت چون در قوه جزئیه است، ایجاد یک فرد، ایجاد طبیعت مهمله است ولی اگر در متعلق نهی قرار گرفت چون نفی و سلب به آن تعلق گرفته است، هر طبیعت مهمله و جزئیه‌ای را نفی می‌کند چون بر فرد دوم متعاقب فرد اول نیز طبیعت مهمله صادق است و باید آن نیز نفی شود چون نفی اقتضای انعدام طبیعت مهمله را دارد و لازم است هر چه طبیعت مهمله بر آن صادق است، نفی شود و این بدان معناست که ایشان خواسته‌اند باز هم از قاعده عقلیه که در فرق دوم گفته شد استفاده کنند.

**نقد تحلیل اوّل:**

پاسخ این مطلب روشن است که درست است طبیعت مهمله بر فرد دوم متعاقب صادق است ولی طبیعت مهمله با فرد اول شکل گرفته و تحقق یافته و عصیان شده است، پس نهی از طبیعت مهمله ساقط شده و انجام ندادن فرد متعاقب و دوم، دخلی در انتفای طبیعت مهمله که شکل گرفته ندارد و ثبوت نهی بعد از عصیان برای افراد متعاقب در صورتی است که متعلق نهی، طبیعت ساریه باشد نه مهمله یعنی این که گفته شد طبیعت مهمله بر فرد دومی نیز صدق می‌کند درست است ولی نهی شامل آن نمی‌شود چون نهی ساقط شده، مگر این که متعلق نهی، طبیعت ساریه باشد و به هر طبیعت مهمله تعلق گرفته باشد که همان

طبیعت ساریه است. پس قاعده ذکر شده در صورت تعلق نهی به طبیعت مهمله (صرف الوجود) اقتضای تعدد نهی را ندارد و افراد طولی بعد از عـصیان را شامل نمی‌شود بلکه آنچه اقتضای انحلال را دارد، تعلق نهی به طبیعت ساریه ومطلق الوجودی است که اگر در متعلق امر نیز اخذ شود، انحلالی خواهد بود و به خاطر همین گفتیم آقایان آن قاعده عقلیه را با انحلال اشتباه می‌گیرند.

البته خود ایشان در تقریرات نهایة الافکار مطلب مقالات را تمام ندانسته اند و برای وضوح این نکته که چرا در متعلق امر، طبایع صرف الوجودی و اطلاقشان بدلی است و در نواهی، طبیعت ساریه و مطلق الوجـودی است، سراغ تحلیل دیگری رفته‌اند که بعداً آن را ذکر خواهیم کرد.

مرحوم آقای خویی در این جا یک بیان فنی دارند[۱] و دیگران نیز یک بیان دارند که ایشان بیان آنها را رد و بیانی دیگر را جایگزین می‌کنند و ما به عکس؛ در ابتدا بیان ایشان و بعد بیان دیگران را نقل می‌کنیم.

### تحلیل دوّم: بیان آقای خویی رحمه‌الله :

بیان آقای خویی رحمه‌الله آن است که بدلیت و شمولیت مربوط به اطـلاق و مقدمات حکمت نیست یعنی اطلاق در همه جا به یک معنی است و آن، دلالت سکوت متکلم از ذکر قید بر عدم وجود قید در عالم ثبوت است یعنی عدم ذکر قید اثباتاً، کاشف از عدم وجود قید است ثبوتاً چون اگر قیدی وجود داشت بیان می‌کرد که البته این مطلب نیازمند مقدمات حکمت است یعنی باید در مقام بیان باشد و قدر متیقن در مقام تخاطب نباشد و همچنین قرینه موجود نباشد که به

---

۱ ـ محاضرات فی اصول الفقه ، ج۴، ص۸۱.

مجموعه آنها مقدمات حکمت گفته‌اند و نتیجه‌اش آن است که سکوت و عدم ذکر قید، کاشف از عدم قید است و همه جا اطلاق به همین معنی است که اگر هر قیدی را اضافه بر آنچه ذکر شده باشد احتمال دهیم، اطلاق، آن را نفی می‌کند. حال اگر قید موجود نبود و نفی شد، اگر طبیعتی که ذکر شده است در همه افراد سریان داشته باشد، این همان اطلاق شمولی می‌شود و اگر سریان نداشته و صرف الوجود لحاظ شده باشد، اطلاق بدلی می‌گردد.

پس شمولیت و بدلیت از نکات دیگری استفاده می‌شود و ربطی به مقدمات حکمت و اطلاق ندارد یعنی یک نکته عقلی یا عقلایی می‌طلبد که از طبیعت ذکر شده بدلیت یا شمولیت استفاده شود.

ایشان این مقدمه را بیان می‌کنند و بعد می‌فرمایند با چه نکته عقلی یا عقلایی از طبیعت، صرف الوجود استفاده می‌شود و چگونه مطلق الوجود استفاده می‌شود؟ نکته ایشان بیشتر بحث لغویت و نکات عقلی است.

ایشان می‌فرمایند اما در متعلق امر مثل «صلّ»، با اطلاق کشف می‌کنیم طبیعت صلات مقید به قیدی نیست، مثلاً به اول وقت یا فرد خاصی از صلات قید نخورده است، پس با اطلاق قیودی را نفی می‌کنیم که شک می‌کنیم در عالم ثبوت باشد و می‌گوییم چون در عالم اثبات نیامده است، هر قیدی نفی می‌شود و در نتیجه دو احتمال دیگر باقی می‌ماند؛ یکی این که طبیعت صلات به نحو مطلق الوجود و ساریه باشد و یکی این که به نحو صرف الوجود و علی سبیل البدل باشد. به عبارت دیگر می‌فرمایند ما در هر طبیعتی سه احتمال داریم:

۱) طبیعت مقید به قیدی معین باشد.

۲) طبیعت به نحو احد الافراد علی سبیل البدل باشد.

۳) طبیعت به نحو مطلق الوجود باشد که هر جا باشد متعلق حکم است.

ایشان می‌گویند اطلاق، قید معین را نفی می‌کند و این که این طبیعت علی سبیل البدل و صرف الوجودی باشد و یا مطلق الوجودی باشد، دو احتمال می‌شود. اما در اوامر، قرینه عقلی این نکته را که طبیعت مطلقه باشد نفی می‌کند چون در این صورت مکلف باید تمام افراد صلات را در خارج بیاورد و مدام مشغول آن شود، در حالی که مکلف به انجام همه قادر نیست و قرینه عقلی بر نفی احتمال سوم است، مخصوصاً که این طبیعت در بسیاری از موارد، ضد و مزاحم اهم دارد که در این صورت نمی‌تواند واجب باشد. پس این احتمال مقصود نیست و نفی می‌شود و احتمال سوم یعنی طبیعت بدلی، متعلق امر است که همان صرف الوجود است.

بنابراین با اطلاق، طبیعت مقیده را نفی می‌کنیم و نفی طبیعت مطلقه و ساریه را نیز با نکته عقلی ثابت می‌کنیم و در نتیجه نسبت به متعلقات اوامر، طبیعت به نحو صرف الوجودی متعین می‌شود.

در متعلق نهی نیز همین سه احتمال مذکور موجود است، مثلاً اگر مولا فرمود: «لا تکذب»، چنانچه مقصودش حرمت کذب خاصی باشد، باید قید می‌آورد و اطلاق، هر قیدی را نفی می‌کند و امر دائر می‌شود بین این که طبیعت کذب به نحو سریان در همه افراد حرام شده باشد یا یکی از افراد یعنی صرف وجود ترک کذب کافی باشد. در این جا مطلب عکس می‌شود و نکته عقلی، احتمال دوم را نفی می‌کند چون لغو است که در باب محرمات، صرف الوجود ترک کذب حرام باشد و منظور مولا از «لا تکذب» این باشد که یک کذب را ترک کن؛ این نگفتن و ترک کردن یک کذب قهری است و لغو است و این نکته عقلی قرینه بر آن است که متعلق نهی، طبیعت ساریه است نه طبیعت به نحو صرف الوجود.

بنابراین از این قاعده لغویت، استفاده می‌کنیم احتمال دوم در متعلقات نواهی منتفی می‌باشد و در نتیجه انحلالیت استفاده می‌شود.

در موضوعات احکام نیز همین گونه است، مثلاً اگر مولا فرمود: ﴿**أحل الله البیع**﴾ می‌رساند که می‌خواهد صحت و نفوذ بیع را بگوید و اگر بخواهد بیع خاصی را نافذ و امضا کند، این خصوصیت با اطلاق نفی می‌شود. پس طبیعت بیع بدون قید، موضوع صحت و نفوذ است. حال بدون قید می‌تواند به نحو صرف الوجودی لحاظ شود که نتیجه‌اش آن است که یکی از بیع ها علی سبیل البدل نافذ باشد که این لغو می‌شود چون این پرسش مطرح است که آن کدام بیع خواهد بود؟

پس این جا نیز باید بیع به نحو طبیعت ساریه لحاظ شده باشد و در نتیجه هر بیعی نافذ است و این نیز نکته عقلی است و موضوع حکم را شبیه متعلق نواهی می‌کند.

**نقد تحلیل دوّم:**

این بیان اشکالاتی دارد که شهید صدر﵀ دو اشکال بر آن وارد می‌کنند[۱] که یک اشکال از آن دو در کلام مرحوم آقا ضیاء در تقریرات نهایة الافکار نیز آمده است.

خلاصه این که درباره دیدگاه مرحوم آقای خویی این نکات قابل ذکر است:

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۰.

**اشکال اوّل:**

ما یک اشکال اصلی و فنی‌تر نیز اضافه می‌کنیم. اشکال ما به آن مطلب ایشان است که فرمودند عقل در متعلق امر حکم می‌کند که اگر به نحو طبیعت ساریه باشد، غیر مقدور است و می‌گوییم این حرف درست نیست چون اگر اصلاً قدرت را شرط در تکلیف نگرفتید بلکه در تنجز شرط دانستید، وجهی برای حکم عقل نیست زیرا تکلیف به مطلق الوجود قبحی ندارد و فقط عقلاً مقدار مقدور آن در مقام امتثال منجز می‌شود و اگر قدرت را در تکلیف نیز شرط گرفتید ـ که البته آقای خویی ﷺ در یک جا قدرت را شرط در تنجز گرفته‌اند ولی در فقه و جاهای دیگر ملتزم به این نبوده و آن را شرط در تکلیف دانسته‌اند ـ باز هم المقدور من الطبیعه واجب می‌شود و این نیز مشکلی ندارد و وجهی ندارد بگوییم خلاف حکم عقل است بلکه این قید نیز قید عقلی کالمتصل است و مانع از انعقاد اطلاق امر برای فرد غیر مقدور می‌شود.

**اشکال دوّم:**

آنچه در موضوع حکم گفتند که لغویت، اقتضای شمولیت دارد نیز همه جا صحیح نیست. بله! در مثل ﴿ **أحل الله البیع** ﴾ درست است اما مواردی داریم که طبیعت واقع در موضوع حکم، هم به شکل طبیعت ساریه قابل لحاظ است و هم به شکل صرف الوجودی و عقل در تعیین یکی از آن دو، اقتضایی ندارد ولی در عین حال شمولیت استفاده می‌شود، مثل «أکرم العالم» که ممکن است هر عالمی موضوع امر مستقل باشد یا ممکن است صرف وجود عالم موضوع باشد

مثل «أکرم عالماً» که البته تنوین در «عالماً» دال بر بدلیت است ولی اگر مولا گفت: «أکرم العالم» نیز طبیعت به نحو صرف وجود موضوع است و این معقول بوده و اکرام بیش از یک عالم لازم نمی‌شود.

بنابراین در این جا نکته لغویت مفقود است، با این که انحلالیت و شمول را می‌فهمیم. پس معنایش آن است که نکته دیگری در موضوعات است که ممکن است آن نکته در ﴿**أحل الله البیع**﴾ نیز وجود داشته باشد نه لغویت.

**اشکال سوّم:**

یک اشکال ثبوتی مهم‌تر نیز بر ایشان وارد است که اساساً این نکته لغویت در متعلق‌های نواهی که ذکر شد، برای انحلال فی نفسه تمام نیست زیرا آنچه لغو است، طلب صرف الوجود ترک طبیعت است که با یک ترک محقق می‌شود ولی قبلاً بیان شد مقصود از نهی، طلب صرف وجود ترک طبیعت نیست بلکه طلب ترک صرف وجود طبیعت است که ترک صرف وجود طبیعت، به ترک تمام افراد هم عرض و غیر متعاقب است ولی اگر عصیان شود و یک فرد آنها شکل گیرد، فرد متعاقب (فرد دوم) دیگر منهی عنه نیست زیرا دخالتی در انتقای صرف الوجودی که شکل گرفته و عصیان شده ندارد و این لغو نیست یعنی در این جا باز هم خلط شده است در حالی که تعلق نهی به صرف الوجود به معنای ترک علی البدل و صرف وجود ترک نیست ولی ایشان صرف الوجود را به ترک زده‌اند و گفته‌اند صرف الوجود ترک، لغو است چون بالاخره یک فرد ترک می‌شود بلکه باید صرف الوجود را به طبیعت زد که ترک صرف الوجود لازم است و آن به ترک تمام افراد است.

پس لغویت لازم نمی‌آید و باید تمام افراد ترک شوند ولی اگر یک فرد انجام گرفت و ترک صرف الوجود طبیعت عصیان شد، بعد از عصیان، نهی دیگری در کار نیست چون طلب ترک صرف الوجود طبیعت، اقتضای اعدام یا نفی فرد دوم و متعاقب را ندارد زیرا فرد دوم ربطی به اعدام و انتفای صرف الوجود دیگر نخواهد داشت.

پس نفی یا نهی از آن که انحلال است نیاز به نکته دیگری دارد و لغویتی که ذکر شد، حداکثر نکته‌ای را که ثابت می‌کند آن است که باید همه افراد عرضی طبیعت ـ نه طولی و متعاقب ـ ترک شوند و این با وحدت نهی و حرمت و عدم انحلالی و تعلق آن به صرف الوجود همچون اوامر منافات ندارد، مثل مواردی که درفقه داریم صرف الوجود طبیعتی حرام می‌شود، همچون افطار یا افشای سرّ که با تحقق یک فرد از طبیعت، دیگر نهی ساقط می‌شود و فرد دوم حرام نیست. پس باز هم در اینجا بین نکته عقلی و انحلالی خلط شده است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۲ / دوشنبه / ۱۲ / ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

دو تحلیل برای انحلالیت نواهی ذکر شد و گفته شد آنها تمام نیستند. اکنون به شرح و بررسی تحلیل سوم می‌پردازیم.

### تحلیل سوّم: بیان بسیاری از علما:

این وجه در کلمات بسیاری از علما ذکر شده است و شهید صدر ﷺ تفصیل جامع تر آن را آورده‌اند. ایشان می‌فرمایند شمولیت و بدلیت بر دو قسم است ؛ قسم اول لفظی است یعنی در عالم مدلول لفظی، لفظی برای استیعاب افراد و شمولیت یا بدلیت وضع می‌شود، مانند ادوات عموم شمولی و عموم بدلی که لفظ «**کل**» در لغت برای استیعاب و شمول افراد و لفظ «**أیُّ**» برای استیعاب بدلی افراد وضع شده است که معادل فارسی آنها «همه» و «هرکدام» است، مثل: «**أکرم کل عالم**» یا ﴿**أیّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنی**﴾ و این شمولیت و بدلیت، هم به لحاظ افراد است و هم با لفظ افاده شده و لفظ بر آن دلالت می‌کند؛ چه طبیعتی که موضوع حکم است و چه طبیعتی که متعلق حکم است که اگر ادوات شمولیت یا بدلیت بر آن وارد شوند، لفظاً آن را افاده می‌کنند، مثلاً اگر مولا گفت: «**أکرم بکل إکرام**»، همه افراد اکرامها واجب می‌شوند.

اما این نحو شمولیت و بدلیت مورد بحث نیست و مربوط به انواع ادوات عموم است و گفته می‌شود برخی از ادوات عموم، دال بر عموم و استیعاب افراد است و برخی از آنها دال بر عموم بدلی افراد می‌باشد که در حقیقت، افراد بما هی افراد در این شمولیت یا بدلیت لحاظ می‌شوند نـه فـقط ذات طـبیعت، همانگونه که در مباحث عام و خاص گفته شده است.

قسم دوم از بدلیت و شمولیت در مورد اطلاقات است که دال لفظی نه بر شمولیت و استیعاب افراد داریم و نه بر بدلیت بلکه ما هستیم و اطلاق طبیعت در متعلق یا موضوع حکم که قیدی نیز برای آن نیامده است. در این جاست که می‌گوییم با این که دال لفظی بر بدلیت در امر و همچنین بر شمولیت در نهی نداریم، اما از اطلاق امر نسبت به متعلق امر، صرف الوجود یعنی بدلیت استفاده می‌شود ولی نسبت به موضوعش شمولیت استفاده می‌شود و از اطلاق نهی نسبت به متعلقش نیز طبیعت ساریه و شمولیت استفاده می‌شود.

بنابراین نباید این دو بحث با هم خلط شوند و همان طور که گذشت، اطلاق و مقدمات حکمت در همه جا به یک معنی است که همان کشف عدم وجود قید از سکوت و عدم ذکر قید است و این ربطی به این مطلب ـ که آن طبیعتی که مدلول اسم جنس یا ماده امر و نهی است چگونه لحاظ شده است ـ ندارد و اطلاق در هر دو، به معنای نفی قیود زاید بر طبیعت است. بدین ترتیب باید شمولیت و بدلیت را از نکته دیگری غیر از اطلاق و مقدمات حکمت استفاده کرد.

شهید صدر ﷺ در این رابطه یک تحلیل و ضابطه کلی بـیان مـی‌کنند و می‌فرمایند معیار و ضابطه کلی شمولیت طبیعت و بدلیت آن، مربوط به مرحله انطباق و عدم انطباق آن است که نکته عقلی دارد یعنی مربوط به کیفیت لحاظ

طبیعت و مرکز و موقعی است که در قضیه ذهنیه قرار می‌گیرد که اگر به نحوی لحاظ و فرض شود که قابل انطباق بر وجود خارجی آن باشد، تکثر داشته و قهراً شمولیت از آن فهمیده می‌شود و اگر به نحوی لحاظ شود که با فرض وجود در خارج منافات داشته باشد، تکثر نداشته و بدلیت از آن فهمیده می‌شود.

این مطلب در بحث مره و تکرار نیز گذشت و گفته شد اگر طبیعت در قضیه معقوله، مفروض و مقدر الوجود اخذ شود، قهراً متکثر و انحلالی می‌شود، اما اگر مقدر الوجود اخذ نشود بلکه در طرف محمول قضیه یا متعلق امر اخذ شده و قصد اخبار از وجود آن باشد یا ایجادش طلب شود، در این جا تکثر ندارد زیرا نفس مقدر الوجود بودن، به قضیه شرطیه بازگشت می‌کند که شرطش فرض تحقق طبیعت است که آن، بر هر فرد صدق مستقل دارد و تحققی غیر از تحقق در فرد دیگر دارد و در نتیجه آن محمول یا حکم نسبت به چنین طبیعتی که مقدر الوجود فرض شده است ـ که مقصود از موضوع نیز چنانچه در جای خودش گذشت همین می‌باشد ـ انحلالی خواهد بود نه به معنای لحاظ افراد طبیعت و تعلق حکم به آنها ـ که در نوع اول یعنی ادوات عموم گذشت ـ بلکه به معنای انحلال حکم بر همان طبایع متعدد که وجود خارجیشان با تعدد افراد، متعدد می‌شود زیرا معنای اخذ مقدر الوجود، لحاظ تحقق و وجود طبیعت در خارج است نه در ذهن و قبلاً بیان کردیم طبیعت در خارج، متعدد است و مقاله کلی رجل همدانی نسبت به خارج باطل است.

بنابراین لحاظ تقدیری و فرض وجود طبیعت در خارج، مستلزم تعدد طبایع و انحلال است. اما طبیعتی که در متعلق امر یا نهی و همچنین در محمول قضایای حملیه اخذ شود به عکس است و قبلاً در موارد متعدد از مباحث گذشته مطرح شد که لحاظ مقدر الوجودیش خلف و تناقض است چون اگر از

طرف متعلق یا محمول، فرض و تقدیر وجود شود، دیگر طلب آن تحصیل حاصل است و همچنین اخبار از آن قضیه به شرط المحمول است که لغو محض است.

بنابراین باید طبیعت در این دو مرکز به نحو مفهوم صرف که موجود نبوده و می‌خواهند معدوم یا موجودش کنند و یا از آن اخبار دهند لحاظ شود، نه مفروض الوجود یعنی نباید در خارج، وجودش را لحاظ کرد حتی به نحو تقدیر و فرض که خلف است و چون تکثر طبیعی در خارج به لحاظ وجودش است، نه در جایی که صرف ماهیت و مفهوم معرای از وجود لحاظ شود، پس متکثر نخواهد بود و صرافت طبیعت یا طبیعت صرفه ـ که واحد است و تکثر و تعدد ندارد ـ استفاده خواهد شد، مگر این که با دال لفظی، افراد آن را افاده کرده و شمولیت یا بدلیت را نسبت به افراد استفاده کنیم که نوع اول است و خارج از بحث ما است و اساساً آن شمولیت و بدلیت به لحاظ افراد طبیعت است نه خود طبیعت و به همین جهت افراد به عنوان افراد معروض حکم قرار می‌گیرند نه طبیعت.

این نکته عقلی دقیق و صحیح است و همانگونه که ذکر شد، تنها مخصوص به قضایای انشائیه نیست و در قضایای حملیه و خبریه نیز صادق است یعنی وقتی می‌گوییم «الإنسان عالم» نسبت به انسان که موضوع قضیه است و مقدر الوجود لحاظ می‌شود، انحلال و شمول دارد یعنی استفاده می‌شود که هر انسانی عالم است، اما نسبت به «**عالم**» که محمول است، شمول استفاده نمی‌شود بلکه اگر انسان تنها به یک علم عالم باشد، قضیه صادق است و لازم نیست که به همه علوم عالم باشد یعنی محمول، صرف الوجود عالم بودن است نه عالم به همه علوم.

همچنین در قضیه سالبه اگر بگوییم «لیس زید عالماً» نفی صرف الوجود علم زید است که صدقش بر اساس نکته عقلی ـ که قبلاً گفته شد انتفای طبیعت صرف به انتفای تمام افراد عرضی آن است ـ متوقف بر آن است که به هیچ علمی عالم نباشد تا صرف الوجود عالم بودن او منتفی شود زیرا اگر زید به یک علم، مثلاً علم نحو عالم باشد، دیگر انتفای صرف الوجود عالم صادق نیست و قضیه سالبه، کاذبه است ولی این یک کذب است که به لحاظ عدم انتفای صرف الوجود است نه بیشتر و به همین جهت اگر زید عالم به دو علم یا بیشتر باشد، کذب متعدد نمی‌شود زیرا از نفی تک تک هر علم مستقلاً اخبار نکرده است بلکه از نفی طبیعت عالم بودن او به نحو صرافت خبر داده است که آن هم یک کذب دارد همانگونه که اخبار از «زید عالم» اخبار از صرف الوجود طبیعت عالم است نه همه علوم.

حاصل آن که در هر جا در لحاظ قضیه، وجود خارجی طبیعت، فرض و تقدیر شده باشد انحلال خواهد بود زیرا طبیعت در خارج متعدد و متکثر است و هر جا طبیعت به عنوان مفهومی که در قضیه ایجاد یا اعدام آن و یا اخبار از تحقق یا عدم تحقق آن در خارج ملحوظ باشد قابل تکثر نخواهد بود زیرا در این لحاظ، دیگر تعدد و تکثر در طبیعت نبوده و یک چیز که همان طبیعت صرف است مورد طلب ایجاد یا اعدام و یا اخبار از وجود یا عدم قرار می‌گیرد که تعدد و انحلال در آن نخواهد بود و به همین جهت اگر مکلف در اوامر، دو فرد هم عرض از متعلق را با هم ایجاد کند، یک امتثال کرده که همان صرف الوجود طبیعت است که با هر دو شکل گرفته و در طبیعت موجود در آن دو فرد، هر دو واجب نخواهند بود و الا مانند جایی می‌شود که دو واجب تعیینی را امتثال کند که قطعاً چنین نیست.

همچنین در مواردی که نفی به صرف الوجود طبیعت تعلق بگیرد، مانند مثال افطار یا افشای سرّ که گذشت، اگر مکلف دو فرد از آن طبیعت را با هم ایجاد کند، مثلاً دو مفطر را همزمان انجام دهد، یک عصیان کرده است نه دو عصیان زیرا طبیعت صرف افطار که محقق شده یکی است و متعدد نیست.

سپس شهید صدر ﷺ می‌فرمایند این مطلب دو استثنا دارد:

**استثنای اول**: جایی که طبیعتی که مقدر الوجود فرض شده، یک دال لفظی داشته باشد که وحدت را برساند و با تکثر و انحلال منافات داشته باشد، مثل: «**أکرم عالماً**» که در این جا اطلاق در موضوع مقدر الوجود، بدلی خواهد شد نه شمولی زیرا تنوین دلالت لفظی بر اخذ قید وحدت در موضوع دارد یعنی واحد بودن طبیعت «**عالم**» لحاظ شده است، از این رو تکثر در این جا شمولی نخواهد بود زیرا خلف قید وحدت است.

**استثنای دوم**: این استثنا در متعلق نهی است و بیان می‌دارد نواهی مانند اوامر به طبیعت تعلق گرفته‌اند، آن هم به نحو صرافت مفهومی نه مقدر الوجود زیرا نمی‌توان آن را مقدر الوجود فرض کرد چون اگر مقدر الوجود فرض شود، طلب یا اخبار از سلبش معنی ندارد و خلف است. بنابراین در متعلق اوامر و نواهی هر دو نکته انحلال عقلی ذکر شده در آنها نمی‌تواند باشد.

اما ایشان در پاسخ به این که چرا شمولیت و نواهی متعدد استفاده می‌شود می‌فرمایند در این‌جا یک دال عرفی بر تعدد نهی موجود است که دیگران نیز به این نکته اشاره کرده‌اند و آن نکته عرفی، غلبه وجود ملاک نهی و کراهت و مبغوضیت در تمام وجودهای خارجی یک طبیعت است، نه در تحقق صرافت مفهوم در خارج برای یک بار که اگر این نکته در جایی نباشد یا قرینه‌ای بر خلاف آن باشد، باب نواهی نیز همچون اوامر، یک نهی از صرف الوجود

خواهد بود که اگر عصیان شود، دیگر افراد متعاقب و طولی آن حرام نخواهد بود بلکه افراد عرضی آن نیز بیش از یک نهی ندارند که به صرف الوجود طبیعت خورده است ولی امتثالش متوقف بر نهی تمام افراد است ـ که همان قاعده عقلی گذشته است ـ نه این که به هر فرد عرضی یک نهی تعلق گرفته باشد. پس اگر چند فرد عرضی را هم‌زمان انجام دهد، یک عصیان کرده است، بر خلاف موارد انحلالیت نهی.

بنابراین مقتضای قاعده این بوده که از نواهی نیز مثل اوامر، یک نهی بیشتر استفاده نشود ـ همچنان که از جمله سالبه بیش از یک اخبار استفاده نمی‌شود ـ ولی به جهت نکته عرفی که نوع مبغوضها انحلالی هستند و مبادی بلکه روح نهی نیز مبغوضیت و کراهت است، خطاب نهی در فرض نبودن قرینه، ظهور عرفی در انحلالیت و این که ایجاد مجدد طبیعت حرمت دیگری دارد پیدا می‌کند بلکه در وجودات عرضی طبیعت نیز حرمت‌ها متعدد و انحلالی هستند و از این رو اگر مکلف همزمان دو فرد از غصب را انجام دهد، مرتکب دو حرام شده است و دو عصیان نموده و این انحلال بر اساس آن نکته عرفی و ظهور ناشی از آن، خارج از مدلول طبیعت در متعلق نهی است.

### دو اشکال آقای خویی رحمه‌الله بر تحلیل سوّم:

مرحوم آقای خویی بر این بیان دو اشکال وارد کرده و گفته‌اند:

**اولاً**: این مطلب مبتنی بر مبنای معتزله و عدلیه است که در احکام مصلحت و مفسده داشته باشیم، با این که نواهی مخصوص به شارع نیست.

**ثانیاً**: از کجا می‌دانید مفاسد شرعی انحلالی است بلکه شاید صرف الوجودی باشند؟

**پاسخ اشکال اوّل:**

مقصود از این مطلب آن است که معمولاً ملاک نهی ـ که مبغوضیت و کراهت است ـ انحلالی است و این به نزاع اشعری و معتزلی در ملاک‌های شارع ربطی ندارد.

**پاسخ اشکال دوم:**

نکته مذکور موجب تحقق ظهور عرفی می‌شود و این ظهور عرفی حجت است و ظهورها در خطاب‌های شارع نیز طبق فهم عرف است.

پس اگر نهی این گونه باشد که اگر متکلمی از طبیعتی نهی کرد ظاهر در انحلالی بودن آن است، این ظهور، در خطابات شارع نیز شکل گرفته و نواهی شرعی نیز ظاهر در انحلالیت خواهند بود، مگر قرینه بر خلاف آن باشد یا به جهتی این ظهور در موردی نباشد یا دچار اجمال شود که این یک تحلیل جامع و دقیق است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۳ / یکشنبه / ۱۸ / ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

**خلاصه مباحث ارائه شده در جهت دوم نواهی در ضمن شش نکته:**

قصد داریم آنچه در جهت دوم در مفاد و مدلول نهی بحث گفته شد را در چند نکته خلاصه کنیم:

**نکته اوّل:** اطلاق و مقدمات حکمت در همه جا به یك معنی است و آن نفی قید است و این که با آن طبیعت، قیدی نیست، اما بدلیت طبیعت و شمولیت آن ربطی به مقدمات حکمت و اطلاق ندارد بر این یك نکته اول برخی از بزرگان تأکید کرده بودند که نکته‌ای صحیح است.

**نکته دوم:** در بحث بدلیت اوامر نسبت به متعلقات و شمولیت نواهی نسبت به آنها گفته شد بدلیت و شمولیت دارای دو معناست:

نوع اول شمولیت و بدلیت لغوی و وضعی بود که الفاظی در لغت بـرای استیعاب افراد طبیعت وضع شده است. استیعاب افراد نیز سه شکل دارد:

**الف)** استیعاب به نحو مجموعیت.

**ب)** استیعاب به نحو استغراقیت.

**ج)** استیعاب به نحو بدلیت.

برای هر یك از این اقسام نیز الفاظ و ادواتی در لغت وضع شده است، مثلاً «أی» برای استیعاب بدلی است و «کل» اگر بر مرکب داخل شود، استیعاب مجموعی را می‌رساند و اگر بر طبیعت وارد شود، استیعاب استغراقی افرادی را می‌رساند. اما این‌گونه شمول و استیعاب، وضعی و لفظی است یعنی دال لفظی بر استیعاب افراد، موجود است و این خارج از بحث ما است و در بحث عام و خاص مطرح می‌شود.

نوع دوم از شمولیت و بدلیت آن است که خود طبیعت را بدلی یا شمولی لحاظ می‌کنیم یعنی بدلیت و شمولیت در مورد اطلاقات است نه عمومات که دال لفظی بر آن داریم زیرا نفی طبیعت گاهی بدلی لحاظ مـی‌شود و گـاهی شمولی که معمولاً طبیعت در موضوعات احکام، شمولی است و در متعلقات اوامر، بدلی و وقتی مولا می‌گوید: «صلّ» صرف وجود یك نماز کافی است نه این که باید همه نمازها را بیاورد.

**نکته سوم**: این نکته درباره بدلیت و شمولیت در موارد اطلاقات است و این که متعلق امر بدلی بوده و متعلق نهی شمولی، با این که هر دو طبیعت هستند و طبیعت در هر دو به یك معنی است. ممکن است کسی تصور کند این دو نحو اطلاق یا دو نحو مطلق، از آن‌جا که گفتیم اطلاق در آن دخلی ندارد و مقدمات حکمت تنها قید را نفی می‌کنند، دو نوع لحاظ طبیعت است، به این صورت که طبیعت را یك مرتبه به نحو صرف الوجود لحاظ می‌کنیم و مرتبه دیگر به نحو مطلق الوجود که همان طبیعت ساریه است یعنی ممکن است کسی تصور کند ما دو تصور و دو لحاظ ذهنی برای طبیعت داریم.

اما این مطلب قابل قبول نیست گرچه ظاهر از برخی تعبیرات است چون در بحث مطلق و مقید و اعتبارات ماهیت خواهیم گفت اسم جنس برای طبیعت

مهمله وضع شده است و به لحاظ وجود ذهنی دو قسم بیشتر ندارد؛ یا با قید در ذهن می‌آید که مقیده است و یا بدون قید که مطلقه و لا به شرط قسمی است و شق ثالثی در ذهن ندارد زیرا ارتفاع هر دو محال است یعنی نمی‌توان این گونه تصور کرد؛ نه با قید و نه بدون قید، چرا که ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. به همین جهت گفته می‌شود (**لا به شرط مقسمی**) یك جامع انتزاعی است که در ذهن به آن اشاره می‌شود و خود آن در ذهن شکل نمی‌گیرد یعنی ما انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم جامع بین مقیده و مطلقه، مسمای اسم جنس است چون در موارد مقیده یا مطلقه که استعمال می‌شود مجاز نیست ولی در ذهن غیر از مقیده یا مطلقه وجود پیدا نمی‌کند.

حال این که می‌گویید طبیعت به نحو صرف الوجود لحاظ می‌شود یا طبیعت ساریه، اگر مقصود دو شکل از لحاظ و تصور طبیعت باشد، معقول نیست زیرا طبیعت بدون لحاظ قید، بیش از یك تصور ذهنی نیست، پس اختلاف صرف الوجود با طبیعت ساریه بعد از این که گفتیم طبیعت بدون قید نمی‌تواند دو تصور و دو وجود داشته باشد در چیست؟

**تفاسیر مختلف صرف الوجود:**

این صرف الوجود را می‌توان به انواع مختلف تفسیر کرد:

۱ ـ اصطلاح فلسفی که گفته‌اند مقصود اول الوجود یا ناقض العدم الازلی است و در حقیقت این معنی طبیعت مقیده است یعنی طبیعتی که قید اول بودن در وجود آن اخذ شده است، به خلاف طبیعت بدون این قید اول بودن که بر وجود اول و دوم و ... صادق است.

۲ ـ برخی از اصولیون نیز معنا و تفسیر دیگری را مطرح کرده‌اند که طبیعت

با قید احد الافراد یا احدی الحصص است که از دو وجودی که با هم موجود شده‌اند یکی را می‌گیرد. این نوع نیز در حقیقت یك نوع تقیید و اخذ قید در طبیعت است و خارج از طبیعت مطلقه و مقیده نیست بلکه طبق این تفسیر یك قید را اخذ می‌کنیم تا منطبق بر وجود دوم یا وجودهای دیگر نشود.

۳ ـ تقسیر سوم ؛ تفسیری است که شهید صدر ﷺ بیان فرموده‌اند[۱] و در بحث های قبل نیز گذشت. ایشان می‌فرمایند صرف الوجود و مطلق الوجود ، دو خصوصیتی نیست که در تصور طبیعت ملحوظ باشند بلکه اگر ذات طبیعت بلاقید تصور شود، اطلاق ذاتی خود را داراست و ذاتاً بر هر مصداقی از مصادیق خود صادق است و این تفاوت به موقعیت طبیعت در قضیه و جمله تصدیقیه بستگی دارد یعنی مربوط به انطباق است و بعد از مرحله تصور و بدین جهت در قضایای تامه تصدیقی (خبری یا انشایی) جاری است زیرا قضیه‌ای که ذهن با این قضایا می‌سازد و می‌خواهد از خارج اخبار دهد و یا امر یا نهی را انشا کند همگی مربوط به مرحله بعد از تصور است ـ که مرحله قضایا است ـ که می‌خواهد مفاهیم را بر خارج منطبق کند، اگر طبیعت را به نحو مقدر الوجود اخذ کند یعنی آن را فانی در وجودهای خارجی بالفعل یا مقدر قرار دهد که از آن به موضوعی تعبیر می‌کنیم در این صورت آن طبیعت در مرحله انطباق متکثر می‌شود زیرا وجود طبیعی در خارج متکثر است به عدد افرادش که به آنها اشاره شده و فرض و تقدیر گرفته شده است.

اما اگر طبیعت را مقدر الوجود اخذ نکند بلکه به عکس، بخواهد اخبار از تحقق آن در موضوعی بدهد یا تحقق آن را نفی و سلب کند یا به ایجاد یا منع و

---

۱ ـ بحوث فی علم الأصول، ج۳، ص۱۹.

ترك آن امر كند، در اين صورت در مرحله تطبيق، تكثرى در كار نخواهد بود زيرا در اين موقع و مركز از قضيه ، طبيعت فانى در وجود خارجى نشده است و الا تحصيل حاصل شده يا قضيه به شرط المحمول خواهد بود كه لغو محض است.

خلاصه اينكه گاهى ذهن در قضاياى تامه، طبيعت را مفروغ عنه مى‌گيرد و آن را مشير براى وجودات اعم از فعلى و تصويرى در خارج قرار مى‌دهد كه در اين صورت در مرحله انطباق متكثر مى‌شود و گاهى مى‌خواهد آن طبيعت را با نفى و يا حمل كند و يا طلب ايجاد و يا طلب ترك كند كه در اين صورت متكثر نمى‌شود زيرا آن را به وجودات متكثر در خارج از آن طبيعت مشير قرار نداده بلكه از اصل تحقق يا نفى آن اخبار يا طلب شده است.

پس اين فرق در جمله‌هاى تامه است، حال در اخبار يا انشا. بنابراين هر طبيعتى كه در جمله تامه مقدر الوجود فرض شود، اين طبيعت تكثر دارد چون عالم وجود، عالم تكثر طبيعت است و اين تكثر در انطباق طبيعت بر افراد مقدر الوجودش است كه معمولاً در موضوعات قضايا اين چنين است. اما طبيعت در طرف محمول يا متعلق امر و نهى، مقدر الوجود لحاظ نشده است و الا قضيه به شرط محمول يا تحصيل حاصل مى‌شود و اخبار يا انشا از اصل وجود و عدم يا ايجاد و ترك آن است كه قضيه متكفل اثبات آن است.

پس تكثر در انطباق نخواهد داشت و به همين جهت وقتى مى‌گويى: «العالم مفيد» يعنى همه علما مفيد هستند و بايد همه عالم ها مفيد باشند و الا اين جمله كذب است، اما وقتى مى‌گويى: «الإنسان عالم» لازم نيست همه انسان ها عالم باشند، با اين كه عالم در هر دو جا اسم جنس و يك طبيعت است ولى در يك جا موضوع و مقدر الوجود فرض شده است و به وجودات

خارجیش اشاره دارد و در یك جا محمول است و اصل وجودش را اثبات یا نفی می‌کند، پس صرف الوجودی بودن و مطلق الوجودی بودن، دو لحاظ تصوری نیستند بلکه یا باید به معنای اخذ قید اول الوجود یا احد الوجود برگردد که طبیعت مقید است و یا به تحلیل ایشان بر می‌گردد که تکثر و انحلال در انطباق طبیعت است که مفروغ الوجود شدن طبیعت در جمله استفاده می‌شود.

**نکته چهارم**: قاعده «**الطبیعة توجد بوجود فرد واحد منها ولا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها**» در جایی که وجود و عدم به مفهومی که مفروض الوجود اخذ نشده نسبت داده شود، درست است و با تعدد و تکثر وجود طبیعتی در خارج منافاتی ندارد زیرا طبیعت در عالم مفاهیم یك چیز بیشتر نیست که قاعده عقلی مذکور بر آن صادق است و اشکال بطلان کلی رجل همدانی یا تعدد نقیض واحد نیز لازم نمی‌آید و وارد نیست چون دیدگاه رجل همدانی نسبت به عالم ذهن صحیح است.

**نکته پنجم**: شمولیت نهی و بدلیت امر به قاعده فوق مربوط نیست و قاعده بالا مربوط به امتثال نهی و امر است و اگر یك نهی نیز باشد، باید تمام افراد عرضی را ترك کرد تا امتثال واقع شود و تا وقتی نهی واحد فعلی است، امتثالش این است که لازم است مکلف تمام افراد آن را ترك کند تا امتثال واقع شود.

بنابراین این قاعده به درد انحلال نمی‌خورد و مربوط به کیفیت امتثال نهی و تفاوتش با امتثال امر می‌باشد، اما با این که نباید نهی بیش از صرف الوجود یك نهی باشد و ایجاد فرد طولی بعد از تحقق فرد اول دخلی در انتفای صرف الوجود متعلق نهی ندارد و چه ترك کند و چه انجام دهد، صرف الوجود ایجاد شده است، پس چگونه انحلال در متعلق نهی و تعدد نواهی را می‌فهمیم، نکته اثباتی دارد و آن غلبه این که مفاسد و مبغوضیت‌ها به حصه حصه آن طبیعت

تعلق گرفته است، به خلاف مطلوبات که در چیزی که مصلحت لزومی هست، صرف وجودش را می‌خواهد و همه افراد آن را نمی‌طلبد، مثلاً اگر غذا خوردن مطلوبش باشد، نمی‌خواهد همه غذاها را بخورد بلکه رفع گرسنگی یا عطش است که با صرف وجود آن محقق می‌شود ولی وقتی از دروغ بدش می‌آید، از هر دروغی بدش می‌آید و نمی‌خواهد هیچ دروغی انجام گیرد.

این نکته اثباتی سبب شده است تا در باب اوامر انحلال وجود نداشته باشد ولی در باب نواهی انحلال باشد و در حقیقت ظهور عرفی انحلالی در نواهی ایجاد می‌کند و تعدد و تکثر آن را به عدد حصص طولی و عرضی طبیعت اثبات می‌کند.

**نکته ششم**: وقتی مبغوضیت نسبت به حصه حصه طبیعت منهی عنه است و انحلالیّت به این نکته اثباتی برگشت کرد دیگر فرقی نمی‌کند که نهی برای طلب ترك فعل یا زجر از آن وضع شده باشد لذا تفاوتی نمی‌کند بگوییم «اترك الغصب» یا بگوییم «لا تغصب»، به جهت این که غرض در ترك طبیعت، وجود مفسده یا مبغوضیت در آن فعل است و لذا چه نهی را به طلب ترک تفسیر نماییم یا به زجر فعل تفسیر در هر دو صورت انحلالیّت ثابت است و در همه حصص آن طبیعت نکته عقلی انتفا با انتفای تمام افرادش در ترك طبیعت نیز جاری است.

بنابراین طبق این شش نکته به این نتیجه می‌رسیم که انحلالیت در باب اوامر غیر از نکته عقلی «الطبیعه توجد بوجود فرد واحد منها و تنعدم بانعدام جمیع افرادها» است و اگر چه این نکته صحیح است ولی سبب انحلال نمی‌شود بلکه انحلال نکته اثباتی دارد که بیان شد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۴ / دوشنبه / ۱۹ / ۱۲ / ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

### جهت سوم: ظهور صیغه نهی در فوریت و استمرار:

**جهت سوم**: سومین جهتی که در مفاد صیغه نهی قابل اشاره است تفاوت دیگر صیغه نهی با امر است که نهی برخلاف امر، در فوریت و استمرار ظهور دارد.

بنابراین وقتی مولا می‌گوید: «صلّ» این امر نه بر فوریت دلالت دارد و نه بر تراخی البته نتیجه جواز تراخی است.

یک بحث دیگر نیز در امر گذشت که بحث مره و تکرار بود و گفته شد امر، نه بر مرّة دلالت دارد و نه بر تکرار، هر چند مقتضای اطلاق، کفایت مرّه است. اما در صیغه نهی گفته می‌شود نهی با امر از این جنبه نیز فرق می‌کند، مثلاً اگر مولا فرمود: «لا تدخن» در این صورت صیغه نهی، هم دال بر حرمت فوری آن است ـ که ما این فوریت را از نهی استفاده می‌کنیم ـ و هم دال بر استمرار و دوام است یعنی نهی اقتضای ابقای ترک و استمرار دارد.

پس نهی، نسبت به امر دارای این دو تفاوت است.

**ارجاع فوریّت و استمرار در نواهی به قاعده عقلی:**

برخی مثل مرحوم میرزا در فوائد و آقا ضیاء ﷺ در مقالات[۱] این جهت را مطرح کرده‌اند ولی مرحوم آقا ضیاء ﷺ آن را به قاعده عقلی (**الطبیعة لا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها**) برگردانده و فرموده‌اند چون نهی اقتضای ترک طبیعت مهمله را دارد و ترک «لا یکون إلا بترک تمام أفرادها» قهراً باید فرد فوری ترک شود. همچنین باید فرد طولی را نیز در زمان دوم و سوم و... ترک کند یعنی باید افراد طولی نیز مانند افراد عرضی ترک شوند. ایشان به قاعده عقلی مذکور برای اثبات فوریت و دوام نهی، هر دو تمسک کرده‌اند، همچنان که برای انحلال، بدان تمسک کرده بودند.

**نقد ارجاع فوریّت و استمرار در نواهی به قاعده عقلی:**

همان اشکال خلط بر این بیان نیز وارد است که فوریت و استمرار و دوام نهی و حرمت همانند انحلالیت و تعدد آن، مربوط به نکته عقلی نمی‌باشد بلکه نکته عقلی مربوط به کیفیت امتثالِ یک حرمت و یک نهی است و می‌گوید هر جا نهیی وارد شد لازم است تمام افراد را ترک کنی تا آن نهی امتثال شود. اما اینکه گفته شود این یک نهی است یا دو نهی (انحلال) و همچنین مبدأش الان است یا زمان بعد، بر هیچ یک از این موارد دلالت ندارد زیرا این‌که طبیعتی که متعلق نهی قرار گرفته، مقید به این زمان یا آن زمان باشد، ربطی به نکته عقلی امتثال ندارد بلکه به اطلاق و مقدمات حکمت ارتباط دارد که متعلق نهی

---

۱ ـ مقالات الاصول، ج۱، ص۳۴۹.

چیست؛ طبیعت، مقید به زمان اول است یا بعد و یا مطلق است؟

استفاده فوریت به جهت عدم تقیید طبیعتی که متعلق نهی است می‌باشد و آن هم نه به معنای اخذ قید فوریت بلکه نتیجه آن عقدم تقیید، فوریت است، همچنان که اطلاق در متعلق امر نتیجه تراخی است یعنی وقتی مقید به اول وقت نشد، ترک آن طبیعت بدون قید زمان یعنی مطلقاً مطلوب یا تحققش ممنوع است که در نتیجه باید تمام افراد عرضی و طولی یعنی افراد در زمان دوم و سوم هم ترک شوند تا آن طبیعت مطلقه منتفی باشد که همان کیفیت امتثال نهی واحد است که متعلق به طبیعت مطلقه از ناحیه زمان شده است که نه ربطی به انحلال دارد و نه به دلالت این قاعده بر دوام نهی بلکه اطلاق و مقدمات حکمت در نهی و متعلق آن از ناحیه قید زمان، اقتضای این نتیجه را دارد یعنی نه زمان اول، قید حرام است و نه زمان دوم و طبیعت مطلقاً در هر زمانی منع شده است و قهراً ترک چنین طبیعتی به ترک تمام افراد طولی و زمانی است و این، انحلال نیز نیست بلکه می‌تواند یک نهی باشد و باید تا حرام را مرتکب نشده همه افراد را ترک کند.

پس فوریت نهی از قاعده عقلی مذکور استفاده نمی‌شود بلکه نتیجه اطلاق و مقدمات حکمت است که قید زمان دوم یا متأخر را نفی می‌کند. همچنین دوام نهی نتیجه اطلاق است که قید زمان اول را نفی می‌کند که در نتیجه در هر زمانی صرف طبیعت متعلق نهی قرار می‌گیرد و باید ترک شود و در طول این اطلاق، امتثال آن به ترک تمام افراد عرضی و طولی است.

بنابراین فوریت و یا دوام، مدلول صیغه نهی نیست به خاطر همین اگر متعلق نهی مقید به زمان دوم شد، می‌گوییم فوریت لازم نیست و یا اگر مقید به زمان اول شد، می‌گوییم استمرار لازم نیست.

**بیان دیگر مرحوم میرزا درباره استفاده استمرار از نهی با توجه به نکته اثباتی:**

در این جا مرحوم میرزا یک بیان دیگر نیز دارند که درباره استفاده استمرار از نهی است. ایشان می‌فرمایند دلالت نهی نسبت به استمرار و دوام مربوط به همان نکته اثباتی است که برای انحلال گفتیم که وقتی مولا یک چیزی را مبغوض می‌دارد، این مبغوضیت انحلالی است و مستقلاً در هر حصه‌ای از طبیعت موجود است و این انحلالیت و مبغوضیت فقط در افراد عرضی نیست بلکه در افراد عرضی و طولی؛ هر دو است و به همین جهت دلالت صیغه نهی بر استمرار و دوام از باب مقدمات حکمت و اطلاق نیست بلکه وضعی است و نفس نهی، اقتضا می‌کند باید تمام افراد حتی طولی را ترک کنی، مثلاً در «لاتکذب» باید کذب در ساعت اول، دوم، سوم و... را ترک کنی و تمام این‌ها مشمول دلالت نهی است که اقتضا دارد حرمت به همه حصص بخورد و این همان نکته اثباتی برای انحلال است.

ایشان خواسته‌اند از همان نکته، استمرار نواهی را نیز استفاده کنند و به همین منظور می‌فرمایند دلالت نهی بر استمرار و دوام نهی به طوری که باید فرد طبیعت در زمان دوم نیز ترک شود، مثل فرد در زمان اول است که بالوضع می‌باشد و نیازی به مقدمات حکمت نیست.

البته بعد می‌گویند شیخنا الاستاذ در اینجا برای دوام نهی به اطلاق تمسک کرده‌اند ولی ایشان در بحث استصحاب حکم مخصص، دلالت نهی را بر دوام، مدلول وضعی صیغه نهی‌گرفته‌اند و به همین جهت گفته‌اند به مقدمات حکمت

نیازی نیست و دوام را اقتضای خود نهی دانسته‌اند، بر خلاف دوام در اوامر مانند ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ و مقرر می‌گوید که آن تفصیل درست است.

**نقد کلام میرزا** رحمه‌الله :

این مطلب نیز تمام نیست زیرا این که نهی باقی است یا باقی نیست، نیازمند مقدمات حکمت است و از این رو اگر مولا قیدی ذکر کند و بگوید نهی تا زمان دوم یا مثلاً در روز است، مخالفتی با مدلول نهی نشده و این قید، با مدلول صیغه نهی منافاتی نداشته و معنای آن را عوض نمی‌کند.

به عبارت دیگر نکته مبغوضیت هر حصه از طبیعت، اقتضای انحلالیت نهی و حرمت را دارد اما این که کدام طبیعت متعلق نهی و حرمت قرار می‌گیرد، طبیعت مقید به زمان خاص یا طبیعت مطلق از نظر زمان‌ها، ربطی به این نکته ندارد بلکه مربوط به مقدمات حکمت است و برای همین در نهی واحد که انحلالی نیست و به صرف وجود طبیعت تعلق گرفته نیز جاری است یعنی اگر آن هم مطلق باشد و مقید به زمان خاصی نباشد، باید تمام افراد عرضی و طولی آن ترک شوند تا آن نهی واحد که یک عصیان دارد امتثال شود.

بنابراین نباید میان دو فرق و دو نکته عقلی و اثباتی ذکر شده در جهت سابق با اطلاق و مقدمات حکمت در متعلق یا خود نهی و امر، خلط شود و فوریت و دوام نهی که در این جهت بحث شد مربوط به اطلاق و مقدمات حکمت است نه آن دو نکته و درکلمات اعلام در این جا نیز خلط شده است.

خلاصه آن که نکته اثباتی مبغوضیت هر حصّه، انحلالیت می‌آورد ولی این که متعلق، مطلق یا مقید به یک زمان است، آن را از اطلاق و مقدمات حکمت متوجه می‌شویم و تعیین متعلق امر نه به قاعده عقلی ربطی دارد و نه به نکته

اثباتی اثبات انحلال و این که اگر نهی را عصیان کرد باز نهی هست، این مطلب ربطی ندارد که در زمان سوم نیز نهی هست یا نه بلکه به تشخیص اطلاق در متعلق بستگی دارد که اگر مطلق باشد، نهی در همه زمان ها هست ولی اگر مقید به زمان اول باشد، نهی شامل زمان دوم نمی‌شود زیرا متعلق، طبیعت مطلقه نیست بلکه مقیده است.

**نتیجه مباحث مطرح شده در جهت سوم:**

بنابر این هر دو نکته؛ هم نکته عقلی و هم نکته اثباتی دخلی در اثبات استمرار و دوام و یا فوریت نهی ندارند و دلالت وضعی یا عقلی نهی بر فوریت و دوام قابل قبول نیست بلکه در اثبات استمرار نهی و نفی قید زمانی نیازمند اطلاق و مقدمات حکمت هستیم، بر خلاف آنچه مقرر در فوائد الاصول از مرحوم میرزای نایینی در مباحث استصحاب نقل می‌کند بلکه آنچه خود مرحوم میرزای نایینی در این مبحث نقل می‌کنند صحیح است.

**جهت چهارم: بررسی چگونگی دلالت صیغه نهی بر حرمت:**

این جهت درباره دلالت صیغه نهی بر حرمت است که اصلش مسلم است و تمام بحث‌های تحلیلی در منشأ دلالت بر لزوم که در دلالت امر بر وجوب گذشت، در این‌جا نیز می‌آید یعنی یک بحث این بود که نهی بر زجر و منع یا طلب ترک دلالت دارد که این بحث گذشت و یک بحث نیز این است که نهی و زجر از فعل ممکن است لزومی باشد یعنی دال بر حرمت باشد و ممکن است تنزیهی و کراهتی باشد چون مکروهات نیز منهی عنه هستند.

بنابراین اصل این که صیغه نهی دلالت بر زجر دارد، اثبات حرمت نمی‌کند

ولی جایی که قرینه‌ای بر کراهت یا ارشادی بودن نباشد، ظاهرش آن است که نهی تحریمی است، همان طور که ظاهر امر، طلب وجوبی است. اصل این مطلب واضح و مسلم است اما در تحلیل آن، مسلک‌های مختلف بود و آن مسالک این جا نیز می‌آیند؛ یک مسلک این است که صیغه، وضعاً برای طلب لزومی در امر وضع شده و در نهی نیز برای منع لزومی است که مسلک مشهور بود.

مسلک دیگر نیز آن است که اگر ترخیص در ترک نباشد، عقل به لزوم حکم می‌کند که مرحوم میرزا و تابعان ایشان به این مسلک قائل شده‌اند و این طلب ترک یا منع از فعل نیز جاری است.

یک مسلک نیز این است که اطلاق طلب یا منع و زجر، اقتضای طلب یا منع لزومی دارد و این که این چه اطلاقی است، با این که اطلاق اقتضای توسعه دارد و باید اعم از حرمت و کراهت را ثابت کند، بیان‌هایی داشت که در مبحث اوامر گذشت و عین همان بیان‌ها در این‌جا نیز می‌آید، فقط به جای طلب فعل، طلب ترک یا منع از فعل قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب چهار جهت بحث در مفاد و مدلول نهی ایراد شد که به همین مقدار در مفاد نهی اکتفا می‌شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۵ / یکشنبه / ۱۷ / ۱ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

### اجتماع امر و نهی:

بحث بعدی از مباحث نواهی بحث اجتماع امر و نهی است که بحثی مهم است. در این بحث بررسی می‌شود که آیا جایز است امر و نهی در یک جا جمع شوند و امتناعی ندارند یا ممتنع است؟ حال اگر اجتماع امر و نهی ممتنع باشد اطلاق امر با اطلاق نهی تنافی خواهد داشت.

این بحث یک بحث ثبوتی و از استلزامات عقلی است و در فقه نیز کارآیی فراوان دارد زیرا ممکن است در بسیاری از موارد عناوینی که محرم هستند، مصداق یک عنوان واجب نیز قرار بگیرند که در فقه، آثار، ثمرات و فروع زیاد دارند که مخصوص به یک باب نیست و این امکان در همه ابواب واجبات و محرمات وجود دارد.

از این رو این بحث بحثی عام و سیار است که ضابطه مسأله اصولی است و ضابطه سیار و لا به شرط بودن در ابواب فقهی را داراست و همین بحث امکان یا امتناع اجتماع امر و نهی، یکی از بحث‌های مهم مباحث نواهی در اصول است.

**تبیین محل نزاع و سه حالت متصور در آن:**

لازم است در ابتدا محل نزاع مشخص شود. درباره این موضوع گفته می‌شود هر کدام از امر و نهی یک متعلق دارد یعنی همان فعل مکلفی به که امر به آن می‌خورد متعلق امر است یا آنچه نهی به آن تعلق می‌گیرد متعلق نهی است و محل بحث امکان اجتماع امر و نهی بر یک متعلق است. البته اوامر و نواهی اموری هستند که در عالم ذهن آمر و ناهی می‌باشند؛ هم خود امر و نهی به معنای جعل و اعتبار و هم مبادی آنها به معنای اراده و کراهت یا حب و بغض یا تصدیق به مصلحت و مفسده در عالم نفس آمر و ناهی‌است که امر یا نهی می‌کند. در مباحث متعدد نیز ذکر شد امور عالم نفس خارج بالحقیقیه و بالذات عارض نمی‌باشند و همانطور که وجودشان در ذهن است، قهراً اگر ذات الاضافه باشند و به متعلقی خورده باشند، آن نیز بالدقه و بالحقیقیه و بالذات در ذهن است یعنی معروض و متعلق بالذات صور ذهنی در عالم نفس است.

به عبارت دیگری که قبلاً گذشت، در متعلق امر و نهی یک معروض بالذات است که معروض حقیقی است و این همان صورت ذهنی و عنوانی است که آمر آن را تصور می‌کند و آن را می‌خواهد و از آن به عنوان تعبیر می‌کنند یعنی آن مفهوم و عنوانی که در صقع وجودی امر و نهی است، معروض بالحقیقه و بالذات است و یک معروض بالعرض نیز دارد که فعل خارجی است که مصداق و معنون آن عنوان ذهنی است و امر و نهی قبل از تحقق آن مصداق خارجی، در ذهن مولا محقق است؛ چه در خارج آن فعل ایجاد شود و چه ایجاد نشود. بله! وقتی می خواهد امتثال یا عصیان شود، معروض بالعرض در خارج ایجاد می‌شود.

**سه حالت در متعلق امر و نهی:**

حال که مشخص شد بحث در اجتماع در مـتعلق است و یک مـتعلق و معروض بالذات داریم و یک متعلق و معروض بالعرض، در این‌جا سه حالت متصور است که در دو حالت آنها بحثی نیست و یک حالت محل نزاع و بحث واقع شده است.

**حالت اوّل:** معروض بالذات و بالعرض امر و نهی یعنی فعلی که در خارج شکل می‌گیرد متعدد باشد، مثل: «صلّ» و «لا تکذب» که صلات در خارج، یک فعل است و کذب، فعلی دیگر و با هم یکی نمی‌شوند. در این جا کـه معروض بالعرض نیز علاوه بر بالذات از هم جداست بحثی در امکان امر به یکی و نهی از دیگری نیست هم عنوان دو تاست و هم معنون و در این صورت، اجتماع امر و نهی که خودشان یا مبادیشان ضدین هستند، در کار نخواهد بود چون هم معروض بالذات دوتا شده است و هم معروض بالعرض و امکان آن روشن است و بحثی در آن نیست و توهم امتناعش نیز نمی‌باشد.

البته اگر فعل احدهما مستلزم ترک دیگری باشد، این جا بحث تضاد و تزاحم و ترتب پیش می‌آید که بحث دیگری است و از باب اجتماع امر و نهی و اجتماع ضدین خارج است که احکام آن به تفصیل در مباحث اوامر گذشت.

**حالت دوم:** متعلق معروض بالذات امر و نهی یکی باشد، مثل: «صل» و «لاتصل» که امر و نهی به یک عنوان واحد بخورد به نحوی که حتی از نظر اطلاق و تقیید نیز اختلافی در کار نباشد و یک عنوان، هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی.

در این حالت دوم نیز بحثی نیست و مسلم فرض شده است که امتناع دارد و

نمی‌شود مولا هم «صل» را جعل کند و هم «لا تصلّ» و این محال بوده و ممکن نیست، مبانی آن نیز در آینده خواهد آمد.

**حالت سوم**: حالت وسط بین آن دو حالت است، بدین ترتیب که معروض بالذات متعدد باشد ولی معروض بالعرض در یک فعل جمع شده باشد، مثل صلات در مکان مغصوب که مولا هم «صل» دارد ـ که این فرد مصداق صلات است ـ و هم «لا تغصب» یا «لاتتصرف فی أرض الغیر» ـ که خود این صلات نیز یک تصرف در غصب و مال غیر است ـ حال یا کل صلات و یا سجده صلات تصرف در ارض غصبی است که به این فعل واحد، به عنوان صلات امر خورده است و به عنوان «لا تغصب» نهی.

پس جایی که معروض بالذات متفاوت است ولی به نظر می‌آید معروض بالعرض یک چیز است، این حالت وسط است چون در حالت اول هـر دو متفاوت بودند و در حالت دوم هر دو یکی هستند و این جا معروض بالذات متفاوت است و معروض بالعرض ظاهراً یکی است.

در این حالت که یک حالت وسط است بحث و نزاع شده است که آیا جایز و ممکن است و یا محال است.

## دیدگاه برخی بزرگان درباره تعدد عنوان معروض بالذات و دو تصویر جهت رد آن:

بعضی از بزرگان در این‌جا اضافه کرده‌اند که در حقیقت، جهت و مبنای بحث این است که آیا تعدد عنوان و معروض بالذات، موجب تعدد معروض بالعرض و معنون می‌شود یا خیر یعنی گر چه به ظاهر، مجمع یک فعل است ولی بالدقه دو فعل می‌شود که اگر بشود، به حالت اول ملحق خواهد شد و

اجتماع جایز می‌گردد و اگر نشود، به حالت دوم ملحق می‌شود که گفتیم محال است.

به تعبیر دیگر گفته شده مبنا و جهت بحث این است که آیا ترکیب در مجمع دو عنوان، انضمامی است یا اتحادی و بحث در این است که آیا این حالت سوم به حالت اول بر می‌گردد یا به حالت دوم؟ اگر کسی بگوید تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون است، جوازی می‌شود. اگر قائل شود تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود و ترکیب اتحادی است، امتناعی می‌شود. در حقیقت جهت بحث را این گونه تقریب کرده‌اند که آیا تعدد عنوان و معروض بالذات مستلزم تعدد معروض بالعرض و معنون است و ترکیب انضمامی می‌گردد تا قائل به جواز شویم یا ترکیب اتحادی است تا قائل به امتناع شویم؟

اما این تصویر که ایشان بیان کرده‌اند صحیح نیست چون تعدد عنوان معروض بالذات، دو تصویر دارد:

**تصویر اوّل**: اختلاف و دو تا بودن در معروض بالذات به نحو اطلاق و تقیید باشد یعنی امر به عنوان جامع به نحو صرف الوجود تعلق بگیرد و نهی به مقید و فردی از آن عنوان بخورد، مثل: «صلّ» و «لا تصلّ فی الحمام». این اختلاف به نحو اطلاق و تقیید است که یک نوع اختلاف است.

**تصویر دوم**: دو عنوان و دو معروض بالذات، ذاتاً متفاوت و متباین باشند، مثل همان مثال «صل» و «لا تغصب» که معروض بالذات دو مفهوم است که اختلاف تباینی دارند و ذاتاً با هم فرق دارند و صلات یک عنوان است و غصب یک عنوان دیگر، مثل عنوان حلو و سفید که هر دو بر نبات صدق می‌کنند ولی نه حلو در سفید اخذ شده و نه سفید در حلو. این تصویر نیز صورت دوم از تعدد عنوان و معروض بالذات متعلق امر و نهی است.

در هر دو تصویر از جواز و امتناع بحث شده است و برخی از مبانی جوازی حالت اول را نیز در برمی‌گیرد و معنایش آن است که تنها نکته مبنای جواز و امکان، استلزام تعدد عنوان برای تعدد معنون ـ که ایشان گفته‌اند ـ نیست زیرا در تصویر اول دیگر تعدد معنون نیست و صلات در حمام با صلات، دو معنون نیستند و توهم انضمامیت در آن نمی‌آید زیرا ترکیب فرد و جامع اتحادی است و بحثی در آن نیست ولی در عین حال در این جا نیز بحث از امکان شده است که اگر قائل به عدم سرایت امر از جامع به فرد شویم، در اینجا نیز جواز و امکان ثابت می‌شود.

بنابراین مبنای بحث تنها این نیست که آیا تعدد عنوان، موجب تعدد معنون می‌شود و ترکیب انضمامی است یا نه بلکه این یکی از دو مبنای بحث از امکان و امتناع اجتماع امر و نهی است که در جایی که تعدد عنوان به نحو اطلاق و تقیید باشد، این مبنا جاری نیست. اما ممکن است کسی این‌جا نیز قائل به جواز شود که برخی از باب عدم سرایت امر از جامع به نحو صرف الوجود به فرد بدان قائل شده‌اند. پس دو ملاک برای جواز هست؛ یکی این که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود که این در تصویر دوم بوده و در تصویر اول نیست و مبنای دیگر آن است که اگر متعلق امر، صرف الوجود بود و علی سبیل البدل واجب بود و نهی به فرد تعلق گرفته بود، امتناعی ندارد زیرا امر از عنوان جامع به نحو صرف الوجود به فرد سرایت نمی‌کند و اجتماع ضدین در یک عنوان لازم نمی‌آید و این نیز یک مبنا برای قول به جواز است که در هر دو تصویر جاری است؛ هم در تصویر اول که ترکیب اتحادی است و هم در تصویر دوم که ممکن است ترکیب انضمامی باشد. بنابراین هر دو مسأله یعنی دو تصویر اول و دوم محل بحث اجتماع امر و نهی است.

البته بیشتر مباحث اصولیون بر روی تصویر و مسأله دوم قرار گرفته است و اکثراً مسأله اول را ممتنع دانسته‌اند ولی با دقت در ادله و استدلال‌های اصولیون معلوم می‌شود نکته‌ای که در ذهن برخی است، همان نکته عدم سرایت و کفایت صرف الوجودی بودن متعلق امر است که در مسأله اول نیز می‌آید.

**خلاصه‌ای از تقریر محل نزاع:**

پس محل نزاع جایی است که عنوان متعدد است و معنون یکی دیده می‌شود که این فرض دو صورت دارد زیرا اختلاف و تعدد یا به نحو اطلاق و تقیید است یا به نحو تباین مفهومی بین دو عنوان و لازم است در هر دو مسأله بحث شود و مبنای جواز یا امتناع مشخص گردد.

اما به عنوان مقدمه نسبت به آنچه مسلم و مفروغ عنه گرفته شده است که نمی‌شود مولا به یک عنوان و متعلق واحد، هم امر کند و هم نهی، مثل: «صل» و «لا تصل»، بیان‌هایی ذکر شده است که شهید صدر﵀ آنها را در سه بیان خلاصه می‌کنند و می‌فرمایند ممکن است کسی بر هر سه بیان اشکال وارد کند که آن اشکال‌ها وارد نمی‌باشند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۶ / دوشنبه / ۱۸ / ۱ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

مشخص شد موضوع بحث در اجتماع امر و نهی در جایی است که دو عنوان وجود دارد و معروض بالذات متعدد است، حال یا به نحو اطلاق و تقیید مثل: «صلّ» و «لا تصلّ فی الحمام» یا به نحو تباین مثل: «صلّ» و «لا تغصب». در هر دو مسأله بحث است که تعدد عنوان به این مقدار برای جواز اجتماع امر و نهی کافی است یا خیر. گفته شد این نکته مبتنی است بر این مطلب است که آن جایی که عنوان از هر جهت یکی است، مثل: «صلّ» و «لا تصلّ» مفروغ عنه باشد که اجتماع جایز نیست و اگر این جایز باشد، این در دو تا نیز به طریق اولی جایز می‌شوند.

اما چرا آن جائز نیست و نکته و برهان فنی این حالت که عدم جوازش مفروغ عنه فرض می‌شود چیست؟

### بررسی سه بیان مرحوم شهید صدر درباره عدم جواز تعلق امر و نهی به یک عنوان و متعلق واحد:

این مطلب نیازمند توضیح است زیرا این نکته سبب شده تا بتوانیم برای آن دو مسالهٔ محل نزاع، بر اساس آن براهین، حکم به جواز یا عدم جواز کنیم.

شهید صدر﵀ این سه بیان یا برهان را برای امتناع آن ذکر نموده‌اند[۱]:

**بیان اوّل:**

یک برهان امتناع، به لحاظ مرحله امتثال و منتها است که اگر امر و نهی به یک عنوان بخورد، قدرت امتثال هر دو برای عبد موجود نیست چون نمی‌تواند هم انجام دهد و هم ترک کند که این جمع بین نقیضین است و فی نفسه ممتنع و غیر مقدور است، در حالی که قدرت شرط در تکلیف است و به جهت شرطیت قدرت در تکلیف، اجتماع امر و نهی بر یک عنوان واحد ممکن نیست و نباید بین این مطلب با باب ضدین قیاس صورت گیرد که مکلف در آنجا نیز بر جمع هر دو قادر نیست زیرا در باب ضدین، قدرت مشروط بر فعل هر یک است و مطلقاً رفع نشده است و فعل هر کدام از ضدین مشروط به ترک دیگری مقدور است و به همین جهت ترتب امکان داشت و ترتب همان امر مشروط به ترک دیگری است که مانع از ترک هر دو می‌شود، اما در نقیضین مطلقاً قدرت موجود نیست یعنی نه قدرت مطلق وجود دارد و نه مشروط بر ترک دیگری عین اولی است.

پس در باب نقیضین یک قدرت بیشتر نیست که قدرت بر فعل یا ترک است و دو تا مقدور مشروط نیز در کار نیست، بنابراین نمی‌تواند بیش از یک تکلیف به فعل یا ترک داشته باشد.

**اشکال:** ممکن است کسی ادعا کند این برهان برای کسانی که قدرت را شرط در تکلیف نمی‌دانند و تنها شرط در تنجیز عقلی می‌دانند نافع نیست چون

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۶.

آنها می‌گویند مولا می‌تواند به غیر مقدور نیز تکلیف کند و فقط عقل می‌گوید اگر مکلف قادر نبود، منجز نیست و قدرت در تنجیز عقلی شرط است، پس امتناع در جعل امر و نهی شرعی بر یک عنوان، از این جهت نیست.

**پاسخ**: شهید صدر ﷺ می‌فرمایند ما این مبنا را قبول نداشتیم و قدرت را در تکلیف شرط می‌دانستیم بلکه می‌توانیم این را نیز اضافه کنیم[۱] که همه، این نحو قدرت و عدم عجز ذاتی و مطلق را در تکلیف شرط می‌دانند، اما عجزی که برخی آن را مانع از تکلیف نمی‌دانند، عجز اتفاقی است که مانع از اطلاق تکلیف است ولی بعید است کسی بگوید مولا می‌تواند به جمع بین ضدین ـ که ممتنع ذاتی و دائمی است ـ امر کند و آن را لغو و قبیح یا ممتنع نداند و مولا نمی‌تواند به چیزی امر کند که ذاتاً مستحیل است. حتی کسانی مثل مرحوم امام که قدرت را شرط در تکلیف نمی‌دانند می‌گویند لازم نیست اطلاقات را در موارد تزاحم و عجز اتفاقی مقید بدانیم.

اما بعید است کسی قائل شود تکلیف به شیئی که امتناع ذاتی دارد، مثل جمع بین ضدین یا نقیضین و فعل و ترک، معقول و جایز باشد و کسی نیست که قائل به جواز چنین عجزی باشد، در حالی که قائلین به شرطیت قدرت می‌گویند عجز اتفاقی مانع از اطلاق نیست نه هر عجزی و جایی را که مکلف به خاطر امتناع ذاتی همیشه عاجز است، دخیل در صحت شرط خطاب نمی‌دانند.

پس این برهان صحیح است حتی نزد کسانی که قائلند قدرت در تنجز شرط است نه در تکلیف. و جعل «صلّ» و «لا تصلّ» پیش آنها نیز جایز نیست.

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۶.

**بیان دوم:**

قوام حکم شرعی یعنی امر و نهی به محرکیت و باعثیت مولوی است که در باب امر، بعث است و در باب نواهی، زجر و منع و این‌ها ضدین هستند و نمی‌شود نسبت به یک فعل هم بعث باشد و هم زجر و همانگونه که اجتماع بعث و منع تکوینی نسبت به یک فعل ـ چون متضادین هستند ـ ممتنع است، همچنین است امر و نهی شرعی که بعث و زجر تشریعی نسبت به یک فعل است.

**اشکال:** ممکن است کسانی که قبول ندارند مدلول امر و نهی بعث و تحریک است، این بیان دوم را نفی کنند زیرا می‌گویند مدلول امر، اعتبار فعل است و مدلول نهی، اعتبار ترک یا محرومیت از فعل بر عهدهٔ مکلف و حکم، یک امر اعتباری است و اعتبار، سهل المؤونه است و مکلف می‌تواند هم فعل را اعتبار کند و هم ترک را و منظور از اعتبار، جعل و اعتبار وضعی است. پس این برهان برای آنها نافع نیست.

**پاسخ:** قوام امر به محرکیت و باعثیت است و شرط یا قوام امر و نهی به امکان محرکیت است که چنانچه این امکان نباشد، واقعاً امر و نهی نیست. اما اگر کسی این نکته را نیز قبول نکند، می‌شود به گونه‌ای دیگر جواب داد که درست است مدلول امر و نهی جدا از باعثیت و زاجریت بوده و اعتبار است ولی قطعاً غرض معتبر از این اعتبار این است که مکلف آن را انجام دهد، پس آنچه صلاحیت برای محرکیت دارد، غرض عقلایی از جعل این اعتبار می‌باشد و جایی که این غرض عقلایی نیست، جعل لغو است که بر مشرع حکیم قبیح است.

پس دو اعتبار فعل و ترک بر عهده یک مکلف از عاقل سر نمی‌زند و

می‌توان این جواب اضافی را مطرح کرد، هر چند آن مبنا نیز درست است که قوام امر و نهی به بعث و تحریک و زجر است و مدلول امر و نهی نیز بعث و زجر انشایی است.

**بیان سوّم:**

شاید این بیان مهمترین برهان بر امتناع است، به این صورت که اگر حتی امر و نهی را اعتباری بدانیم و اعتبار نیز سهل المؤونه باشد، باز هم امر و نهی بر یک عنوان ممتنع خواهد بود چون موجب اجتماع ضدین به لحاظ روح امر و نهی و مبادی آن می‌شود که امور حقیقیه هستند و امور اعتباری نمی‌باشند تا آنها نباشند مولا نمی‌تواند اعتبار کند. پس اجتماع امر و نهی بر یک معروض بالذات، امتناع بالغیر دارد و در یک شیء جمع نمی‌شوند و امتناع، به لحاظ لزوم اجتماع ضدین در مبادی امر و نهی است.

**دو مبداء برای امر و نهی:**

لازم به ذکر است معمولاً برای امر و نهی دو مبدأ ذکر می‌شود:

۱) اراده و کراهت یعنی انسان چیزی را که می‌خواهد، به آن اراده و شوق دارد و چیزی را هم که نمی‌خواهد، به آن بغض و کراهت دارد. اراده و کراهت یا حب و بغض نیز صفات حقیقی در نفس بوده و متضاد هستند و نمی‌شود یک عنوان، هم محبوب باشد و هم مبغوض، مثل این که یک شیء نمی‌تواند هم سفید و هم سیاه باشد و انسان وجداناً تضاد میان این دو صفت را در نفسش احساس می‌کند.

۲) غرض و مصلحت و مفسده که منشأ حب و بغض است و انسان بدون

غرض چیزی را نمی‌خواهد. این مصلحت و مفسده نیز از مبادی است و این‌ها نیز قابل اجتماع در یک عنوان نیستند.

البته گفته شده تضاد در ذات مفسده و مصلحت نیست و آنها مثل حب و بغض نیستند چون ممکن است در شیء، هم مفسده باشد و هم مصلحت.

به این بیان اینگونه جواب داده‌اند که به لحاظ مصلحت و مفسده نیز تضاد است چون مراد، ذات مصلحت ومفسده نیست زیرا ذات مصلحت و مفسده منشأ جعل حکم نیست بلکه مفسده و مصلحت تامه است که مبدأ حکم است و مصلحت تامه، مصلحت غالبه می‌باشد و باید دید بین مصلحت و مفسده کدام غالب است؛ اگر هیچ کدام غالب نبود، هیچ کدام جعل نمی‌شود و اگر مفسده غالب بود، حرمت جعل می‌شود و اگر مصلحت غالب بود، وجوب جعل می‌شود و هر دو نمی‌توانند بر هم غالب باشند و هر دو تام باشند. پس غرض تام یعنی مصلحت و مفسده تامه در یک فعل با هم تضاد دارند زیرا غرض تام، غرضی است که مقابل مساوی یا غالب نداشته باشد و نمی‌شود در یک فعل دو غرض اینچنین باشد و هر دو غالب باشند، پس بازهم نسبت به این مبدأ تضاد پیش می‌آید.

شهید صدر ﷺ می‌فرمایند این بیان در صورتی مقبول است که ما این مبادی را برای متعلقات احکام قائل باشیم ولی اگر کسی بگوید مصلحت در جعل نیز کافی است ـ که برخی گفته‌اند کافی است ـ و لازم نیست در متعلق، مصلحت یا محبوبیتی باشد و مصلحت در جعل را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آورده‌اند. چنین کسی نمی‌تواند این بیان را قبول کند و این برهان تنها برای کسی که قائل به لزوم آن در متعلقات شده است تام است.

البته این جا نیز می‌توان چنین اضافه کرد که آن مصلحت در جعل که برخی

در آن جا گفته‌اند، در حکم ظاهری گفته شده است ولی در احکام واقعی همه می‌گویند باید غرض تام و غیر منکسر در متعلق باشد. پس طبق این مبنا که مصلحت در جعل فقط در احکام ظاهری معقول است، باز این برهان تمام خواهد بود.

این بیان‌ها، سه برهان برای امتناع «صلّ» و «لا تصلّ» بود که هر سه برهان تام هستند و هم به لحاظ منتها، اجتماع امر و نهی در «صلّ» و «لا تصلّ» جایز نیست و هم به لحاظ عالم امر و نهی و بعث و زجر و هم به لحاظ مبادی امر و نهی محال است و اجتماع ضدین لازم می‌آید و به همین جهت امتناع و عدم جواز امثال «صلّ» و «لا تصلّ» بدیهی و مفروع عنه است و کسی در آن شبهه‌ای ندارد.

بعد از این که این براهین روشن شد باید وارد محل بحث شویم یعنی در جاهایی که دو عنوان و دو معروض بالذات است؛ حال یا تعدد و اختلافشان به نحو اطلاق و تقیید باشد یا به نحو تباین، باید دید این براهین ثلاثه در آنها جاری است یا خیر و این، روش بحث اجتماع امر و نهی در دو مسأله محل نزاع را مشخص می‌کند و کل بحث‌ها در دو مسأله محل نزاع به این بر می‌گردد که ببینیم براهین عدم جواز و امتناعی که قبول شده‌اند در آن ها نیز می‌آیند یا نه.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۷ / سه شنبه / ۱۹ / ۱ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

### بررسی جریان سه بیان مذکور امتناع در مسأله اول اجتماع امر و نهی:

قبلاً گفته شد لازم است درباره امکان اجتماع امر و نهی، در دو مسأله محل نزاع بحث شود.

**مسأله اوّل**: امکان اجتماع امر به صرف وجود و نهی از فرد می‌باشد، مثل: «صل» و «لا تصل فی الحمام» که آیا می‌شود مولا به جامعی به نحو صرف وجود امر کند و از حصه‌ای از آن جامع نهی کند و آیا اجتماع این موارد جایز است یا ممتنع؟

روش بحث این است که ببینیم آیا سه بیان امتناع در این جا جاری است یا خیر.

بیان اول مربوط به شرطیت قدرت بر امتثال بود که گفتیم مکلف در «صل» و «لا تصل» بر امتثال آنها قدرت ندارد.

بیان دوم این بود که محرکیت ـ که قوام امر و نهی است ـ هم به فعل و هم به ترک ممکن نیست و قابل جمع نیستند چون دو محرکیت با یکدیگر متضاد هستند.

در این جا این دو بیان جاری نیستند چون امر به صرف وجود به نحو بدل خورده است یعنی یکی از افراد صلات را می‌خواهد نه همهٔ افراد را و حصص و افراد، خارج از امر است و چون یکی از این افراد، صرف وجود مأمور بـه است، مکلف می‌تواند هم نهی را امتثال کرده و مقید و فرد منهی عنه را ترک کند و هم امر را انجام دهد و صلات را در غیر حمام به جا آورد. در عین حال اگر مکلف فرد منهی عنه را انجام داد، قهراً جامع مأمور به نیز انجام می‌گیرد ولی ملزم به آن نبوده است اگر چه امتثال امر نیز انجام گرفته است. بنابراین از ناحیه قدرت، جمع بین امر به جامع و نهی از حصه مشکلی ندارد و از حیث محرکیت نیز همین گونه است و مکلف می‌تواند به جامع بعث شده و از حصه زجر شود.

اما بیان سوم مربوط به مبادی امر و نهی بود که در عالم مبادی ـ که قبل از مرحله جعل است ـ اجتماع ضدین لازم می‌آید یعنی در مثل «صل» و «لا تصل» در یک معروض بالذات یا بالعرض و بر یک عنوان، حب و بغض تامه و مفسده تامه مجتمع می‌شدند و این مبادی امور حقیقی هستند و امور، حقیقی ضدین می‌باشند؛ حب ضد بغض است و مصلحت تامه با مفسدهٔ تامه بر یک عنوان و معروض، قابل جمع نیستند.

ابتدا گفته می‌شود این بیان نیز در این‌جا جاری نیست چون فرض آن است که متعلق امر با متعلق نهی تفاوت دارد؛ متعلق امر، جامع صلات است و متعلق و معروض نهی، صلات مقید است و صورت ذهنی مقید غیر از صورت ذهنی مطلق است و این‌ها در عالم مفاهیم دو صورت متباین با هم دیگر هستند، بله! در عالم صدق، عموم و خصوص می‌باشند. پس دو معروض بالذات و دو تا متعلق هستند و اجتماع حب و بغض بر یک صورت ذهنی لازم نمی‌آید بلکه بر یک صورت ذهنی، حب تعلق می‌گیرد و بر عنوان و صورت دیگر، بـغض

همچنین اجتماع مفسده و مصلحت غالبه نیز در یک عنوان لازم نمی‌آید تا محال باشد بلکه مصلحت در جامع است و مفسده در مقید و فرد و چون تزاحم در مقام منتها نیز پیش نمی‌آید، کسر و انکسار نمی‌شود و مکلف می‌تواند از راه انجام دادن جامع در فرد دیگر، هم مصلحت را حفظ نماید و هم مفسده را ترک کند.

پس برهان سوم که به لحاظ مبادی امر بود و می‌گفت اجتماع ضدین نسبت به آنها لازم می‌آید در اینجا لازم نمی‌آید.

**وجوهی برای اثبات امتناع در مقام:**

در مقابل این مطلب وجوه و بیان‌هایی برای اثبات امتناع ذکر شده است که شهید صدر﵀ برخی از آنها را بیان کرده‌اند و برخی نیز در کلمات دیگران موجود است. در مجموع چهار وجه برای اثبات امتناع قابل ذکر است و در هر وجهی از این چهار وجه، سعی شده است تا اثبات شود چنین امر و نهیی مستلزم اجتماع ضدین است؛ حال یا در معروض بالعرض یا در معروض بالذات یا بالمطابقه و یا بالملازمه.

**وجه اوّل:**

وجه اوّل، می‌خواهد اجتماع ضدین را به لحاظ معروض بالذات ثابت کند و این که مستلزم اجتماع حب و بغض در یک متعلق است و حاصل آن این است که وقتی مقید و فرد منهی عنه باشد، معنایش آن است که مبادی نهی یعنی مبغوضیت به این فرد یا حصه تعلق گرفته است و تعلق بغض و نهی به مقید،

مستلزم تعلق بغض ضمنی به جامعی است که در ضمن مقید است زیرا مقید مرکب از جامع و تقید به قید است و بغض به این دو چیز خورده و مجموع، مبغوض است پس هر جامع که در آن است نیز مبغوض است، البته با بغض ضمنی و بغض ضمنی نیز ضد حب استقلالی است و این گونه نیست که دو حب و بغض استقلالی فقط ضد باشند، همچنانکه در عکس آن اگر جایی نهی به جامع بخورد و امر به مقید بخورد، می‌گوییم محال است، مثلاً اگر صلات در مسجد واجب باشد و مطلق صلات مبغوض باشد، این‌ها با هم جمع نمی‌شوند چون جامع صلات، هم مبغوض استقلالی و هم محبوب ضمنی خواهد شد. عکس آن نیز همین گونه است یعنی همان طور که حب ضمنی با بغض استقلالی جمع نمی‌شود، بغض ضمنی نیز با حب استقلالی جمع نمی‌شود و ضمنیت یا استقلالیت دخلی در تضاد میان دو صفت حب و بغض ندارد.

**نقد وجه اوّل:**

این بیان تمام نیست و شهید صدر رحمه‌الله[1] دو جواب را برای آن مطرح کرده‌اند:

**جواب اوّل:** قیاس بغض به حب، مع الفارق است؛ حب مرکب یا مقید، مستلزم حب همه اجزاء است و به عبارت دیگر حب مجموع، مستلزم حب جمیع نیز هست زیرا اگر کسی مجموع را خواست، اجزاء را هم وقتی مستقلاً تصور می‌کند می‌خواهد چون مجموع متوقف بر تحقق جمیع الاجزاء است ولی در بغض این گونه نیست؛ اگر کسی به مجموع بغض داشت، به یک جزء وقتی

---

۱ ـ بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۸.

مستقلاً آن را تصور می‌کند بغض ندارد زیرا ترک مجموع متوقف بر ترک جمیع الاجزاء نیست بلکه با ترک یک جزء حاصل می‌شود و به همین جهت بغض ضمنی به اجزای مقید یا مرکب نداریم و الا خلف است و معنایش آن است که اگر جزیی دیگر هم نباشد، یک جزء مبغوض است و این بیش از بغض مجموع است و نکته‌اش آن است که گفته شد در بغض، ترک مجموع و مرکب مطلوب است نه ترک هر جزء و ترک آن به ترک احدالاجزاء است نه جمیع الاجزاء، به خلاف حب مجموع که فعل محبوب متوقف بر فعل جمیع الاجزاء است و تا همه نیایند، محبوب شکل نمی‌گیرد و از این رو اگر هر جزء به تنهایی تصور شود، بازهم مطلوب و محبوب است که با تمام اجزای دیگر انجام شود و این همان سرایت حب مجموع ضمناً به هر جزء است. پس اصل سرایت بغض از مجموع به تک تک اجزای مجموع، غلط است یعنی وقتی یک جزء را تنها لحاظ می‌کنیم مبغوض نیست، مثلاً صلات به تنهایی مبغوض نیست و الا بغض جمیع می‌شود نه بغض مجموع و این خلف است.

حاصل آن که در جواب اول، ایشان در حقیقت اصل سرایت و وجود بغض ضمنی به اجزای مرکب را انکار می‌کنند، به خلاف امر و حب به مقید یا مرکب که در طرف حب و اراده، شوق و اراده مجموع، مستلزم اراده و شوق ضمنی به جمیع الاجزاء است و هر جزئی را نیز مطلقاً می‌خواهد یعنی اگر هر کدام را به تنهایی نگاه کنیم، آن را هم می‌خواهد ولو ضمناً و علتش این است که فعل مجموع، متوقف بر فعل جمیع است ولی این در طرف بغض و کراهت صادق نیست و به همین جهت اصلاً بغض ضمنی متعلق به جامع صلات نداریم و تنها بغض استقلالی به مقید و صلات در حمام است و حتی در جایی که جزء دیگر مرکب، موجود باشد، بازهم بغض به جزء باقیمانده تعلق نمی‌گیرد بلکه بازهم

بغض به مجموع است و از آن به جزء سرایت نمی‌کند و تصویر بغض هر جزء، مشروط به تحقق اجزای دیگر نیز صحیح نیست زیرا مستلزم بغض جمیع در فرض تحقق همه اجزاء است.

پس اصل سرایت بغض از مجموع به تک تک اجزاء صحیح نمی‌باشد تا غائله اجتماع حب و بغض در جامع شکل گیرد زیرا بغض ضمنی به معنای این که وقتی ذهن مقید یا مرکب را تصور می‌کند، آن را مبغوض می‌بیند و قهراً ذات طبیعت و جامع نیز در آن مجموع می‌باشد صحیح است ولی این به معنای همان عروض مبغوض مقید یا مرکب است که مجموع است نه جامع و مطلق، پس اجتماع حب و بغض بر یک معروض بالذات شکل نمی‌گیرد بلکه معروض بالذات حب، عنوان جامع به نحو صرف الوجود بدلی است و معروض بغض مقید یا مرکب است که دو صورت ذهنی و دو معروض بالذات با یکدیگر متباین می‌باشند.

**جواب دوم**: بر فرض اگر بغض ضمنی هم باشد، این بغض ضمنی با حب استقلالی که به جامع خورده است تضادی ندارد چون تضاد بین حب و بغض بر یک متعلق، تضاد ذاتی نیست بلکه به جهت اقتضائاتشان است چون حب، اقتضای خواستن و ایجاد آن شیء را دارد و بغض، اقتضای نخواستن و ترک آن را دارد و اگر این دو اقتضا در حب و بغض نبود، اینکه بر یک متعلق جمع شوند اشکال نداشت و به لحاظ این اقتضا و محرکیت حب به طرف متعلقش و زاجریت بغض از متعلقش است که با هم تنافی دارند و اگر این اقتضا نبود، تضاد از بین می‌رفت و این وجدانی است. حال در این جا چون اقتضای بغض ضمنی نمی‌تواند بیش از اقتضای بغض استقلالی به مرکب باشد، پس وجود چنین بغضی اقتضای ترک آن جزء را ندارد تا با حب استقلالی آن جزء تضاد داشته

باشد بلکه تنها ترک آن جزء را در صورت تحقق سایر اجزاء اقتضا دارد که چنین اقتضای مشروطی با حب جامع به نحو صرف الوجود منافات ندارد.

بنابراین هیچگونه تضادی میان مبادی امر و نهی نسبت به معروض بالذات و صورت ذهنی جامع به نحو صرف الوجود و فرد یا حصه مقید از آن لازم نمی‌آید و در این مرحله یعنی عالم نفس آمر و معروض بالذات امر و نهی، اجتماع ضدین شکل نمی‌گیرد بلکه آن صورت ذهنی که متعلق و معروض بالذات محبوبیت و مبادی امر است، جامع به نحو صرف الوجود و آنچه متعلق بالذات مبغوضیت و مبادی نهی است، صورت ذهنی مقید است که مباین با جامع است و وجود جامع در ضمن مقید یا اصلاً متعلق مبغوضیت ضمنی نیست یا اگر هم باشد، تضادی در اقتضا با حب جامع ندارد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۸ / شنبه / ۲۳ / ۱ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

گفته شد در بحث اجتماع امر و نهی باید درباره دو مسأله بحث شود. مسأله اول این بود که متعلق امر، طبیعت و جامع به نحو صرف وجود باشد و متعلق نهی، فرد و حصه باشد، مثل: (صل) و (لا تصل فی الحمام). در این مسأله چهار وجه برای امتناع قابل ذکر است:

وجه اول با جواب‌هایش گذشت و گفته شد بین دو عنوان مطلق و مقید و جامع و فرد به لحاظ این که یکی متعلق امر است و یکی متعلق نهی، به لحاظ معروض بالذات اجتماع ضدین (بغض ضمنی و حب استقلالی) پیش می‌آید زیرا جامع در ضمن فرد و مقید، مبغوض است و حب و بغض مطلقاً تضاد دارند و در یک معروض بالذات قابل جمع نیستند که پاسخ آن ذکر شد.

**وجه دوّم:**

این وجه تضاد را روی معروض بالعرض برده و می‌خواهد بگوید قبول داریم تضاد به لحاظ معروض بالذات نیست ولی این دو عنوان به لحاظ معروض بالعرض و ذهن آمر بر یک مصداق صدق پیداکرده و تضاد دارند و آمر می‌داند این دو عنوان بر یک شیء منطبق هستند.

بله! به لحاظ خود عنوان (مفاهیم بما هو مفاهیم) با هم متباینند و مفهوم مطلق غیر از مفهوم مقید است ولی آمر به لحاظ انطباق بر خارج می‌بیند که این دو بر هم منطبق می‌شوند و صلات در حمام را صلات می‌بیند و ترکیب بین جامع و فرد نیز اتحادی است و عروض احکام بر عناوین به نحو مرآتیت است، پس به لحاظ نظر آمر، اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در واحد نوعی یا فرد و وجود شخصی پیش می‌آید و این نیز ممتنع است. این وجه متوقف بر این نکته است که عناوین ذهنی، گرچه معروض بالذات امر و نهی و مبادی آنها هستند ولی «عناوین بما هو محکی» مورد نظر است و این مرآتیت سبب می‌شود حب و بغض، معروض یک شیء خارجی باشد و اجتماع ضدین ولو به نظر آمر صورت می‌گیرد که محال است.

**نقد وجه دوّم:**

پاسخ این مطلب آن است که این گونه تفسیر از مرآتیت صحیح نمی‌باشد زیرا تصور شده است معنای مرآتیت آن است که عناوین که در عالم نفس هستند، بر خارج عروض پیدا می‌کنند و از این رو تعبیر هم شده که عروض چنین عوارضی در ذهن است ولی اتصافشان در خارج است. اما این مطلب و چنین برداشتی، همانگونه که بارها ذکر کرده‌ایم، صحیح نیست بلکه صحیح در معنای مرآتیت این است که عناوین در ذهن، دو گونه لحاظ می‌شوند؛ یکی آن که این عناوین مفهوم هستند که به حمل شایع صفت موجود در ذهن است و دیگر آن که این ها از خارج حکایت دارند و منعکس کننده طبایع در خارج هستند و منظور این است که اعراض ذات الاضافه نفسانی وقتی متعلق به این عناوین می‌شوند، (بما هو حاک عن الخارج) تعلق می‌گیرند یعنی آمر نفس

تصور و وجود ذهنی را دوست ندارد بلکه محبوب وی، متصور عناوین و منعکس در آن است، پس معروض بالعرض و موصوف بالمجاز بیش از مقدار منعکس شده در آن عناوین نخواهد بود. بنابراین صورت ذهنی مطلق و جامع، حکایت از چیزی می‌کند که در آن منعکس است نه بیشتر.

قبلاً گفتیم کلیات طبیعی ویژگی حکایت‌گری از خارج دارند ولی محکیشان ذات آن طبیعت و ماهیت است نه افراد و حصص و نه وجود خارجی و این موارد از محکی جامع خارج است و مقدار حکایت معروض بالعرض بیش از ذات طبیعت نیست و فرد یا مقید در آن ملحوظ نیست یعنی محکی جامع به نحو صرف الوجود، خود آن طبیعت بدلی است نه فرد، پس آمر از خلال عنوان صلات، صلات در حمام را به خصوصه نمی‌بیند بلکه صرف الوجود و طبیعت بدلی ذات صلات را می‌بیند و این نیز غیر از محکی «صلاة فی الحمام» است، همانگونه که در رد وجه اول گذشت. البته این امر اگر به نحو مطلق الوجود بود یعنی تمام وجودات و حصص آن جامع، محبوبیتی مستقل از دیگری داشتند، در این صورت آن فرد نیز محبوبیت مستقل داشت و این با مبغوضیت جمع می‌شود و اجتماع ضدین به لحاظ معروض بالعرض بلکه بالذات نیز پیدا می‌شود ولی ما گفتیم مأمور به، جامع به نحو صرف الوجود و بدلی است و مسأله ما در جایی است که امر مولا به جامع و طبیعت به نحو صرف وجود خورده است و خواستن جامع بدلی با نخواستن حصه، تنافی ندارد بلکه این تنافی جایی است که اگر جامع را خواست، یک محبوبیت مستقل برای فرد نیز باشد و این در امر به نحو مطلق الوجود است نه صرف الوجود.

بنابراین نه به لحاظ معروض بالعرض، محذور اجتماع ضدین لازم می‌آید و نه به لحاظ معروض بالذات و وجه دوم نیز صحیح نمی‌باشد.

**وجه سوّم:**

این وجه توسط شاگردان مرحوم میرزا در تنبیهات بحث کراهت در عبادات مطرح شده است که اگر امر به جامع به نحو صرف وجود باشد و نهی به فرد بخورد، در این صورت ذاتاً بین متعلق امر و نهی تنافی نیست چون مکلف می‌تواند امر را در ضمن فرد دیگر انجام دهد و نهی را نیز امتثال کند که اگر در ضمن فرد منهی بیاورد نیز امتثال کرده ولی نهی را هم عصیان کرده است لکن در عین حال گفته‌اند باز هم امتناع به لحاظ مدلول التزامی و لازمه امر به جامع بدلی موجود است چون مولا که از فرد منع کرده است این منع، فعلی و مطلق است و آن فرد یا حصه به هر حال محرم فعلی و ممنوع است و شرطی نیز ندارد و گرچه متعلق بالذات امر بدلی به یک فرد از صلات با این نهی یکی نیست ولی لازمه‌ای دارد که اگر امر به غیر فرد محرم مقید نشود و مطلق باشد، معنایش آن است که آمر اجازه داده آن جامع را در ضمن آن فرد محرم امتثال کند یعنی امر به جامع، مستلزم ترخیص و عدم حرمت و منع شرعی در اتیان به آن فرد است.

پس اگر امر بدلی، مطلق و شامل حصه منهی عنه نیز باشد، لازمه‌اش تجویز تطبیق جامع بر آن است و این تجویز با تحریم فعلی و مطلق آن فرد قابل جمع نیست زیرا همان طور که حرمت با وجوب تضاد دارد، با جواز به معنای عدم المنع نیز تضاد دارد و حال که منافات دارد، باز از این جهت امتناع پیش می‌آید.

البته گفته‌اند این وجه سوم مختص جایی است که نهی تحریمی باشد اما اگر کراهتی بود، کراهت با جواز به معنای عدم حرمت و عدم المنع قابل جمع است

و به خاطر این بیان سبب شده است که بگویند کراهت در عبادات معقول است یعنی اصل عبادت به نحو صرف الوجود، مأموربه بوده و یک حصه از آن منهی عنه کراهتی باشد زیرا به لحاظ لازمه امر نیز دیگر تضادی نخواهد بود ولی با نهی تحریمی قابل جمع نیست و این را یکی از وجوه توجیه کراهت در عبادات قرار داده‌اند که اگر این وجه را قبول کردیم، بین حرمت و کراهت تفصیل می‌دهیم، در صورتی که نسبت به وجه اول و دوم تفاوتی بین نهی تحریمی و کراهتی نبود زیرا میان کراهت و وجوب نیز در یک متعلق تضاد است.

**نقد وجه سوّم:**

این وجه سوم نیز تمام نیست و پاسخش آن است که ما چنین مدلول التزامی را در اوامر نداریم و امر دلالت التزامی بر جواز تکلیفی و عدم منع یک فعل در فرد ندارد بلکه دلالت بر جواز، از ناحیه امتثال جامع دارد نه از همه جهات.

به عبارت دیگر تجویز امر به جامع نیز وضعی است نه تکلیفی یعنی می‌گوید از نظر این جامع هر فردی را بیاوری، جامع انجام گرفته و امتثال شده و صحیح است یعنی به مقداری که امر به جامع شده از لحاظ امر به جامع امتثال شده و منع شرعی از جهات دیگر را نفی نمی‌کند تا با منع و حرمت شرعی آن فرد تضاد رخ دهد.

پس دلالت امر دلالت ترخیصی وضعی است که با حرمت تکلیفی فرد تضادی ندارد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۴۹ / یکشنبه / ۲۴ / ۱ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در این بود که اگر مولا به صلات امر کند و از حصه نهی نماید و شخص نهی را عصیان کند و در ضمن فرد منهی صلات بخواند، آیا امتثال هست یا خیر و اجتماع امر و نهی در این مسأله جایز است یا نه؟

شهید صدر ﷺ در این بحث چهار وجه را ذکر کرده و سه وجه از آنها را جواب داده‌اند که قبلاً گذشت. ایشان وجه چهارم را که ذکر می‌کنند در این‌جا جواب نمی‌دهند البته پاسخ آن را در جای دیگر مطرح می‌کنند و می‌خواهند بگویند مثل مشهور، اجتماع امر به جامع و نهی از فرد و مقید ممتنع است.

**وجه چهارم:**

جامع هر چند به نحو صرف وجود است و صرف وجود عنوانی است که معروض بالذاتش غیر از معروض بالذات فرد است و در جامع خصوصیت فردی لحاظ نمی‌شود حتی بالعرض، به خلاف مقید، پس متعلق یکی نیست نه بالذات و نه بالعرض و مدلول التزامی امر نیز جواز وضعی تطبیق آن بر فرد است که تضادّی با حرمت ندارد. اما ایشان می‌خواهند در وجه چهارم وجدانی را که اصولیون و فقها قبول کرده‌اند ـ که اگر امر به صلات تعلق بگیرد و نهی بـه

حصه‌ای از آن ومثلاً گفت: «یحرم الصلاة في الحمام» واجب و صلات به غیر حمام مقید می‌شود ـ را مبتنی بر تنافی کنند چون اگر تنافی نباشد وجهی برای این تقیید نیست و «صلّ» بر اطلاق خود باقی می‌ماند و شامل فرد محرم نیز می‌شود و فقط وقتی فرد محرم را انجام داد، هم واجب را امتثال کرده و هم حرام را مرتکب شده است، به خصوص در واجبات توصلی که قصد قربت در آنها لازم نیست تا با حرمت در صورت علم به آن منافات داشته باشد. پس اگر امتناع نبود و اجتماع ضدین رخ نداد، می‌شود گفت هم امر را امتثال کرده و هم حرام را مرتکب شده است چون به لحاظ منتها الجائی در کار نیست و خود مکلف فرد محرم را انتخاب کرده است و به لحاظ مبادی نیز این دو عنوان دو معروض بالذات هستند و گفتیم بغض ضمنی نیز یا وجود ندارد و یا ضد نیست و وقتی این گونه است چرا اطلاق امر را مقید کنیم.

بله! اگر امر شمولی و انحلالی بود و برای هر فرد، وجوب و محبوبیت مستقل ثابت می‌کرد، امتناع داشت، پس باید دید چرا فقها این جا تقیید را مسلم گرفته‌اند؟ ایشان می‌فرمایند وجدان انسان گویای این مطلب است که وقتی انسان یک جامعی را خواست و مطلوب و محبوبش بود ولو به نحو صرف الوجود و علی سبیل البدل، این اراده به لحاظ عالم محبوبیت و مبادی امر این گونه نیست که تنها به جامع تعلق گرفته باشد و بگوید فردی را که ایجاد می‌کند محبوب او نیست و فقط جامع محبوب است بلکه آن فرد نیز خود محبوب است نه مصداق المحبوب و وقتی مولا درخواست میکند یک لیوان آب می‌خواهم ومکلف یک لیوان آب آورد، می‌گوید این همان است که می‌خواستم، نه این که من چیز دیگری می‌خواستم و این مصداق آن است.

بله! امر به جامع خورده است و نگفته این لیوان را بیاور و به لحاظ عالم امر، امر بر روی جامع رفته است نه فرد ولی به لحاظ مبادی امر، فردی که انجام می‌گیرد، وجداناً محبوبش است و به همین جهت ایشان این وجدان را به حب مشروط برمی‌گردانند و می‌گویند در عالم امر، فرد مصداق جامع است ولی در عالم حب که مبادی امر است، متعلقش آن فردی است که در فرض ترک دیگر افراد ایجاد می‌شود، مثلاً فرض کنیم جامع فقط دو فرد دارد در این صورت هر یک از دو فرد، اگر آن دیگری را ترک کند محبوب است.

به عبارت دیگر تخییر عقلی در عالم مبادی امر و محبوبیت به تخییر شرعی بر می‌گردد بر عکس عالم امر که در آن برخی تخییر شرعی را به تخییر عقلی بر می‌گردانند و محب، جامع یکی از این‌ها را می‌خواهد، نه این که نه ایـن را می‌خواهد و نه آن را و یک جامعی را می‌خواهد که این‌ها مصداقش هستند.

پس یک اراده و حب مشروط در باب اراده جامع نسبت به افراد آن جامع هست که به لحاظ آن اجتماع ضدین (محبوبیت و مبغوضیت) در فرد شکل می‌گیرد.

بنابراین حاصل این وجه چهارم آن است که گرچه امر، به جامع به نحو صرف وجود خورده است ولی در مبدأ آن که اراده و محبوبیت است، تخییر شرعی به تخییر عقلی بر می‌گردد و وقتی آن را آورد، آن را محبوب می‌بیند نه مصداق محبوب، پس معروض بالعرض حب با بغض جمع شد و این فرد ولو به صورت مشروط، محبوب استقلالی مولا است و بین حب استقلالی با بغض استقلالی تضاد دارد و اجتماع ضدین مشروط به یک تقدیر و فرض نیز محال است و ضدین نه به صورت مطلق و نه به صورت مشروط با هم قابل جمع

نیستند و اگر کسی این وجدان را قبول کند، فرد موجود شده هم مبغوض و هم محبوب است و این محال است. پس باید محبوبیت جامع مقید به غیر فرد حرام شود و اگر مطلق بماند، لازمه‌اش تخییر شرعی است و تخییر شرعی یعنی حب مشروط و حب مشروط نیز با بغض مطلق قابل جمع نیست و اجتماع ضدین لازم می‌آید.

**نقد وجه چهارم:**

این وجه نیز تمام نیست و حتی خود ایشان در مباحث آینده به مناسبتی نکته‌ای برای تعدیل این وجه ذکر کرده‌اند که ما این تعدیل را نیز به عنوان یک جواب می‌آوریم. پاسخ‌های متعدد به وجه چهارم از این قرار قابل ذکر است:

**جواب اوّل:**

یک جواب همان وجهی است که ایشان فرمودند که بنا بر اینکه متعلّق امر به غیر مورد مقید نشود در این صورت، فرد، حب مشروط پیدا می‌کند؛ معنایش این است که حب به فرد سرایت می‌کند ولی مشروط یعنی اگر افراد دیگر را انجام ندهد، حب به فرد انجام شده سرایت می‌کند و از آنجا که این فرد بنابر فرض متعلّق نهی است پس هم حرام می‌شود و هم واجب، هم مبغوض می‌شود و هم محبوب و این اجتماع ضدین است و وقتی محبوبیت سرایت کند، میان آنها کسر و انکسار می‌شود که اگر مصلحت امر بر مفسده فرد غالب باشد، غالب اثر می‌گذارد و فرد محبوب می‌شود و دیگر لازم نیست به جامع مقید به غیر این فرد امر شود زیرا این فرد نیز محبوب مشروط است البته نهی نیز در این جا باقی

می‌ماند ولی مبغوضیت نمی‌آورد چون ملاکش در ایجاد مبغوضیت در فرد، کسر و انکسار کرد و مغلوب محبوبیت شد ولی ملاکش موجود است و این مغلوبیت سبب نمی‌شود نهی ساقط شود چون مکلف می‌تواند هم امر و هم نهی را امتثال کند؛ به این صورت که یک فرد دیگر را انجام دهد.

پس گرچه مورد نهی مبغوضیت ندارد ولی ملاکش فعلی و محرک است و قابل تحصیل می‌باشد و مکلف می‌تواند با اتیان جامع در فرد دیگر کاری کند که هم مفسده به مولا نرسد و هم مصلحت تحصیل شود وبه خاطر همین نیز نهی از بین نمی‌رود بلکه نهی در جایی از بین می‌رود که هر دو قابل تحصیل نباشند و گرنه مولا می‌گوید امر من صرف الوجودی است و تو می‌توانستی ملاکها را در فرد دیگر تحصیل کنی و هیچ عاقلی نمی‌گوید مولا از نهی خود منصرف می‌شود.

پس جایی که محبوبیت در فرد غالب باشد، امر هست و نهی نیز فعلی است ولی مبغوضیت فعلی نیست اما حرمت نیز ساقط نمی‌شود و گاهی که مفسده غالب یا مساوی باشد فرد، دیگر محبوب نیست و با کسر و انکسار وجهی برای محبوبیت باقی نمی‌ماند و از محبوبیت می‌افتد ولی در عین حال اگر مکلف این را انجام داد، ملاک امر که مصلحت باشد انجام گرفته است و محبوبیت که مبادی امر است؛ چه بر جامع بماند و چه جامع را مقید به فرد غیر حرام کند، منشأ تقیید متعلق امر به فرد غیر حرام و اطلاق آن نمی‌شود زیرا دیگر مصلحت و ملاکی در ایجاد فرد دیگر نیست تا امر به آن باقی بماند چون بعد از انجام فرد محرم، ملاک امر نیز محقق شده است، هر چند در حب و بغض کسر و انکسار کرده‌اند.

ایشان در حقیقت به این نکته توجه می‌کنند که در اینجا امر و نهی می‌توانند به لحاظ ملاک باقی باشند و اگر حب مشروط را قبول کنیم، تنها کسر و انکسار در محبوبیت و مبغوضیت نسبت به آن فرد می‌شود نه بیشتر، پس همچنان که از نهی در جایی که ملاکش مغلوب است دست بر نمی‌داریم، تعلق امر نیز به جامع همین گونه است و وجهی ندارد که مولا بعد از تحقق ملاک بگوید برو یک فرد دیگر را بیاور.

بله! محبوبیت امر به فرد محرم سرایت نمی‌کند ولی غرض که حاصل شود امتثال امر شده است و این بدان معناست که قوام امر و نهی عقلاً به محبوبیت و مبغوضیت نیست بلکه قوامشان به امکان تحقق غرض آنها است و ممکن است به جامع امر شود و از فرد نهی گردد و شخص، مکلف است که هم فرد را ترک کند و هم جامع را انجام دهد و اگر به سوء اختیار هر دو را در فرد محرم جمع کرد، هم عصیان کرده و هم امر را انجام داده است و به همین جهت می‌فرمایند اگر ما باشیم و مرّ عقل، امتناعی در کار نیست.

ایشان می‌فرمایند عقلاً این جواب درست است و روح این پاسخ به این نکته بر می‌گردد که قوام امر به حب و بغض نیست ولی در غالب موارد این گونه است اما دائر مدار آن نیست و به همین جهت گاهی مولا به اقل المبغوضین نیز امر می‌کند که در بحثهای آینده خواهد آمد. در این صورت جایی که غرض‌های امر و نهی؛ هر دو قابل تحقق هستند، هر دو باقی می‌مانند و امتناع عقلی ندارند ولی امتناع عرفی باقی است یعنی عقلاً محبوبیت و مبغوضیت را از امر و نهی در همه جا استفاده می‌کنند یعنی اگر کسی به چیزی امر می‌کند، ظاهرش آن است که مأمور به محبوب او است و اگر نهی می‌کند، ظاهرش آن

است که منهی عنه مبغوض وی است و گویا حب و بغض در مبادی نزد عقلا و عرف، قوام امر و نهی است.

بدین ترتیب اگر دلیل امر و نهی؛ هر دو لفظی باشد، این ظهور عرفی و عقلایی شکل می‌گیرد که متعلق این امر، محبوب بالفعل است و متعلق این نهی، مبغوض بالفعل و برای دو دلیل ظهور عرفی ایجاد می‌شود و لازمه‌اش حصول تنافی میان امر به جامع و نهی از فرد است چون یک فرد نمی‌تواند هم متعلق محبوبیت باشد و هم متعلق مبغوضیت و از این رو باید یکی از آن دو از بین برود.

بنابراین اگر مصلحت امر غالب بود، دلیل امر بالملازمه ظهور پیدا می‌کند که فرد محبوب است ولو به طور مشروط که این با ظهور نهی در فعلیت مبغوضیت آن فرد، تنافی دارد و دلیل نهی بالملازمه آن را نفی می‌کند و اگر به عکس شد و مفسده غالب بود و فرد مبغوض بالفعل باشد، مدلول التزامی اطلاق امر، محبوبیت فعلی آن فرد است و با مدلول التزامی دلیل نهی بر مبغوضیت تنافی داشته و متعارض می‌شوند. پس اگر دو دلیل لفظی باشند، میان دلالت‌های آنها تعارض ایجاد می‌شود چون مدلول عرفی اوامر و نواهی این است که متعلق آنها نه تنها مصلحت و مفسده دارند بلکه متعلق امر، محبوب بالفعل نیز می‌باشد و متعلق نهی، مبغوض بالفعل هم هست و به همین جهت تنافی و تعارض پیش می‌آید و چون دلیل نهی اخص است و گفته «لا تصل فی الحمام»، مقیِّد اطلاق امر می‌شود ولی اگر یکی از دو دلیل و یا هر دو غیر لفظی باشند، دیگر این مشکل پیش نمی‌آید چون عقلاً میان وجوب صرف الوجود و حرمت فرد تنافی در کار نیست و عدم محبوبیت یا مبغوضیت در آن فرد محذور عقلی ندارد.

پس مرحوم شهید صدر اصل این وجه چهارم را رد می‌کنند ولی تنها به همین مقدار که امتناع عقلی را انکار کرده اما تعارض عرفی را در دلیل لفظی می‌پذیرند.

این جواب اول است که ما نیز اصلش را قبول داریم که قوام امر به حب و بغض نیست و به خاطر همین جواز ثابت می‌شود؛ هم در جایی که دلیل لبی باشد و هم در جایی که دو دلیل لفظی باشند زیرا که تنافی عرفی را قبول نداریم و وجهش را بیان می‌کنیم و عرفاً نیز بیش از امکان تحقق غرض در امر و نهی لازم نیست و باید برداشت فقها را چنانچه قائل به تعارض و تخصیص شده‌اند به گونه‌ای دیگر معنی کرد، مثل اینکه شرطیت یا مانعیت از دلیل نهی استفاده شود.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۰ / دوشنبه / ۲۵ / ۱ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در وجه چهارمی بود که شهید صدر ﷺ به عنوان بیانی برای امتناع در مسأله اول یعنی امر به جامع به نحو صرف الوجود (صلّ) و نهی از مقید و فرد (لا تصل في الحمام) ذکر کرده‌اند.

در وجه چهارم گفته شد نسبت به مبادی حکم که محبوبیت و مبغوضیت است، در آن فرد و مقید که محرم است اجتماع ضدین صورت می‌گیرد زیرا در عالم محبوبیت که مبادی امر است، حب جامع به نحو صرف الوجود به نحو مشروط به فرد سرایت می‌کند یعنی انسان جامعی را که می‌خواهد، هر فرد را که ترک کرد و فرد دیگر را انجام داد، عین محبوب است نه این که محبوب چیز دیگری باشد و این مصداق آن باشد، پس به لحاظ مبادی یعنی محبوبیت و مبغوضیت، اجتماع ضدین در آن فرد و مقید حرام شکل می‌گیرد که ممتنع است. گفتیم خود ایشان به این بیان پاسخی صحیح دادند که گذشت. اکنون به پاسخ‌های دیگری که به این بیان داده شده است می‌پردازیم:

### جواب دوّم:

اگر اصل این سریان را وجداناً قبول کردیم و گفتیم فرد به نحو مشروط

محبوبش می‌شود، می‌گوییم این در جایی است که آن فرد از جامع، مبغوض نباشد اما اگر مبغوض باشد، این سریان شکل نمی‌گیرد و حب مشروط از حب جامع نشأت نمی‌گیرد، به دلیل آنچه در بحث مقدمه واجب گذشت که اگر مقدمه واجب دو فرد داشت؛ یکی مباح و یکی حرام، در آن جا بنا بر وجوب مقدمه (محبوبیت غیری مقدمه) بحثی بین شهید صدر ﷺ و صاحب کفایه ﷺ مطرح شد که آیا این محبوبیت مقدمه، شامل مقدمه محرمه نیز می‌باشد یعنی اگر فرضاً مقدمه حرام چون موصله بود انجام گرفت، بنا بر محبوبیت مقدمه آن نیز محبوب غیری است و به همین جهت با مبغوضیت و حرمت آن منافات پیدا می‌کند یا این که وجدان می‌گوید محبوب غیری شامل مقدمه محرمه نمی‌شود و حب به مقدمه غیر محرمه یا مقدمه موصله غیر محرمه تعلق می‌گیرد و مقدمه محرمه فقط مبغوض است و لا غیر و مبغوضیتش از بین نمی‌رود.

ایشان این مطلب را در آنجا قبول کردند و گفتند علتش آن است که این سریان جایی است که مانعی در کار نباشد، اما اگر مانعی از جهت دیگر بود و بغض نیز فعلی بود چون مقدمه مباحه هست و می‌تواند از طریق آن محبوب و واجب نفسی انجام گیرد، در این صورت بغض مقدمه محرمه فعلی است و اصلاً حب غیری شامل آن نمی‌شود حتی اگر خیلی ضعیف تر از محبوب باشد و در آنجا گفته شد این نکته وجدانی است.

ممکن است گفته شود این مطلب در حب غیری مقدمه متصور است و این جا حب به جامع نفسی است.

پاسخ آن است که در این جا نیز بالدقه حب آن فرد که هم مفسده و هم مصلحت دارد، غیری است چون در حقیقت محبوب نفسی آن مصلحت و

مفسده است که مسبب از فعل است، مثلاً نماز آثاری دارد و اثرش که مصلحت است محبوب نفسی است، هر چند امر به فعل است نه به غرض از آن و نماز در حمام هم اثری و هم مفسده دارد. پس در حقیقت متعلق حب نفسی و بغض نفسی آثار و مصالح و مفاسد مترتب بر افعال است و ما قبلاً نیز گفتیم لازم نیست امر نفسی شارع به غرض اقصی بخورد بلکه ممکن است که مأموربه سبب غرض شارع باشد و در این جا به خاطر این که بر جامع صلات آثاری مترتب می‌شود که مصلحت است و از طرفی چون نماز در حمام است، به خاطر آن نیز مضراتی مترتب گشته و بار می‌شود. بنابراین محبوب نفسی و اصلی همان آثار است و فعل صلات به لحاظ عالم محبوبیت، محبوب غیری است، اگر چه به لحاظ عالم امر واجب نفسی است و همچنین است مفسده و حرمت. پس در این جا می‌خواهد این فعل به لحاظ عالم حب و بغض، نه به لحاظ عالم امر و نهی، هم محبوب غیری و هم مبغوض باشد و حب غیری جامع مقدمه و سبب که فرد مباح دارد، با بغض فرد محرم از مقدمه تضاد ندارد زیرا به آن فرد سریان نمی‌کند.

بنابراین در حقیقت این جا به لحاظ عالم مبادی امر و نهی یعنی محبوبیت و مبغوضیت، مصداق همان بحث است که اگر آنجا در رد مرحوم آخوند آن حرف را قبول کردیم، در این جا نیز همین طور است و این محبوبیت، مشروط غیری است و اگر کسی آنجا قبول کرد، باید این جا نیز قبول کند و در واقع حب و بغض نفسی به همان اثر و مصلحت و مضرت تعلق می‌گیرد و مصلحت و مضرت، دو مسبّب مترتب بر فعل صلات است.

پس نه به لحاظ مبغوضیت مفسده و محبوبیت مصلحت نفسی، اجتماع

ضدین است و نه به لحاظ محبوبیت غیری جامع صلات و مبغوضیت صلات در حمام.

بله! فعل یعنی صلات عنوان واحد است ولی مقدمه و سبب اثر محبوب یا مبغوض است و مثل باقی مقدمات و سبب‌ها است که قبول کردیم چنانچه دو فرد داشته باشد و یکی محرم باشد و دیگری غیر محرم، حب غیری به فرد محرم سرایت نمی‌کند و روی فرد محرم نمی‌رود حتی به نحو مشروط و ترک مقدمه مباحه، پس این سریان جایی است که آن فرد مبغوض نباشد.

**جواب سوّم:**

انکار اصل سرایت یعنی ما اصل این سرایت را حتی نسبت به فرد مباح نیز قبول نداریم. ایشان این را وجدانی می‌دانستند ولی ما می‌گوییم محبوب، همان عنوان جامع به نحو صرف الوجود است و این فرد مصداق محبوب است و چنین چیزی، هم وجدانی است و هم بر آن برهان داریم که نمی‌شود این «فرد بما هو فرد» متعلق محبوبیت قرار بگیرد حتی به نحو مشروط چون سؤال می‌کنیم این حب مشروط، به چه چیزی مشروط است؟ آیا مشروط است به ترک فرد دیگر یا مشروط است به ترک فرد دیگر و فعل فرد محبوب؟

اگر بگویید مشروط به ترک فعل دیگر و فعل فرد محبوب است، معنایش آن است که سریان حب به فرد در طول وجود آن فرد است و این غیر معقول بوده و تحصیل حاصل است یعنی وجود فرد سبب سقوط حب است نه این که منشأ و سبب فعلیت حب و شرط محبوبیت باشد، پس این شق محال است و به همین جهت ایشان نفرموده‌اند وجود آن فرد، شرط محبوبیت است بلکه قائلند شرط

ترک فرد دیگر است و اگر افراد دیگر را ترک کند، این فرد محبوب است.

بنابر این در این جا پرسیده می‌شود مقصود از این مشروطیت چیست؟ آیا به این معناست که اگر افراد دیگر را ترک کرد، حب به فرد، فعلی می‌شود مانند واجب مشروط نزد صاحب کفایه ﷺ یا به معنای محبوبیت اصل شرطیت است که شهید صدر ﷺ در واجب مشروط نسبت به مبادی یعنی محبوبیت می‌فرمودند حب مشروط معقول نیست و تنها حب به شرطیت معقول است یعنی محبوبیت فعلی جامع بین عدم شرط و فعل که اگر منظور فرض دوم است یعنی تعلق محبوبیت به جامع بین عدم افراد دیگر و وجود این فرد، همان جامع صلات است که حب به آن نیز تعلق گرفته است یعنی جامعش خود آن طبیعت است و چیز دیگری نیست، پس محبوبیت به فرد ـ که جزاء است ـ تعلق نگرفته است.

اگر منظورشان از حب مشروط، فرض اول است یعنی بعد از تحقق شرط، حب فعلی به فرد تعلق می‌گیرد، این نیز معقول نیست زیرا لازمه‌اش در فرض عدم تحقق هیچ یک از افراد، محبوبیت همه افراد است چون شرط تعلق محبوبیت به تمام آنها فعلی شده است و این مراد، هم خلاف وجدان است و هم خلف بدلیت و صرف الوجودی جامع است.

اما اگر منظورشان از حب مشروط به این معنی است که محبوب این فرد یا آن فرد به عنوان انتزاعی احدهمای اسمی یا حرفی (هذا أو ذاک) است، می‌گوییم جامع به نحو صرف وجود واجب است ولی این حب جامع سبب می‌شود که من یکی از این افراد را می‌خواهم و یک محبوبیتی به فرد از خلال آن عنوان انتزاعی تعلق بگیرد و این با بغض در فرد جمع نمی‌شود و برگشت به

اجتماع ضدین می‌کند که تعبیر رجوع تخییر عقلی در عالم محبوبیت و مبادی به تخییر شرعی مناسب با این منظور است.

جوابی که می‌توان مطرح کرد چنین است:

**اولاً**: این در جایی است که بین آن افراد، جامع حقیقی نباشد و ذهن است که این جوامع انتزاعی و اعتباری را به کار می‌گیرد اما جایی که جامع حقیقی (صلات) باشد، ارجاع آن به جامع انتزاعی حتی در عالم حب و مبادی امر خلاف وجدان است بله! در جایی که جامع حقیقی نیست، جامع انتزاعی می‌گیرند اما جایی که جامع حقیقی هست، همان طور که امر به آن تعلق گرفته محبوبیت نیز به آن تعلق می‌گیرد.

**ثانیاً**: جامع انتزاعی حتی اگر به نحو معنای حرفی و با «أو» باشد، باز هم باعث تنافی و تضاد نمی‌شود و مانند جامع حقیقی و یا انتزاعی اسمی است چون به نحو صرف الوجود است نه مطلق الوجود و با نهی از فرد تنافی ندارد و می‌گوید این یا آن را بیاور و این فرد نیز منهی هست و اگر این را بیاوری، هم جامع را امتثال کرده و هم آن فرد را عصیان نموده‌ای.

پس نه کلام مرحوم آخوند در واجب تخییری در این جا معقول است و نه برگرداندن به جامع انتزاعی و اگر آن را به جامع انتزاعی برگردانیم نیز محذوری ندارد چون جامع صرف الوجودی و بدلی است و محبوبیت چنین جامعی با مبغوضیت یک فرد آن قابل اجتماع است.

بنابراین سرایتی در عالم محبوبیت و مبادی امر نیز در کار نیست و نه به لحاظ منتها امتناعی وجود دارد و نه به لحاظ مبادی حکم و عقلاً اشکالی ندارد امر به جامع صلات به نحو صرف الوجود تعلق بگیرد و نهی از یک فرد آن باشد

و نه به لحاظ معروض بالذات تنافی صورت می‌گیرد و نه به لحاظ معروض بالعرض و به خاطر همین اگر ما باشیم و این نواهی و اوامر، اگر نهی در شرطیت و مانعیت ظهور نداشته باشد، مانند جایی که ناظر به دلیل امر نباشد، وجهی برای تنافی و تعارض و تقیید نیست و قابل جمع هستند و بعید نیست فقها در مثل «صل» و «لاتصل فی الحمام» به نکته مانعیت و استظهاری استناد کرده و قائل به تخصیص شده باشند و الا اگر دلیل چنین ظهوری نداشته باشد و مجرد حکم تکلیفی باشد، با امر به جامع به نحو صرف الوجود قابل جمع است.

**نتیجه مباحث عنوان شده در این مسأله:**

بنابراین در مسأله اولی که امتناع در آن سزاوارتر از مسأله دوم است؛ اگر قائل به جواز شدیم، این اوسع المبانی در جواز است و یعنی اگر امر به جامع بود، نهی از فرد کافی است حتی اگر به همان عنوان باشد و همین مبنا در مسأله دوم نیز می‌آید یعنی اگر کسی در مسأله اول جواز را اثبات کرد، در مسأله دوم نیز به طریق اولی ثابت می‌شود زیرا آن جا نیز امر به صرف وجود است و نهی متعلق به فرد است چون نهی انحلالی است و حرمت فرد با وجوب جامع تنافی ندارد حتی اگر یک عنوان باشند که ترکیب در آنها اتحادی است، فضلاً اگر به دو عنوان باشد.

از این نکته می‌فهمیم بحث های کبروی مهم است ولی اکثراً بحث را صغروی کرده و محل بحث را این نکته قرار داده‌اند که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا خیر، در حالی که این نکته بحث کبروی در مسأله اول، اوسع مداخل قول به جواز است و اگر این جا آن را ثابت کردیم، آن جا نیز ثابت

می‌شود. اضیق مداخل قول به جواز نیز بحث صغروی است که آقایان این راه را رفته‌اند.

یک مدخل وسط نیز وجود دارد که در جایی که دو عنوان با هم مباین باشند، مثل امر به صلات و نهی از غصب چون غصب از نظر مفهوم با صلات مباین استگرچه منطبق بر مصداق صلات است، کسی بگوید حتی اگر ترکیب اتحادی باشد چون از خلال دو عنوان مباین است، با وجود اتحادی بودن ترکیب آنها در مصداق، باعث اجتماع ضدین نمی‌شود که این مبنا در مسأله اول نمی‌آید و در مسأله دوم قابل استناد است.

پس عقلاً در هر دو مسأله امتناعی موجود نیست، مگر این که امر شمولی باشد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۱ / سه شنبه / ۲۶ / ۱ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در مسأله اول از اجتماع امر و نهی بود. چهار وجه برای امتناع اجتماع ذکر و تمام این وجوه نیز دفع شدند. نتیجه این شد که از نظر عقلی امکان اجتماع در مثل «صل» و «تحرم الصلاة فی الحمام» اشکالی ندارد و نه در مبادی امر و نهی امتناعی است و نه در خود امر و نهی و نه در منتهای امر و نهی.

### وجه پنجم: بیان محقق عراقی رحمه‌الله :

قبل از این که به مسأله دوم بپردازیم به یک وجه که در تقریرات درس مرحوم محقق عراقی وجود دارد اشاره می‌کنیم. ایشان ابتدا چند مقدمه را ذکر کرده‌اند و بعد می‌فرمایند حق مسأله این است که اگر دو عنوان متباین بودند، مثل غصب و صلات، امتناعی در کار نیست. اما ایشان در مثل «صل» و «لا تصل فی الحمام» که جزء مشترک دارند ـ که «صلات» است ـ تفصیل داده و فرموده‌اند در این جا اگر مصلحت امر به صلات بر مفسده نهی غالب بود، اجتماع جایز است و اگر مغلوب بود و مفسده نهی غالب بود، امر ساقط می‌شود. می‌توان خلاصه مطلب ایشان را در دو مقدمه تقریر نمود:

**مقدمه اوّل**: ایشان در این مقدمه به همان نکته‌ای که شهید صدر رحمه‌الله در وجه

چهارم می‌فرمایند قائل هستند. آن نکته این است که امر و اراده و محبوبیت اگر به نحو صرف وجود هم باشد، باز هم به فرد سرایت می‌کند ولی به نحو مشروط به ترک افراد دیگر و به همین جهت مولا می‌گوید اگر آن فرد را انجام ندادی، این فرد را انجام بده و این نشان می‌دهد این فرد به نحو واجب تخییری، محبوب و مطلوب مولا است. حال اگر آن فرد حرام باشد، معنایش این است که می‌گوید این را انجام نده و مبغوض او است که اجتماع ضدین می‌باشد و این همان رجوع امر به جامع به نحو صرف الوجود و تخییر عقلی به تخییر شرعی است که شهید صدر ﷺ فرمودند که مشخص می‌شود ریشه این مطلب در کلمات محقق عراقی ﷺ بوده است. پس اگر مولا طبیعتی را خواست، فرد را هم می‌خواهد و اگر از آن فرد نهی کند، این اجتماع ضدین می‌شود. تا این جای بحث همان مطلب وجه چهارم است.

سپس ایشان یک نکته فلسفی را اضافه می‌کنند که این خواستن فرد و تعلق امر به فرد به حد جامعی آن است نه مشخصات فردی آن یعنی هر فرد صلات یک حد جامعی دارد که فصول و اجناس عالیش را در بر دارد و قیودات و مشخصات فردی نیز دارد، مانند نماز در حمام یا در مقبره بودن. ایشان این‌ها را حدود سافله می‌نامند و می‌فرمایند این که می‌گوییم فرد جامع، محبوب مشروط به ترک افراد دیگر می‌شود، این حب به مشخصات فردیه و حدود سافله فرد نمی‌خورد بلکه به همان حد جامعی آن تعلق می‌گیرد و این صلاتیت صلات در حمام، متعلق حب است اما حدود شخصیه که حدود سافله هستند متعلق حب قرار نمی‌گیرند و حب مشروط و تخییری به حد این فرد می‌خورد و این حدش عین جامع بوده و وجود جامع و حصه‌ای از آن می‌باشد و ذاتش همان است.

**مقدمه دوم**: این جا دو حالت وجود دارد زیرا این مصلحتی که در جامع هست با مفسده‌ای که در مقید هست، در مقام تأثیر بر مرجوحیت و مبغوضیت در فرد، بنا بر سرایت، کسر و انکسار می‌کنند و غالب غلبه می‌کند که اگر مفسده غالب باشد، قهراً این فرد نیز به حد جامعی خود مبغوض می‌شود و دیگر نمی‌تواند محبوب باشد و الا اجتماع امر و نهی لازم می‌آید، پس امر به جامع به نحو صرف الوجود به افراد دیگر تعلق می‌گیرد و شامل این فرد نمی‌شود اما اگر مصلحت غالب بود، در این جا کسر و انکسار به این نحو صورت می‌گیرد که حد جامعی فرد، بنا بر سرایت، محبوب می‌شود ولی خصوصیات و مشخصات که حدود سافله است در فرد بر مبغوضیت باقی می‌مانند و هر چند مبغوضیت، ضعیف هم باشد از بین نمی‌رود و بر این مشخصات فردی باقی می‌ماند زیرا این حد غیر از حد جامع است و اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در یک شیء نخواهد بود. حال لازم است مکلف از نظر عقل عملی این را ترک کند و جامع را در فرد دیگر امتثال کند ولی اگر حکم عقل را مخالفت کرد و فرد حرام را انجام داد، جامع محبوب را نیز آورده و امتثال امر هم شده است، ضمن آن که کار حرامی را نیز مرتکب شده است و معنای این مطلب جواز اجتماع در این فرض است. پس ایشان بر اساس حدود ماهیات، جواز را تفصیل می‌دهند و این نکته در جایی که مصلحت امر، غالب باشد وجهی برای جواز است .

**نقد وجه پنجم:**

روح این بیان همان بیان چهارم است که عمده در این بیان، مقدمه اول است که آنجا نیز گفته شد و همان سه پاسخ در آنجا، بر این بیان نیز وارد است و همانگونه که در پاسخ سوم گفتیم، اصلاً محبوبیت از جامع بدلی به فرد سرایت

نمی‌کند حتی به نحو مشروط و این تعبیر ایشان که مولا می‌گوید اگر فرد دیگر را ترک کردی این فرد را انجام بده و مطلوب است، به این معنی نیست که آن فرد محبوب می‌شود بلکه بازهم مولا در این تقدیر، جامع و صرف الوجـود را می‌خواهد ولی ضمن فرد دیگری و این که می‌گوید آن فرد را انجام بده، از باب تحقق جامع است و این تخییر عقلی است نه شرعی حتی در عالم محبوبیت.

علاوه بر این، نسبت به مقدمه دوم دو ملاحظهٔ دیگر برایشان وارد است:

**اشکال اوّل**: آنچه در مقدمه دوم گفته شده وجهی ندارد چون اگر به سرایت قائل نشدید، در این صورت جواز در هر دو فرض روشن است و اگر قائل شدید که حب از جامع به فرد ولو به نحو مشروط سرایت می‌کند و مولا می‌گوید این فرد را انجام بده، حال شما یا حب و بغض را قوام امر و نهی می‌دانید یا خیر، اگر قوام امر و نهی نمی‌دانید و می‌گویید با نبودن حب نیز فعل می‌تواند مطلوب باشد پس امر به جامع نیز می‌تواند شامل فرد غیر محبوب هم باشد و این تفصیل وجهی ندارد چون در جایی که مفسده غالب است، هر چند در فرد حرام، حب موجود نیست ولی قوام امر به حب نیست بلکه به غرض در آن است و غرض در این فرد شکل می‌گیرد و عقلاً نیز حب و بغض قوام امر نیست پس بین امر به جامع و نهی از فرد تضادی نخواهد بود. اما اگـر قـائل شـدید مـحبوبیت، مبغوضیت و رجحان، قوام امر است و تا راجح و محبوب نباشد امر نیست و تا مبغوض نباشد نهی نیست، باز باید در هر دو فرض قائل به امتناع شوید؛ چه ملاک نهی، غالب باشد و چه مغلوب چون وقتی ملاک امر غالب شد، امر فعلی است ولی دیگر نهیی در کار نیست و چطور شما می‌گویید نهی نیز بر حـد مشخصات و بر حدود سافله باقی می‌ماند چون نهی و مرجوحیت و مبغوضیت آن به مقید خورده است، نه به قید و حدود سافله یعنی قید یا تقید ولی تقید به

تنهایی مبغوض نبود بلکه مجموع و مقید مبغوض بود و گفتیم در بغض بـه مرکب، کل جزء جزء مبغوض نیست و الا بغض جمیع الاجزاء می‌شود نـه مجموع و بغض مرکب و مقید به معنای بغض تک تک اجزایش نیست و ظاهر دلیل نیز نهی از مقید است نه تقید یا قید به تنهایی، پس اگر نهی بخواهد بر قید یا تقید به تنهایی بماند، این یک حرمت و نهی دیگری است و باید نهی از مقید ساقط شود.

در نتیجه این تفصیل درست نیست و باید در هر دو فرد در صورتی که قوام امر به تحقق غرض باشد نه به حب و بغض در متعلق آن، قائل به جواز شوید و اگر قوام امر و نهی به محبوبیت و مبغوضیت باشد، در هر دو فرض امتناع است و تفصیل وجهی ندارد و شهید صدر ﷺ نیز از آنجا که سرایت به نحو مشروط را پذیرفته‌اند، تفصیل ندادند و نتیجه را امتناع قرار دادند.

پس اشکال اولی که مخصوص ایشان است این است که بنا بر سرایت، امر به فرد حتی در موارد امر به نحو صرف الوجود فضلاً از مطلق الوجود، تفصیلی درست نیست.

**اشکال دوم**: این اشکال نتیجهٔ اشکال اول است و بیان می‌دارد شما اجتماع را در جایی که مصلحت غالب باشد قبول کردید و می‌گویید امر در ایـن‌جا می‌تواند مطلق باشد و شامل فرد حرام نیز می‌شود زیرا به حد جامعی خود می‌تواند محبوب و مطلوب مولا باشد و نهی و مبغوضیت بر حدود و قیود سافله فرد باقی می‌ماند، اما اگر نهی غالب باشد، حد جامعی نیز مبغوض می‌شود و امر نمی‌تواند باقی باشد. ما می‌گوییم در این صورت باید به لحاظ ثمره عملی بحث اجتماع، اثباتاً قائل به جواز شوید چون ما که نمی‌دانیم کدام یک از ملاک‌های شارع اهم و غالب است و کدام مغلوب، پس به اطلاق امر تمسک

می‌کنیم و می‌گوییم شارع فرمود: «صل» و اطلاقش شامل فرد محرم نیز می‌شود، بدون آن که حرمت آن فرد نیز رفع شود. بنابراین از اطلاق کشف می‌کنیم ملاک امر غالب است و در این جا نیز مطلق است زیرا هر قدر که بشود به اطلاق دو دلیل تمسک کرد، باید به آنها تمسک کرد و صورتی که ثبوتاً معقول است را کشف کنیم چون ما ملاک‌های را نمی‌دانیم و از اطلاق خطاب‌های شارع کشف می‌کنیم.

پس در مقام اثبات درباره ثمرهٔ بحث اجتماع می‌توان در همه جا به اطلاق در متعلق امر بدلی تمسک کرد و فرض امکان اجتماع را اثبات نمود، مگر این که در موردی از خارج بدانید ملاک نهی غالب است که این فرض نادر و خارج از ثمره این بحث است که ما می‌خواهیم بنا بر امتناع اطلاق‌های اوامر را تقیید بزنیم.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۲ / شنبه / ۳۰ / ۱ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

### مسألة دوم: بررسی اجتماع امر و نهی در دو عنوان متباین:

**مساله دوم**: این مسأله در جایی مطرح است که دو عنوان با هم تباین دارند، مثل: «صلّ» و «لا تغصب». عمده بحث‌ها در اجتماع امر و نهی در این مسأله واقع شده و مسأله اول در برخی کلمات استطراداً ذکر شده است.

در ابتدای این بحث ممکن است ادعایی عنوان شود که شهید صدر رحمه‌الله این ادعا را مطرح کرده و رد نموده‌اند. ایشان می‌فرمایند ممکن است دو ادعای متقابل با هم در این مسأله مطرح شود. یک ادعا این است که چون معروض بالذات امر و نهی وجود ذهنی است و وجود ذهنی معروض و متعلق حقیقی برای امر و نهی و مبادی آن است، پس هر گاه وجود ذهنی متعدد شد، مشکلی در کار نیست و تعدد تصور، وجود و لحاظ ذهنی برای این که اجتماع ضدین لازم نیاید کافی است حتی اگر عنوان ملحوظ نیز یکی باشد. پس تعدد عنوان را نیز فضلاً از تعدد معنون لازم نداریم و اصل این که وجود ذهنی، معروض بالذات و بالحقیقیه است قابل نفی نیست و بر این مطلب که این‌ها عوارضی نیستند که بر خارج عروض پیدا کنند، برهان نیز وجود دارد.

**سه تقریب بر معروض و متعلق بودن وجودات ذهنی:**

ایشان سه تقریب برای این مطلب ذکر می‌کنند که معروض حقیقی برای مبادی امر و محبوبیت و مبغوضیت، وجودهای ذهنی آن متعلقات و افعال هستند نه وجود خارجی آنها.

**تقریب اول:** اگر این صفات بر وجود خارجی عارض باشند و امر و حب آمر به وجود خارجی فعل مکلف تعلق گرفته باشد، در این صورت اگر وجود خارجی شکل نگیرد، حب و امر بی معروض خواهد شد و این خلف و محال است.

**تقریب دوم:** برهان دیگر این است که وجود خارجی فعل نمی‌تواند معروض حب و امر باشد چون تحقق وجود خارجی در طول امر و معلول آن است و باید امر فعلی باشد تا مکلف، آن فعل مأمور به را ایجاد کند. پس فعل خارجی نمی‌تواند معروض باشد چون امر و مبادی آن از علل ایجاد آن است و محال است که معلول، معروض علت باشد چون معلول متأخر از علت است و اگر معروض آن شود، معروض بر عارض متقدم است و این تهافت در رتبه می‌باشد که محال است.

**بیان محقق اصفهانی رحمه‌الله و نقد آن:**

مرحوم محقق اصفهانی رحمه‌الله قائل هستند وجود واقعی امر و مبادیش از علل ایجاد فعل نیستند بلکه علم مکلف به امر، علت ایجاد فعل است و از این رو اشکالی ندارد که وجود خارجی، معروض وجود واقعی امر و مبادیش باشد.

این مطلب مشکل را حل نمی‌کند چون درست است آنچه که علت است،

وجود علمی امر است ولی وجود علمی مکلف به حکم فعلی است نه حکم تعلیقی که مشروط بر تحقق فعل در خارج باشد و اگر امر واقعی بر وجود فعل در خارج عارض شد، فعلیت آن مشروط به تحقق معروض می‌شود که معلق بر آن است و تا معروضش شکل نگیرد فعلی نمی‌شود و در این صورت نمی‌تواند محرک باشد، مثل این که تا مستطیع نشود، وجوب حج معلق بر استطاعت، محرکیت ندارد و به همین جهت تا به وجوب فعلی مبدل نشود، محرکیت نخواهد داشت و بعد از تحقق معروض و فعل در خارج نیز تحصیل حاصل است.

به عبارت دیگر اگر امر واقعی، معروض بر وجود خارجی باشد، مکلف قبل از وجود خارجی فعل می‌داند این حکم فعلی نیست چون معروضش محقق نشده است و بعد از عروضش نیز که تحصیل حاصل است و معنی ندارد محرک باشد، بنابراین محرکیت علم چنین امری از نظر مکلف محال خواهد بود و در لحاظ مکلف تهافت پیش می‌آید.

**تقریب سوم**: ایشان بیان سومی نیز دارند که بیان فلسفی است و می‌فرمایند کلاً اضافه در ذات صفاتی که ذات الاضافه هستند ثابت است و از عوراضشان نیست و این اضافه مثل نسب اضافی عرضی، مضاف به مضاف الیه های دیگر نیست، مانند اضافه غلام به زید که این اضافه عرضی است، ولی اضافه علم به معلوم ذاتی است یعنی معلوم در ذات و کینونت علم ثابت است و علم بدون معلوم و حب بدون محبوب تصور نمی‌شود و مثل اضافه غلام به زید نیست که بدون زید نیز غلام فرض می‌شود.

به عبارت دیگر قوام صفات ذات اضافه در ماهیت اضافه است که قهراً باید در وجود ذهنی آنها نیز این اضافه و مضاف الیه محفوظ باشد و به خاطر همین

وجود ذهنی آنها مشتمل بر اضافه است و این، برهان اتحاد علم و معلوم بالذات و حب و محبوب بالذات است.

این مطلب یک بیان صحیح است که این اضافه، در ماهیت این قبیل عوارض اخذ شده است و به عبارت دیگر نسبت این اراده به مراد و علم به معلوم و حب به محبوب، مثل نسبت وجود به ماهیت است، نه نسبت عرض به موضوع و نه نسبت اضافه عرضی بین دو شیء بلکه شبیه نسبت وجود به موجوداتی که عین آن است می‌باشد یعنی این وجودی ذهنی ـ که برای ماهیت معلوم در ذهن ایجاد می‌شود ـ هم علم است و هم معلوم، چنان چه جنبه وجودیش را نگاه کنیم، می‌گوییم علم و چنانچه جنبه ماهیتیش را که در آن موجود شده است نگاه کنیم، می‌گوییم معلوم و در حب و اراده نیز همین گونه است.

کلیه این تقریب‌ها درست هستند و شکی در این نیست که وجودهای ذهنی و صفاتی که در عالم نفس هستند، از قبیل امر و نهی و مبادی آنها از قبیل محبوبیت و مکروهیت، معروض بالذات آنها متحد با وجود ذهنی خود آنهاست و محال است که معروض بالذات و حقیقی آنها، فعل در خارج باشد و بهترین دلیلش این است که در برخی موارد در خارج چیزی نیست و این‌ها در عالم نفس هستند.

پس این که معروض بالذات در ذهن است درست است ولی پاسخ آنچه مدعی می‌خواست استفاده کند ـ که وقتی معروض بالذات، وجود ذهنی است پس می‌شود به یک وجود ذهنی از عنوان واحد، حب تعلق گیرد و به یکی دیگر بغض و این اشکال ندارد و با تعدد وجود ذهنی، اجتماع دو صفت متضاد بر یک معروض حقیقی شکل نمی‌گیرد، پاسخ این است که درست است معروض

بالذات این صفات در ذات خودشان است ولی امتناع تحقق این صفات حب و بغض و اراده و کراهت به لحاظ جنبه ماهویشان و بالحمل اولی آنها است نه بالحمل الشایع یعنی عنوانی که در آن منعکس شده است، محبوب و مراد یا مبغوض و مکروه است یعنی حب و بغض به ملحوظ تعلق می‌گیرد که اگر واحد باشد، از نظر ملحوظی و بالحمل الاولی محال است مجمع حب و بغض شود، پس تعدد در لحاظ و وجود ذهنی در فرض وحدت ملحوظ و ماهیت در آن وجود ذهنی، کافی نیست و نمی‌شود ملحوظ و ماهیت واحده در ذهن، هم محبوب باشد و هم مبغوض، مثل این که هم وجود صورت ذهنی معلوم باشد و هم عدمش.

بنابراین تعدد لحاظ و وجود ذهنی بالحمل الشایع کافی نیست بلکه تعدد ملحوظ و وجود ذهنی بالحمل الاولی لازم است و باید محلوظ‌ها دو تا باشند. حال اگر دو تا ملحوظ بود؛ یکی صلات و دیگری غصب، این جا بحث می‌شود که آیا تعدد ملحوظ‌ها یعنی تعدد عنوان در دفع اشکال تضاد کافی است یا خیر و اضافه بر آن یک شرط دیگر نیز لازم است که حتی اگر ملحوظ‌ها دوتا باشند ولی اگر در نظر آمر این دو عنوان با هم در یک‌جا صدق کنند، باز هم محال است و جایز نمی‌باشد.

به عبارت دیگر اضافه بر تعدد ملحوظ و عنوان، تعدد معنون را نیز شرط کرده‌اند و گفته‌اند اگر ترکیب انضمامی باشد نه اتحادی، اجتماع جایز است وگرنه محال است و به همین جهت مشهور بحث را به این شکل مطرح کرده‌اند که آیا ترکیب در مجمع، انضمامی است یا اتحادی؟ اما برخی نیز گفته‌اند تعدد عنوان و ملحوظ برای دفع غائله اجتماع کافی است حتی اگر ترکیب آن دو عنوان در خارج و در مجمع، اتحادی باشد نه انضمامی.

**سه ملاک برای جواز اجتماع:**

بنابراین برای قول به جواز در این مسأله دو مبنا وجود دارد؛ یکی این که نفس تعدد عنوان و محلوظ برای جواز اجتماع کافی است و دیگر این که تعدد عنوان کافی نیست و به تعدد معنون نیز نیاز است. یک مبنا نیز برای جواز در مسأله قبل بود که حتی اگر تعدد عنوان هم نباشد و عنوان نیز واحد باشد، مثل «صل» و «لاتصل فی الحمام» ولی امر بدلی و به نحو صرف الوجود باشد، در این صورت نیز اجتماع جایز و ممکن است یعنی خود بدلی بودن امر رافع غائله امتناع است. پس در مجموع سه ملاک برای جواز اجتماع مطرح است:

**ملاک اول:** بدلی بودن امر که از این جهت اوسع است که هم اشکال مسأله دوم را در مثل «صل» و «لا تغصب» حل می‌کند و هم مسأله اول را در مثل «صل» و «لا تصل فی الحمام».

**ملاک دوم:** تعدد عنوان و ملحوظ که اگر ملحوظ دو عنوان باشد، در این صورت اجتماع ضدین لازم نمی‌آید؛ نه در امر و نهی و نه در مبادی آنها حتی اگر معنون خارجی آنها واحد باشد و یک فعل و یک حرکت در خارج، هم مصداق صلات و هم مصداق غصب باشد و نفس تعدد عنوان و مغایرت حیثیت غصبیت از حیثیت صلاتیت برای دفع محذور تضاد کافی است.

این ملاک هر چند در مسأله اول جاری نیست زیرا در آنجا گفته شد امر به عنوان فرد نیز به نحو مشروط سرایت می‌کند و به خاطر همین از این جهت ممکن است اخص از ملاک اول باشد ولی از جهتی، اوسع از ملاک اول است چون اگر کسی قائل شد تعدد عنوان برای دفع غائله تضاد کافی است، باید در

امر شمولی نیز این حرف را بزند یعنی اگر امر شمولی بود و مثلاً امر به روزه یک ماه بود که شمولی است و از جهتی روزه یک روز آن حرام بود، مثلاً ایذای مؤمن یا پدر را در برداشت، در این صورت روزه آن روز بالخصوص نیز باید صحیح باشد ـ ولو در فرض جهل از حرمت تا قصد قربت حاصل شده باشد ـ چون تعدد عنوان سبب می‌شود که در این جا باز هم اجتماع ضدین نباشد و غائله اجتماع ضدین لازم نمی‌آید، در صورتی که ملاک اول در اینجا جاری نیست چون نکته آن ملاک، بدلیت امر بود و امر به این فرد از صوم تعلق گرفته است چون امر نیز شمولی و انحلالی است. پس اگر تعدد عنوان را کافی بدانیم (ملاک دوم برای جواز) باید در این جا نیز به جواز اجتماع قائل شویم، هر چند ممکن است از جهات دیگری مانند عدم امکان امتثال یا تزاحم امر و نهی قائل به عدم جواز شویم.

**ملاک سوم**: تعدد ملحوظ و عنوان کافی نیست و باید معنون نیز از نظر آمر دو تا باشد یعنی باید ترکیب انضمامی باشد ولی اگر ترکیب اتحادی شد، باز هم به حسب نظر آمر اجتماع ضدین می‌شود و محال است و به همین جهت اصحاب این مسلک وارد آن بحث صغروی می‌شوند که تعدد عنوان در کجا باعث تعدد معنون می‌شود و کجا نمی‌شود و این اضیق الملاکات جواز است.

از ملاک‌های مذکور، مشهور ملاک سوم را اختیار کرده‌اند یعنی صاحب کفایه ﷺ و مرحوم میرزا و کسانی که بعد از صاحب کفایه ﷺ آمده‌اند، عموماً دو ملاک و دو مسلک اول و دوم را قبول نکرده و مسلک سوم را قبول کرده‌اند و بحث میان آنها صغروی شده که آیا مجرد صدق احد العنوانین بر دیگری به معنای ترکیب اتحادی بوده است یا نه؟

صاحب کفایه ﷺ نیز چون ترکیب انضمامی را قبول ندارند و صحت حمل را دلیل بر ترکیب اتحادی می‌دانند، مطلقاً قائل به امتناع شده‌اند.

برخی نیز مانند مرحوم میرزا در عنوانین عـامین مـن وجـه، تـرکیب را انضمامی دانسته‌اند و برخی نیز مانند مرحوم آقای خویی، تفصیل داده‌اند که تمام آنها بحث‌های صغروی از این ناحیه است و تفصیل آن خواهد آمد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۳ / دو شنبه / ۱ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

بیان شد در مسأله دوم دو عنوان متباین با هم داریم، مثل «صل» و «لا تغصب» که هیچ کدام از این دو عنوان ـ ولو به نحو اطلاق و تقیید ـ در دیگری اخذ نشده‌اند. در این موضوع مسأله دوم است که بحث شده آیا اجتماع جایز است و می‌شود در جایی که مجمع شکل می‌گیرد، هم امتثال واجب باشد ـ صلات فعلی باشد ـ و هم فعل، حرام باشد چون غصب کرده است، البته در صورتی که جاهل به غصب باشد تا قصد قربت از او صادر شود یا در صورتی که واجب توصلی باشد و قصد قربت در آن شرط نباشد. گفته شد در این مسأله دوم، سه مسلک یا دلیل برای جواز اجتماع تصویر می‌شود.

**مسلک اول**: اگر آن جا امر به صرف وجود بود، اجتماع جایز است که این مسلک در مسأله اول جاری بود و اگر آن جا جاری باشد، در مسأله دوم نیز جاری است البته در جایی که واجب بدلی باشد، مثل «صل« و «لا تغصب» و کسی که آن را قبول کند، باید این جا نیز قائل به جواز شود. اما اگر امر شمولی و به نحو طبیعت ساریه بود، دیگر این مسلک جاری نیست، مثلاً اگر مولا به صوم کل ماه امر کرده باشد و از ایذای مؤمن یا پدر و مادر نهی، در این جا واجب نیز انحلالی است و هر فرد از روزه در آن ماه چنانچه موجب ایذای

مؤمن یا پدر و مادر باشد به عنوان ایذاء حرام می‌گردد و نمی‌شود آن فرد هم واجب باشد و هم حرام.

**مسلک دوم**: این مسلک مبتنی بر کفایت تعدد دو عنوان بود و می‌گفت اگر امر و نهی به دو عنوان تعلق بگیرد چون با یکدیگر تباین دارند، اجتماع جایز است و اشکالی ندارد زیرا اجتماع ضدین در یک متعلق شکل نمی‌گیرد تا محال و ممتنع باشد. طبق این مسلک تباین و تعدد عنوان برای جواز اجتماع کافی است حتی اگر امر شمولی و به نحو طبیعت ساریه هم باشد و این بدان معناست که بین دو مسلک اول و دوم عموم و خصوص من وجه است یعنی طبق این مسلک دوم اگر صحیح باشد هر جا متعلق امر عنوانی بود که ذاتاً غیر از عنوان منهی‌عنه است، اجتماع اشکالی ندارد حتی اگر امر هم شمولی باشد و اجتماع ضدین در شیء واحد نیست.

این مسلک دوم مورد اختلاف می‌باشد و شاید مشهور آن را قبول نداشته باشند اما مورد قبول بعضی واقع شده است، از جمله شهید صدر ﷺ، امام ﷺ و برخی دیگر که قائلند نفس تعدد عنوان کافی است و نیازی به مسلک سوم نیست.

**وجوهی برای عدم امکان اجتماع:**

در مقابل این مسلک تقریب‌ها یا وجوهی نیز برای عدم امکان اجتماع قابل ذکر است که به آنها می‌پردازیم.

**وجه اوّل:**

درست است که در این جا دو عنوان متباین با هم داریم ولی این عناوین ذهنی «بما هي حاكية عن الخارج» متعلق امر و نهی و مبدأ حکم قرار می‌گیرند

و این عناوین قنطره و پلی برای تعلق امر و مبادیش به معنون خارجی هستند که مولا این را می‌خواهد. بنابراین اگر این ها «بما هي محکی عن الخارج» متعلق امر و نهی قرار بگیرند، در حقیقت مولا وجود خارجی را می‌خواهد و نمی‌شود آمر یک فعل خارجی را ، هم بخواهد و محبوب بدارد و هم نخواهد و مبغوض بدارد چرا که ممتنع بوده و اجتماع ضدین است ولو در نظر آمر، پس مشکل اجتماع ضدین در این جا باقی است و تعدد عنوان برای دفع محذور اجتماع کافی نیست.

**دو تقریب در پاسخ به وجه اوّل:**

**پاسخ:** شهید صدر﵀ و برخی دیگر از علما به این بیان پاسخ می‌دهند، البته شهید صدر﵀ این دو تقریب را برای جواب ذکر می‌کنند.

**تقریب اوّل:**

این تحلیل نادرست است چون مرآتیت در تحلیل مذکور به این معنا ـ که قنطره و حیثیت تعلیلی قرار می‌گیرد تا حب و بغض به وجود خارجی تعلق بگیرد ـ نیست زیرا اگر منظور این است که عنوان سبب می‌شود تا حقیقتاً حب و بغض به خارج تعلق بگیرد و بر آن عارض شود، قبلا گذشت که این محال است.

اگر منظور آن است که به سبب این عنوان، مکلف وجود خارجی و محکی را که خارجی است درک می‌کند و از عنوان به معنون می‌رسد، جوابش این است که انسان در عنوان، خود عنوان را می‌بیند نه چیز دیگر و فنائیت به این معنی نیست که آمر از عنوان به عنوان دیگری منتقل شود تا آن را متعلق حب و

بغض قرار دهد و معنای فنا این نیست که از حاکی به محکی که چیز دیگری است منتقل گردد بلکه همان عنوانی است که به ذهن آمده است و غیر از آن چیز دیگری مرئی نیست چون این عنوان یک وجود ذهنی به حمل شایع دارد و یک ماهیتی دارد که همان است ولی به حمل اولی که به آن نگاه می‌کند، مثلاً وقتی انسان در لحاظ ذهنی به آن می‌نگرد، ماهیت انسان را می‌بیند و آنچه می‌بیند انسان است ولی انسان به حمل اولی. پس محکی و حاکی همان عنوان است و چیز دیگری نیست و فرض بر آن است که این ماهیت با ماهیتی که در غصب می‌بیند متباین و متعدد است، پس اجتماع ضدین در یک شیء و یک ملحوظ لازم نمی‌آید و در حقیقت محکی بالذات همان عنوان و ماهیت است که متعدد است. بنابراین پس فنائیت و حکائیت مفاهیم از خارج، مطلبی غیر از این نیست تا تصور شود که حکم عارض بر شیء دیگری غیر از عناوین می‌شود بلکه حکم و مبادیش از محبوبیت و مبغوضیت و اراده و کراهت عارض بر همان عناوین بالحمل الاولی می‌باشند که با تعدد آنها غائله اجتماع ضدین رفع می‌شود.

**تقریب دوّم در پاسخ به وجه اوّل:**

**تقریب دوم:** اگر فرض کردیم آمر می‌خواهد به واسطه عنوان به محکی و معنون برسد و آن را ببیند و می‌خواهد به آن امر و نهی کند یعنی خارجیت را نیز لحاظ می‌کند و درک می‌کند و می‌خواهد به این لحاظ امر و نهی کند ـ نه این که امر و نهی را حقیقتاً بر وجود خارجی قرار می‌دهد که محال است ـ ایشان می‌گویند اگر این را هم قبول کنیم و بخواهد از راه عنوان و حاکی بر معنون مرئی حکم کند، باز هم می‌گوئیم این حکائیت به اندازهٔ خارجیت آن ماهیت و عنوان

است نه بیشتر از آن یعنی هر مفهوم و ماهیت تنها خارجیت آن ماهیت را حکایت می‌کند نه شیئی زاید بر آن و مثلاً عنوان «صلات» صلات در خارج را حکایت می‌کند نه غصبیت در خارج را و گویا مولا گفته است من صلات خارجی را می‌خواهم و غصب خارجی را نمی‌خواهم و روشن است که با فرض تعدد و تباین دو عنوان، خارجیت آنها نیز متعدد می‌شود، هر چند وجود عینی آن دو ماهیت در خارج با هم متحد باشند، نظیر عنوان حیوان که بر انسان صادق است و از خلال این عنوان فقط حیوانیت انسان را می‌بینند نه ناطقیت آن را هر چند در وجود با هم متحد هستند.

بنابراین وقتی عنوان متعدد شد، خارجیت آنها نیز متعدد می‌شود. بله! اگر عناوین قنطره و سبب برای عروض حکم و مبادیش بر وجود عینی خارجی باشد، اجتماع ضدین لازم می‌آید ولی این مطلب بدیهی البطلان و واضح الاستحاله است، همان گونه که گذشت. پس حکائیت عناوین در متعلقات احکام موجب اجتماع ضدین در مسأله دوم نمی‌شود و اگر صلات خارجی محبوب باشد، غصب خارجی محبوب نمی‌شود یا اگر غصب خارجی مبغوض بود، صلات خارجی مبغوض نمی‌شود و این که «متعلقات بما هی حاکیة عن الخارج» است، مشکلی ایجاد نمی‌کند و باعث نمی‌شود تا حب و بغض روی یک موضوع و یک معروض جمع گردد و اجتماع ضدین شود.

**وجه دوّم:**

**وجه دوم:** این وجه همان دو وجه سوم و چهارمی است که در مسأله اول گذشت یعنی کسی بگوید امر به صلات مستلزم تخییر شرعی و امر مشروط به صلات در صورت ترک باقی افراد است یا مستلزم ترخیص در تطبیق جامع بر

فرد محرم است و این محال است. حال ممکن است کسی بخواهد ایـن دو تقریب را در اینجا نیز بیاورد.

**نقد وجه دوّم:**

پاسخ به این وجه نیز روشن است که اگر یکی از این دو وجه را در آنجا قبول کنیم، دیگر در اینجا نمی‌آید چون اگر قائل به سریان محبوبیت از جامع به فرد به نحو مشروط نیز بشویم، در این جا محذوری نیست چون آنچه محبوب مشروط است، آن است که فرد جامع «بما هو فرد مـن الجـامع» مـحبوب مشروط به ترک افراد دیگر می‌شود و در این مسأله فردیت مجمع برای صلات غیر از فردیتش برای غصب است یعنی در این جا عنوان مشترک میان مبغوض و محبوب حتی در فرد وجود ندارند تا اجتماع ضدین لازم بیاید، بر خلاف مسأله اول که در آنجا مبغوض، صلات در حمام بود و صلاتیت، هم محبوب بود و هم «صلاة بما هی صلاة خاص» مبغوض بود ولی این جا «بما هو فرد من الغصب» مبغوض است نه «بما هو فرد من الصلاة» و فردیت صلات، فردیت غصب را نشان نمی‌دهد.

وجه دیگر نیز که ترخیص در تطبیق جامع بر فرد است در اینجا نمی‌آید زیرا این نیز به مقدار فرد آن جامع است نه عناوین دیگر که جامع آنها را نشان نمی‌دهد. بله! اگر به هر عنوان، این فرد، مرخص فیه بود، با نهی از غصب منافات داشت ولی این گونه نیست و اگر کسی دلالت بر ترخیص یک تکلیف را قبول کند، به اندازه فردیت آن جامع است نه از همه جهات دیگر و ترخیص در این فرد منافات با حرمت عنوان دیگر ندارد و ترخیص از کلیه جهات نیست بلکه تنها ترخیص در فرد آن جامع است.

**وجه سوّم:**

می‌توان وجه سومی را نیز ذکر کرد که شهید صدر﵀ متعرض این وجه نشده‌اند ولی بعید نیست نکته کسانی که قائل به عدم کفایت تعدد عنوان هستند و ملاک سوم را لازم دانسته‌اند، این وجه باشد که هر چند از نظر عنوان و ماهیتی که متعلق حب و بغض و امر و نهی است تعدد محفوظ است ولی اگر انسان بداند این دو عنوانی که از لحاظ حمل اولی دو تا هستند در خارج یکی می‌باشند و به حمل شایع بر هم حمل می‌شوند و اتحاد دارند، در این صورت نمی‌تواند هم به یکی از آنها مطلقاً امر کند و هم از دیگری نهی کند و انطباق این دو بر هم در وجود خارجی از نظر او مانع است که هم فعل یکی را بخواهد و هم تـرک دیگری را، پس تعدد عنوان کافی نیست و یک شرط اضافی نیز می‌خواهد که این دو به نحو اتحاد در نظر مولا و مشرع بر هم حمل نشوند.

شاهد این وجه آن است که امر اگر به نحو طبیعت ساریه بود، مولا نمی‌تواند بگوید من روزه این سی روز را کاملاً می‌خواهم و روزه روز سی‌ام را که ایذاء است نمی‌خواهم و حرام کرده‌ام و این ممکن نیست بلکه در اینجا قهراً یکی یا هر دو ساقط است؛ اگر ملاک ها مساوی باشد، هر دو ساقط می‌شوند و اگر یکی غالب باشد، دیگری ساقط می‌شود.

حاصل آن که عدم اتحاد در خارج شرط است که اگر در نظر آمر و ناهی یکی شدند، محذور اجتماع ضدین به نظر خودش لازم می‌آید.

**نقد وجه سوّم:**

پاسخ به این وجه چنین است که باز هم در اینجا اجـتماع ضـدین لازم نمی‌آید و اتحاد در وجود عینی خارجی دو ماهیت متباین با هم، مـوجب اجتماع ضدین حتی در نظر مولا نمی‌شود و از این جهت منافاتی ندارد که صوم را دوست داشته باشد و ایذاء را مبغوض و اجتماع ضـدین در عـالم نـفس نمی‌شود.

بله! از جهت دیگر محذوری پیش می‌آید و آن ایـن است کـه مکـلف نمی‌تواند هر دو حکم را امتثال کند و تکلیف بما لا یطاق است ولی این غیر از محذور اجتماع ضدین است که فی نفسه محال است مطلقاً حتی با جهل مکلف به یکی از آن دو بلکه این محذور به لحاظ منتها و مرحله امتثال است و به همین جهت مولا خواست که مکلف بتواند این دو را در عالم عینیت و تحقق از هم جدا کند و این محذور تزاحم است که موجب تعارض می‌شود چون ترتب در آن معقول نیست، مانند امر به ضدینی که ثالث ندارند یعنی فی نفسه ممکن است و محذور عدم امکان جمع کردن در خارج، به لحاظ مقام امتثال است و فی نفسه محال و اجتماع ضدین نیست. شاهد بر آن نیز این است که چه ترکیب در مجمع اتحادی باشد و چه انضمامی، این محذور در امر به طبیعت، به نحو طبیعت ساریه و مطلق الوجود هست.

این وجه سوم نه صحیح است ـ یعنی محذور امتناع ثبوتی را درست نمی‌کند ـ و نه در مورد «صل» و «لاتغصب» که امر به نحو صرف الوجود است جاری است زیرا با فرض بدلی بودن امر، دیگر تکلیف به مالایطاق نیز در کار نخواهد بود.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۴ / سه شنبه / ۲ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

همان گونه که بیان شد سه مسلک برای جواز اجتماع وجود دارد؛ یک مسلک این بود که چنانچه امر به صرف وجود باشد، اجتماع جایز است و مسلک دوم آن بود که اگر دو عنوان با هم متباین بودند، این تعدد عنوان برای جواز کافی است و مسلک سوم قائل بود تعدد عنوان در جایی که ترکیب انضمامی است باعث جواز می‌شود که اضیق مسالک جواز بود.

بحث در مسلک دوم بود و سه وجه برای امتناع و عدم کفایت تعدد عنوان ذکر شد و جواب داده شد نتیجه این شد که تعدد عنوان به نحو تباین، برای جواز کافی است و مستلزم اجتماع ضدین (محبوبیت و مبغوضیت) در یک معروض نیست.

همچنین گفته شد منظور از جواز یا امتناع فی نفسه در بحث اجتماع امر و نهی، اجتماع امر و نهی در نفس مولا است چون در مبادی امر و نهی مستلزم اجتماع ضدین می‌شود که فی نفسه محال است و به علم و جهل مکلف یا قدرت و عدم قدرت او ربطی ندارد و نمی‌شود مولا یک چیزی را هم بخواهد و هم نخواهد و این نکته امتناع است که نکته ثبوتی است، بر خلاف تکلیف به ما لایطاق و غیر مقدور که مربوط به مرحلهٔ امتثال و منتهای حکم است که از باب

تزاحم است، مانند امر به دو ضدی که ثالث ندارند یا امر به ضدین مطلقاً که آن هم بنا بر اخذ قدرت در تکلیف محال است و گرنه فی نفسه محال نیست.

صاحب کفایه ﷺ نکته اخیر را بیان فرموده‌اند و برخی به ایشان اعتراض کرده‌اند که اعتراض وارد نیست و این نکته درست است که بحث اجتماع، بحث امتناع ثبوتی و در مبادی امر و نهی است؛ چه مکلف عالم باشد و چه نباشد، بر خلاف محذور غیر مقدور بودن که در منتها است و آن نیز ممتنع است اما نه از باب اجتماع ضدین در نفس مولا بلکه از باب عدم امکان امتثال و تکلیف به ما لا یطاق چون تعلق حب و بغض به غیر مقدور ممکن است و در حب و بغض، مقدوریت شرط نیست، مثلاً کسی دوست دارد به آسمان پرواز کند ولی امکانش را ندارد و امر به آن نیز لغو است که شاید این لغویت در موارد جهل مکلف به احد الحکمین و امثال آن رفع شود، بر خلاف محذور اجتماع امر و نهی که فی نفسه محال است و علم و جهل مکلف، اجتماع را ممکن نمی‌سازد.

**سه استثنای مرحوم شهید صدر در ملاک یا مسلک دوم:**

ملاک دوم برای جواز این بود که خود تعدد و تباین دو عنوان برای جواز اجتماع کافی است یعنی فاقد محذور اجتماع ضدین و محبویت و مبغوضیت است؛ چه امر به نحو صرف وجود باشد و چه به نحو مطلق الوجود و طبیعت ساریه باشد که این فرض دوم نیز محذور امتناع ثبوتی را ندارد، هر چند ممکن است محذور تکلیف به غیر مقدور را دارا باشد و بدان جهت سبب تعارض دو دلیل شود.

این مسلک مورد قبول بود ولی شهید صدر ﷺ برای آن سه استثنا ذکر می‌کنند:

**استثناء اوّل:**

استثنای اول این است که اگر امر عبادی بود، مثل وجوب نماز که در آن قصد قربت لازم است، در این صورت ملاک دوم فی الجمله از کار می‌افتد یعنی این ملاک برای تصحیح مجمع و تحقق امتثال امر کافی نیست چون اگر فعل صلات با فعل غصب یک فعل باشد و ترکیب نیز اتحادی باشد، در این صورت درست است که به لحاظ امر و نهی محذور اجتماع ضدین پیش نمی‌آید چون متعلق آنها دو عنوان مباین با هم هستند ولی از آن جا که این فعل خارجی به عنوان غصب حرام است و عقلاً انجام آن معصیت و قبیح است و ممکن نیست فعل قبیح دارای حسن بوده و عبادی باشد، پس نمی‌تواند این فرد قربی باشد یعنی قصد قربت با انجام آن معقول نیست و دیگر مکلف نمی‌تواند قصد قربت کند زیرا قصد قربت با معصیت و قبیح بودن فعل قابل جمع نیست چون قصد قربت یعنی فعل به عنوان حسن انجام گیرد و نمی‌شود کاری که حرام و معصیت و قبیح است، حسن باشد و برای خدا انجام گیرد و از این رو به جهت عدم تحقق قید عبادیت مجزی نخواهد بود.

**نقد استثناء اوّل:**

البته این نکته فی الجمله است و همه جا نیست یعنی در جایی است که حرمت به مکلف واصل باشد و مکلف به غصب و حرمت آن عالم باشد، اما در جایی که حرمت منجز نباشد، مثلاً مکلف به عدم مغصوبیت علم دارد و یا شک مقرون یا ترخیص شرعی داشته باشد، دیگر معصیت نبوده و قبیح نیست و از مکلف قصد قربت متمشی می‌شود و بنا بر جواز مجزی خواهد بود.

در آینده خواهیم گفت این استثنا می‌تواند یکی از وجوه فتوای مشهور به صحت نماز در مکان مغصوب در صورت جهل به غصبیت باشد البته در صورت منجزیت حرمت زمانی از مکلف قصد قربت متمشی نخواهد شد که تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نباشد و ترکیب اتحادی باشد. اما اگر طبق آنچه در مسلک سوم خواهد آمد ترکیب انضمامی باشد و معنون نیز متعدد باشد، در این جا عبادت و قصد قربت نیز ممکن می‌شود چون دو فعل در خارج شکل می‌گیرد که مانند نگاه کردن به اجنبیه در نماز خواهد بود که یکی حسن و دیگری قبیح است و محذوری نخواهد داشت.

پس با وجود قول به مسلک دوم، بحث از مسلک سوم نیز برای قائلین به مسلک دوم جا دارد که ببینند در کجا دو معنون است تا این استثنا لازم نباشد و به همین جهت کسانی که مسلک دوم را قبول دارند، برای تحقق یا عدم تحقق این استثنا نیازمند بحث از مسلک سوم می‌باشند.

**استثناء دوّم:**

استثنای دوم در جایی است که جامع مأمور به، عنوان رمزی باشد، مانند عناوین اعتباری که ذهن با آن به عناوین دیگر اشاره می‌کند، مثل عنوان احدهما یا احدها که باید اصحاب مسلک دوم این را نیز استثنا کنند یعنی اگر مولا گفت: «یجب أحدها» و منظور وجوب یکی از آن خصال، مثلاً عتق و اطعام ستین مسکیناً و صیام شهرین باشد و یکی از آنها حرام باشد، در این صورت نیز باید قائلین به مسلک دوم این مورد را استثنا کنند و ممتنع بدانند چون عنوانی که متعلق امر است، بالدقه مشیر به عتق، صوم و اطعام ستین مسکین است و در حقیقت آن عناوین مأمور به است ولی مشروط به ترک

دیگری و لازمه‌اش این است که هم حرمت به یکی از آنها مثلاً صوم ـ که موجب ایذای پدر است ـ تعلق گرفته باشد و هم وجوب و مثل این است که بگوید صوم دو ماه حرام است ولی اگر اطعام ستین و عتق را ترک کردی، واجب است، پس صوم شهرین، هم مبغوض و هم محبوب می‌باشد و اجتماع حب و بغض ولو به نحو مشروط و در یک تقدیر نیز محال است.

**نقد استثناء دوّم:**

به نظر ما باید در این مطلب تفصیل داد و این استثنا در صورتی درست است که امر به احدها برگشت به امر به هر کدام از این ها مشروط به ترک دیگری کند یعنی در حقیقت سه امر و سه محبوبیت مشروط داشته باشیم یعنی به تخییر شرعی به معنایی که صاحب کفایه ﷺ گفته بودند برگشت کند که لازمه‌اش آن است که اگر هر سه را ترک کرد، محبوبیت هر سه فعل فعلی می‌شود، اما اگر جامع مردد به نحو معنای حرفی یا انتزاعی اسمی متعلق امر باشد و سه محبوب در کار نباشد بلکه جامع احدهما است که چنانچه هر سه را نیز ترک کند یک واجب و یک محبوب را ترک کرده است، در این صورت صحیح آن است که چنین امر بدلی به فرد سرایت نمی‌کند، همان طور که در امر به جامع طبیعی و ذاتی نیز گفتیم که به فرد سرایت نمی‌کند. پس اگر برگشت این عنوان رمزی به سه محبوبیت مشروط باشد یا امر به نحو مطلق الوجود و طبیعت ساریه باشد، محبوبیت به افراد سرایت می‌کند و اجتماع ممتنع خواهد بود و الا محبوبیت به فرد سرایت نمی‌کند و فرد، متعلق امر نخواهد بود یعنی هر کدام از خصال به خصوصیته واجب نیستند و جامع محبوب است ولی جامع انتزاعی و این مطلب، طبق ملاک اول، با حرمت فرد منافاتی ندارد.

**استثنای سوّم:**

استثنای سوم که خیلی مهم است و نکته اهمیتش نیز خواهد آمد ـ این است که دو عنوان که متعدد هستند باید در تمام مفهومشان با هم متباین باشند و جزء عنوانی مشترک نداشته باشند و اگر جزء عنوانی مشترک داشته باشند، باز هم اجتماع ممتنع است، مثل: «أکرم العالم» و «یحرم إکرام الفاسق» که در اکرام عالمی که هم عالم است و هم فاسق، اجتماع ضدین لازم می‌آید چون متعلق وجوب و حرمت، یک جزء مشترک با یکدیگر دارند و آن اکرام است که در هر دو عنوان موجود بوده و با سریان امر به فرد و حصص آن عنوان مشترک، اجتماع ضدین لازم می‌آید زیرا محبوب ضمنی یک جامع، مانند محبوب استقلالی آن در فرد مبغوض قابل جمع نیست.

مثال دیگری که می‌توان ارائه کرد این است که مولا بگوید: «إذا دخل المؤمن فقم له» و «إذا دخل الفاسق لا یقم له» یعنی قیام تعظیمی برای مؤمن واجب است و برای فاسق حرام. حال اگر مکلف در یک مجلس نشسته باشد و مؤمن و فاسق با هم داخل شدند و او قیام کند، قیام وی هم تعظیم فاسق است و هم تعظیم مؤمن، یعنی هم حرام است و هم واجب که محال است.

به عبارت دیگر اجتماع ضدین به لحاظ امر ضمنی به آن جامع مشترک لازم می‌آید و امر ضمنی، هم به یک عنوان مثل امر استقلالی است و هم مطلق است و همچنانکه در امر استقلالی به یک عنوان و نهی از فرد آن، اجتماع لازم می‌آید، در این جا نیز همین طور است و فرقی نمی‌کند و امر ضمنی نیز مثل امر استقلالی، به فرد عنوان مشترک سرایت می‌کند و با مبغوضیت آن حصه قابل جمع نخواهد بود.

**نقد استثناء سوّم:**

این استثنا نیز در جایی صحیح است که امر شمولی بوده و به طبیعت ساریه تعلق گرفته باشد نه بدلی، اما اگر امر بدلی بود و متعلق به صرف الوجود، مثل «أکرم عالماً» و «یحرم إکرام الفاسق» دیگر محبوبیت و امر، به فرد و حصه محرم از آن جامع مشترک سرایت نمی‌کند، مگر مبنی بر قبول سرایت مشروط در مسأله اول که آن را قبول نکردیم. به همین جهت شهید صدر ﷺ این گونه تفصیل نداده‌اند چون در امر به صلات و نهی از صلات در حمام فرمودند حب مشروط پیدا می‌شود و به حصه آن جامع سرایت می‌کند و این هم در امر استقلالی می‌آید و هم در امر ضمنی ولی ما چون آن سرایت را قبول نکردیم باید در اینجا این گونه تفصیل دهیم که اگر امر، شمولی و به صورت مطلق الوجود بود چون انحلالی است پس یک وجوب ضمنی نیز به این فرد از اکرام یا قیام تعلق می‌گرفته و اجتماع ضدین شکل می‌گیرد و این اشکال و استثنا درست است، اما در صورتی که امر، بدلی و به نحو صرف الوجود بود چون ما ملاک اول را قبول داریم، در حب استقلالی نیز سرایت به حصه را قبول نداشتیم تا چه رسد به حب ضمنی و طبق آن مبنا در امر بدلی این استثنا لازم نیست.

بنابراین استثنای سوم این گونه شد که اگر بین دو عنوان، یک جامع مشترک موجود بود، باعث امتناع می‌شود؛ حال یا مطلقاً برای کسی که ملاک اول برای جواز را قبول ندارد و یا در امر شمولی و طبیعت ساریه برای کسی که ملاک اول را نیز قبول داشته باشد.

شهید صدر ﷺ این سه استثنا را در ذیل مسلک دوم فرموده‌اند که در بحث‌های آینده از آنها استفاده خواهیم کرد.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۵ / شنبه / ۶ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

**سه نکته درباره اجتماع امر و نهی:**

از آنچه در مباحث قبلی گذشت به این نتیجه رسیدیم که ملاک‌های جواز اجتماع امر و نهی مختلف هستند و در حقیقت سه ملاک برای جواز اجتماع امر و نهی تصویر و استثناهایی نیز در ملاک دوم بیان شد. اکنون می‌خواهیم از مباحث گذشته نتیجه‌گیری کنیم که برای این منظور توضیح چند نکته همراه با دفع برخی توهمات لازم است.

**نکته اوّل:**

آنچه برخی از بزرگان در تحریر محل و معنای بحث اجتماع امر و نهی فرمودند و بر آن اصرار ورزیده‌اند درست نیست. آنها گفته‌اند جواز اجتماع امر و نهی مبتنی بر دو نکته است:

۱) مجمع واحد نباشد و تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون باشد.

۲) دو معنون که در مجمع متلازم با یکدیگر هستند، حکم از احد المتلازمین به دیگری سرایت نکند. پس باید این دو مبنا را قبول کنیم؛ یکی این که ترکیب در مجمع انضمامی است و دیگر این که حکم از احد المتلازمین به

دیگری سرایت نمی‌کند و به همین جهت اگر گفتیم ترکیب اتحادی است، اجتماع ضدین لازم می‌آید و همچنین اگر گفتیم انضمامی است ولی حکم از احد المتلازمین به دیگری سرایت می‌کند، مثلاً قائل شدیم حرمت از غصبیت به صلاتیت سرایت می‌کند و بالعکس، باز هم اجتماع ضدین لازم می‌آید، البته چون سرایت در متلازمینی که احدهما علت دیگری نیست واضح البطلان است، از این رو در نکته دوم از آن بحث نکرده‌اند و آن را مفروغ عنه گرفته‌اند.

بله! اگر یکی علت و مقدمهٔ دیگری باشد، بنا بر وجوب غیری متلازمین، در این صورت نیز سرایت و اجتماع ضدین شکل می‌گیرد و به همین جهت تنها در نکته اول مبحث اجتماع را قرار داده‌اند و در نتیجه این که هر کدام از این دو مبنا منتفی شود، وجه امتناع می‌شود و برای همین در تقریرات آقای خویی رحمه‌الله[1] این گونه آمده و ایشان بر این تأکید کرده‌اند که مبنای جواز، قبول آن دو نکته است و مبنای امتناع، عدم قبول یکی از آن دو نکته است.

اما این گونه بحث ـ که به قول ایشان صغروی است ـ درست نیست و مبنای قول به جواز سه مبنای مستقل از هم است که دو تای آنها بحث کبروی است:

۱ ـ کفایت بدلی بودن واجب یعنی اگر امر بدلی و به نحو صرف الوجودی بود نه مطلق الوجود و امر به طبیعت ساریه نخورده بود، در این صورت نفس بدلی بودن امر برای عدم سرایت و عدم اجتماع ضدین کفایت می‌کند حتی اگر دو عنوان نیز یکی باشند، مثل امر به «صلاة» و نهی از «صلاة في الحمام» و این بحث کبروی است که آیا بدلی بودن امر کفایت می‌کند یا خیر و معنای اینکه

---

۱ ـ مصباح الاصول، ج۲، ص۱۷۱.

آیا امر به صرف وجود می‌خورد آن است که تخییر عقلی به تخییر شرعی بر می‌گردد یا خیر و اجتماع حب و بغض در فرد می‌شود یا خیر.

۲ ـ کفایت تباین دو عنوان که اگر میان دو عنوان مفهوم مشترک نبود، نفس تباین این دو مفهوم برای عدم سرایت کافی است حتی اگر امر نیز مطلق الوجودی باشد. بحث در این جا نیز کبروی است حتی اگر ترکیب در خارج اتحادی باشد و عناوین به گونه‌ای باشند که تعددشان موجب تعدد معنون نشود زیرا نکته امتناع، لزوم اجتماع ضدین در یک معروض است و در این جا دو معروض موجود است، معروض بالذات و بالعرض. البته این ملاک برای جواز سه استثنا داشت که قبلاً گذشت.

۳ ـ تعدد معنون که همان بحث صغروی است. ایشان می‌فرمایند این که آیا این دو عنوان در خارج یک فعل هستند یا دو فعل ـ وجود صلاتیت غیر از غصبیت است ـ و این دو مقوله یا دو فعل با هم جمع شده اند و متلازمین شده‌اند که این مسلک ترکیب در مجمع را ترکیب انضمامی دانسته و معتقد است ترکیب، اتحادی نبوده و تعدد معنون در خارج مانع سرایت است.

مرحوم آقای خویی فقط این مبنای سوم را مبنای بحث و نزاع قرار داده و به همین جهت بحث را صغروی دانسته‌اند و گویا این مطلب را مسلم پنداشته‌اند که بنابر عدم انضمامی بودن ترکیب یعنی عدم تعدد معنون، سرایت قطعی است زیرا عناوین قنطره و پل هستند و آنچه در خارج است، مقصود و معروض امر و نهی است و نمی‌شود در آن واحد یک فعل در خارج، هم واجب باشد و هم حرام، در صورتی که گذشت نفس تعدد عنوان یا صرف الوجودی و بدلی بودن امر نیز برای عدم سرایت کافی است و تنها قول به جواز مبتنی بر تعدد معنون و انضمامی بودن مجمع نیست.

البته شاید علت این که ایشان مستقیم مسلک سوم را مبنا قرارداده‌اند به خاطر این است که صاحب کفایه ﷺ [۱] در ابتدا فرموده بودند تعدد عـنوان موجب تعدد معنون نیست و با بساطت بلکه بسیط الحقیقة بودند نیز سازگار است، مانند صدق عناوین متباین بر ذات باری تعالی که بسیط الحقیقة است. سپس بحث‌ها را به این طرف سوق داده‌اند که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نمی‌شود و تنها این مسلک و ملاک را مبنای قول به جواز قـرار داده‌اند.

**نکته دوّم:**

آیا باید قید وجود مندوحه در موضوع این بحث اخذ شود یا این گونه نیست یعنی آیا اگر مندوحه نباشد قطعاً باید امتناعی شویم؟

توضیح این نکته چنین است که اگر جایی مکان غیر غصبی برای سجود باشد، این مندوحه است که بحث می‌شود اگر نماز را در مکان غصبی انجام داد صحیح است یا خیر، اما اگر جای دیگری ندارد و نماز فقط در ضمن غصب امکان تحقق دارد، این صورت عدم مندوحه است.

برخی گفته‌اند جایی که مندوحه نیست معلوم است که باید امتناعی شویم چون اجتماع امر و نهی لازم می‌آید چون هم امر به آن صلات است و هم نهی از غصب و غیر از اینجا نیز که نمی‌تواند نماز بخواند، مثل این تکلیف است که بگوید هم وضع جبهه بر آن مکان مغصوب بکن و هم نکن و این اجتماع امر و

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص۱۵۹.

نهی است و شخصی که قائل به دیدگاه جواز است نیز باید در این جا قائل به امتناع شود چون بازگشت این کلام به «صل» و «لا تصل» یا سجده بجا بیاور و بجا نیاور است.

این توهم درست نیست. مرحوم آقای خویی این مطلب را در ضمن مقدمات و توضیح محل بحث ذکر کرده و پاسخ داده‌اند که این توهم باطل است و در صورت عدم مندوحه نیز قائل به جواز، جوازی است چون امتناعی که در باب اجتماع امر و نهی است، امتناع ثبوتی است و مربوط به عالم جعل و مبادی حکم است نه به انتهای حکم و عالم امتثال و به همین جهت اجتماع امر و نهی فی نفسه محال است و داخل در باب تعارض است نه تزاحم چون امتناعی می‌گوید جاعل ثبوتاً نمی‌تواند یک موضوع واحد را هم بخواهد و هم نخواهد چون اجتماع ضدین در نفس او لازم می‌آید که محال است، مگر این که معروض دو عنوان یا معنون آنها متعدد باشد و این محذور اثباتاً و نفیاً ربطی به وجود مندوحه و عدم آن ندارد یعنی اگر معروض امر و نهی واحد باشد، جایی که مندوحه نیز باشد محال است و اگر معروض امر و نهی متعدد و دو تا شد، در جایی که مندوحه نیز نباشد اجتماع ضدین نیست یعنی آنچه مأمور به است، صلات است و آنچه منهی عنه است، غصب است و داخل در تزاحم است نه تعارض یعنی اگر ترکیب بین این‌ها به گونه‌ای بود که می‌شد به احدهما امر کرد و از دیگری نهی، اجتماع ضدین نبود؛ حال یا به این دلیل که معنون دو تاست یا به این دلیل که تعدد عنوان کافی است و در عالم جعل حکم، محذوری نبود.

اما این که چگونه مکلف بین این‌ها جمع کند و هر دو را امتثال نماید، این

محذور در عالم امتثال است نه در عالم جعل و این مثل همه موارد دیگر تزاحم است که دو تکلیف با هم قابل امتثال نمی‌باشند که علی القاعده آن که اهم است، فعلی و مطلق می‌شود و دیگری به نحو ترتب، مشروط بـه تـرک دیگـری می‌شود. این جا نیز اگر نماز اهم است، وجوب نماز فعلی می‌شود و اگر حرمت اهم است، حرمت فعلی می‌شود و مکلف می‌تواند هر دو را مخالفت کند، به این صورت که وضع جبهه بر مکان مغصوب کند (تصرف در غصب) بدون نماز خواندن و به این جهت تزاحم رخ می‌دهد مثل ضدینی که ثالث دارند و مکلف هر دو را نمی‌تواند امتثال کند ولی عصیان هر دو ممکن است و مثل باقی موارد تزاحم بین حرام و واجب است.

به عبارت دیگر تصرف سجودی بدون قصد نماز در هر حال حرام است، اما سجود در ضمن نماز اگر اهم باشد، واجب می‌شود و اجتماع ضدین نیز لازم نمی‌آید و در عالم جعل تنافی نیست بلکه تزاحم در مرحله امتثال پیش می‌آید که علی القاعده است و در باب تعارض داخل نیست و آثاری نیز دارد که ترجیح اهم یکی از آنهاست، همچنین بحث ترتب و بحث‌هایی که در تزاحم گذشت. پس لازم نیست در این مبحث قید وجود مندوحه اخذ شود و چه مندوحه باشد و چه نباشد، بحث جواز و امتناع مطرح است.

ما در این جا می‌خواهیم یک نکته را اضافه کنیم و آن نکته این است که دو مورد داریم که خروجشان از بحث توهم شده است؛ یکی موارد عدم مندوحه که پاسخ آن گفته شد و یک مورد دیگر نیز هست که شاید مد نظر مستشکل این مطلب بوده و باید به آن اشاره شود که اگر امر، انحلالی و به نحو طبیعت ساریه باشد، هر چند به دو عنوان باشد بلکه دو معنون نیز باشند، از بحث اجتماع

خارج است و قائل به جواز نیز باید آن را ممتنع بداند چون امر به نحو طبیعت ساریه به هر فرد فرد خارجی سرایت می‌کند و حتی قائل به جواز نیز باید امتناعی شود، مثل این که مولا امر کند به کل صلات و به نماز در هر مکان که این امر به طبیعت ساریه نماز در هر مکان حتی مکان غصبی است یا مثلاً امر کند به اجرای رجم زانی محصن ولی اجرای حد در مواردی موهن بـاشد و موجب تضعیف اسلام شود که حرام است. در اینجا دو عنوان است که بر یک فعل صادق شده‌اند و اگر تعدد عنوان در آن موجب تعدد معنون نیز بشود، باز هم جواز ممکن نیست و این شخص می‌خواهد این موارد را از باب اجتماع خارج کند چون نمی‌شود در این جا فعل واحد، هم واجب باشد و هم حرام حتی به نحو تزاحم.

هر چند مرحوم آقای خویی این فرع را ذکر نکرده‌اند ولی نکته‌ای که ایشان فرموده‌اند در این جا نیز می‌آید که ما دو حرکت داریم؛ یک حرکت صلاتی که مأمور به است و یک حرکت غصبی که منهی‌عنه است یا این که طبق ملاک دوم، تعدد عنوان کافی است برای این که اجتماع ضدین (امر و نهی) بر یک معروض نشود و نکته امتناع که اجتماع ضدین در جعل است، در این جا نیز نیست و محذور در همان منتها و مرحله امتثال است ولی از حیث نتیجه مانند نکـته اجتماع است چون تزاحم به این گونه نیز منجر به تنافی در جعل و تعارض است و به همین جهت باید این مطلب را از مبحث جواز اجتماع خارج کرد، نه از باب نکته اجتماع ضدین در عالم جعل بلکه از باب نکته لغویت و عدم امکان ترتب که در همان جا یعنی باب تزاحم نیز موجب تعارض است یعنی اگر نظر فقط به لزوم اجتماع ضدین باشد، این فرض داخل در بحث اجتماع است زیرا اجتماع

ضدین لازم نمی‌آید و به خاطر همین قبلاً گفتیم دو مسلک دوم و سوم برای جواز، اعم من وجه از مسلک اول است.

اما اگر مقصود اثر امتناع باشد که لزوم تنافی و تعارض بین دلیل جعلین است به نحوی که جهل و علم مکلف در آن دخیل نباشد، در این فرض تعارض در عالم جعل شکل می‌گیرد ولو از باب لغویت بعد از فرض شرطیت قدرت در تکلیف یعنی نتیجه اصولی که لزوم تنافی بین دلیل جعلین است، در این مورد نیز ثابت می‌شود و مانند امر به ضدینی که ثالث ندارند خواهد شد چون اگر بخواهد تصرف صلاتی بکند، غصب کرده است و اگر بخواهد غصب نکند، باید آن تصرف صلاتی را ترک کند یعنی نه امتثال هر دو و نه عصیان هر دو مقدور است بلکه همواره احدهما انجام گرفته و دیگری ترک شده که ضروری و قهری است و ترتب میان آنها ممکن نیست و اگر احدهما اهم باشد، فقط امر به آن معقول است ولا غیر و میان دلیل آنها قهراً تعارض و تساقط است، همانند موارد اجتماع بنا بر امتناع، هر چند ملاکش لغویت باشد نه اجتماع ضدین در نفس مولا.

شاید کسی که مندوحه را مطرح کرده است اشتباه کرده باشد و منظورش این بوده که امر به طبیعت ساریه تعلق گرفته گرچه بالدقه محذور اجتماع ضدین نیست ولی در نتیجه مثل اجتماع ضدین بنا بر اخذ قدرت در تکلیف از حیث سریان تنافی از عالم امتثال به عالم جعل است که مثل موارد اجتماع امر و نهی، تعارض می‌شود.

ذکر این دو توضیح در این‌جا لازم بود که بدان‌ها اشاره کردیم.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۶ / یکشنبه / ۷ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

همان طور که بیان شد قبل از ورود در مسلک سوم ـ که مشهور آن را اختیار کرده‌اند ـ لازم است چند نکته توضیح داده شود که دو نکته را ذکر کردیم و یک نکته دیگر را نیز اکنون اضافه می‌کنیم.

**نکته سوّم:**

حاصل این نکته آن است که بحث اجتماع امر و نهی در جایی است که متعلق امر و نهی دو عنوانی باشند که در مجمع صادق هستند، مثل امر به صلات و نهی از غصب یا امر به صلات و نهی از صلات در حمام، اما در جایی که امر به عنوان تعلق بگیرد و نهی به قید یا مشخصه‌ای در آن، مثلاً مولا به صلات امر می‌کند و از کون فی الحمام نهی می‌کند و مکلف در حمام نماز بخواند.

این مورد خارج از بحث امتناع است و تعدد قید و ذات مقید مسلم است و از این رو اگر در حمام برود و نماز بخواند، یک حرام انجام داده و یک واجب یا امر به قرائت کند و نهی از جهریت در قرائت یعنی اگر امر به ذات مقید کند و از تقید یا قید آن نهی کند، قطعاً این مورد جایز است و جای توهم اجتماع ضدین نیست زیرا قید یا تقید، غیر از ذات مقید است، پس مأمور به ذات مقید است و

منهی عنه قید است و اینها متعدد هستند و به خاطر همین برخی که خواسته‌اند بحث کبروی جواز اجتماع را در چنین موردی قرار دهند اشتباه و خلط کرده‌اند بلکه مورد بحث، انطباق دو عنوان بر یک فعل است و به همین جهت در اشکال بر کلام محقق عراقی ﷺ[۱] در مسأله اول ـ که فرمودند حرمت کون فی الحمام باقی می‌ماند ـ گفتیم نهی به مقید خورده است نه قید و اگر نهی تنها به قید خورده باشد، از بحث خارج است و در این جا تعدد روشن است و کسی نباید چنین امکانی را دلیل بگیرد که اجتماع امر و نهی ممکن است و نمی‌توان این را داخل در بحث اجتماع امر و نهی دانست زیرا بحث اجتماع امر و نهی در جایی است که همان مجمع و فعلی که با عنوانی متعلق امر است، با عنوان دیگری متعلق نهی شود، نه این که متعلق امر ذات آن فعل باشد و تنها قیدش متعلق نهی قرار بگیرد.

بعد از این که صحت مسلک اول و دوم با استثناهایی که داشتند مشخص و به تفصیل درباره هر کدام بحث شد، به بررسی مسلک سوم می‌پردازیم.

### مسلک سوم در اجتماع امر و نهی:

مسلک سوم در پی این بود که از راه تعدد معنون اجتماع را تجویز و امتناع را نفی کند. گفتیم مشهور این مسلک را دنبال کرده و دو بحث کبروی ذکر شده در دو مسلک اول و دوم را مطرح نکرده‌اند و گویا امتناعشان را مفروغ عنه گرفته‌اند، همچنین این که اجتماع به آن دو نحو نیز جایز نیست و تنها از راه تعدد معنون جایز می‌شود و برای همین خواسته‌اند این راه و مسلک را اثبات کنند.

---

۱ ـ نهایه الافکار، ج۲، ص۴۱۱.

ظاهر عبارت مرحوم صاحب کفایه در کفایه[۱] اطلاق امتناع اجتماع است و می‌گویند اجتماع امر ونهی در مجمع واحد ممتنع است، مقدماتی را نیز برای اثبات امتناع ذکر کرده‌اند ولی چون بحث ایشان نقص داشته ـ چنانچه خواهیم دید ـ مرحوم میرزا و دیگران سعی کرده‌اند تفصیل داده و ضابطه‌ای برای جواز اجتماع و امتناع آن ارائه دهند. به همین جهت ما ابتدا مطلب صاحب کفایه ﷺ را ذکر می‌کنیم، سپس به تفصیل ارائه شده توسط میرزای نایینی ﷺ می‌پردازیم.

**کلام آخوند ﷺ در اطلاق امتناع:**

مرحوم آخوند برای مختار خودشان چهار مقدمه ذکر می‌کنند که عبارتند از:

**مقدمه اول:** احکام تکلیفی با هم متضادند. ایشان این مطلب را اینگونه شرح می‌دهند که چرا وجوب و حرمت با هم متضادند و در کدام مرحله با هم تضاد دارند چون برای حکم، طبق مسلک و تعبیراتشان این چهار مرحله را قائلند:

۱) مرحله اقتضا. ۲) مرحله انشا.

۳) مرحله فعلیت. ٤) مرحله تنجز.

ایشان می‌فرمایند احکام تکلیفی در مرحله فعلیت با هم تضاد دارند یعنی امر فعلی با نهی فعلی از یک فعل، محال است چون با هم ضدین هستند.

**مقدمه دوم:** مقصود از احکام که به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد اسامی و

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص ۱۶۰.

عناوین نیست بلکه این معانی اسما و عناوین، آلت برای خارج و خواستن فعل خارجی هستند چون غرض مولا انجام گرفتن فعل خارجی است نه آن عناوین، پس اگر فعل خارجی یک فعل شد، آن را هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد و به این سبب میان دو حکم فعلی متضاد، اجتماع ضدین به وجود می‌آید. بنابراین مرکز اجتماع ضدین، فعل خارجی است و اگر معنون یکی بود، اجتماع ممتنع است ولو از خلال دو عنوان باشد.

**مقدمه سوم**: تعدد عنوان به جهت صدق عناوین متعدد بر شیء واحد مستلزم تعدد معنون نیست، مثلاً یک وجود، هم انسان است و هم حیوان و هم ناطق و هم عالم و هم عادل است و عناوین متعدد بر یک شیء صدق می‌کند بلکه بر واجب بسیط الحقیقة که بسیط مطلق است نیز عناوین متعدد صدق می‌کند، با این که بسیط الحقیقه است. پس تعدد عنوان دلیل بر تعدد معنون نیست.

**مقدمه چهارم**: این مطلب دفع دخلی است که مرحوم صاحب فصول[۱] فرموده‌اند. فرمایش ایشان چنین است که قائل به اصالة الوجود شویم، تعدد عنوان باعث تعدد معنون نیست ولی اگر قائل به اصالة الماهیة شویم، هر عنوانی یک ماهیت است و تعدد آن مستلزم تعدد معنون می‌شود. اما مرحوم آخوند می‌فرمایند ماهیت حد وجود است که اگر وجود واحد شد، ماهیت حقیقی مقولی نیز واحد است. این بحث ربطی به آن بحث فلسفی ندارد.

مفاد مقدمه اول این بود که احکام با هم متضاد هستند و این حرف درست است، گرچه استدلال ایشان و مراحلی که برای حکم تصویر کردند قابل قبول

---

۱ ـ الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص۱۲۵.

نیست و نکته امتناع، لزوم اجتماع ضدین در مبادی حکم است و حب و بغض یا مصلحت غالبه و مفسده غالبه نمی‌توانند در یک شیء جمع شوند. البته ممکن است بگوییم بعث و تحریک نیز به لحاظ منتها در یک عنوان جمع نمی‌شوند که قبلاً در سه تقریب گذشت.

مقدمه دوم که می‌گفت متعلق احکام، عناوین و اسما نیستند بلکه آلت و مرآتی برای معنون خارجی هستند نیز نادرست است و بطلانش به تفصیل گذشت و گفتیم معروض بالذات و معروض بالعرض در جایی که عنوان واحد است ولی امر به نحو بدلی و صرف الوجود است یا تباین با هم دارند، متعدد است و وحدت معروض لازم نمی‌آید؛ نه بالذات و نه بالعرض و درست است که مصلحت و مفسده در موجود خارجی است ولی محال است که خارج، معروض حکم و مبادیش قرار بگیرد بلکه آنچه معروض حقیقی است، عنوان است. پس وقتی تعدد بود، اجتماع ضدین لازم نمی‌آید و محذور تکلیف به مالایطاق نیز در فرض بدلی بودن امر نیست (ملاک اول) و در فرض شمولی بودن اگر دو عنوان با هم متباین باشند، محذور دیگری است و اجتماع ضدین نیست (ملاک دوم). پس حتی اگر وجود خارجی یکی باشد ولی عنوان متعدد باشد، باز اجتماع ضدین لازم نمی‌آید.

برخی در این جا خواسته‌اند از ایشان دفاع کنند و گفته‌اند این مقدمه گرچه باطل است چون ایشان می‌گویند احکام از خلال عناوین به خارج می‌رود و این محال است و باید حکم به عنوان در ذهن تعلق بگیرد ولی نیازی به این مقدمه نداریم و همان مقدمه اول برای ما کافی است چون بالاخره غرض و مصلحت در فعل خارجی ایجاد می‌شود و ما گفتیم امر نیاز به مصلحت غالبه و نهی نیاز به مفسده غالبه دارد و نمی‌شود فعل خارجی واحد، دارای هر دو باشد و در فعل

خارجی یا مصلحت غالب است یا مفسده غالب و هر دو قابل جمع نیستند و متضاد هستند، پس اگر معنون یکی شد، یک فعل نمی‌تواند هم مصلحت غالبه داشته باشد و هم مفسده غالبه و اجتماع ضدین لازم می‌آید حتی اگر معروض امر و نهی، وجود ذهنی باشد نه خارجی.

پاسخ این مطلب در ملاک اول و دوم مفصلاً بحث شد که با فرض بدلی بودن امر، مصلحت با مفسده حتی اگر ضعیف نیز باشد، باز هم مستلزم فعلیت امر و نهی است، اگر صرف وجودی باشد چون امتثال هر دو ممکن است. اما اگر امر مطلق الوجودی باشد، باز هم با تعدد و تباین دو عنوان، اجتماع ضدین و کسر و انکسار در متعلق حب و بغض لازم نمی‌آید چون دو عنوان متباین و متعدد هستند، هر چند محذور تکلیف ما لا یطاق لازم بیاید که ربطی به نکته بحث اجتماع ندارد.

بنابراین مقدمه دوم که در حقیقت انکار ملاک اول و دوم است، تمام نیست و اجتماع ضدین با فرض تعدد عنوان یا بدلی بودن امر لازم نمی‌آید.

مقدمه چهارم نیز مربوط به کلام صاحب فصول ﷺ است که کلام ایشان نادرست است و کلام صاحب کفایه ﷺ صحیح می‌باشد.

باقی می‌ماند مقدمه سوم که بیان می‌دارد تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست. این مقدمه که باآن می‌خواهد مسلک سوم را نفی کند و بگوید تعدد عنوان ـ به دلیل صدق عناوین متعدد بر شیء واحد ـ موجب تعدد معنون نیست، پس با فرض صدق دو عنوان مأمور به و منهی عنه بر هم، اجتماع ضدین لازم می‌آید و به همین جهت ایشان امتناعی شده‌اند.

اما ایشان باید در این مقدمه سوم ـ که امتناع مطلق را اختیار کرده‌اند ـ اتحادی بودن ترکیب را در مجمع اثبات می‌کردند و باید می‌گفتند معنون در

مجمع حتماً یکی است، در صورتی که تنها فرموده‌اند تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست و برای همین بر ایشان اشکال شده است که نفی استلزام، نافع نیست با این که ممکن است معنون در مجمع متعدد باشد، پس چرا شما قائل به امتناع شده‌اید؟ بلکه باید در هر مورد بررسی کرد و دید آیا معنون‌ها یکی است یا دوتاست.

بنابراین، قول به امتناع مطلق از این مقدمه سوم استفاده نمی‌شود زیرا شما لزوم تعدد عنوان به تعدد معنون را نفی کردید و وحدت را که مبنای امتناع است اثبات نکردید و باید این نکته را ثابت کنید که هر جا دو عنوان بر یک مجمع صادق بود، حتماً ترکیب اتحادی است نه این که لازم نیست انضمامی باشد و به همین جهت اکثراً گفته‌اند این چه استدلالی است و این مقدمه سوم، ایشان را به مطلوبشان که امتناع به صورت مطلق است نمی‌رساند.

همچنین استشهاد ایشان به انطباق عناوین متعدد بر بسیط الحقیقه و باری تعالی نیز تمام نیست زیرا در باری تعالی مقولات و ماهیات به معانی دیگری است و به همین جهت تعددی که در جاهای دیگر مسلم است مثل تعدد بین عوارض مقولی متباین با هم یا تعدد بین ذات و جوهر و عرض، در باری تعالی معقول نیست. بنابراین استشهاد مذکور تمام نیست و مقصود از صفات باری تعالی معانی دیگری است.

این دو اشکالی است که بر مقدمه سوم ایشان وارد شده است، از این رو مرحوم میرزا در مقام رفع این نقص و همچنین بیان ضابطه در این بحث بر آمده‌اند که کجا تعدد عنوان باعث تعدد معنون می‌شود و کجا نمی‌شود و در کجا ترکیب در مجمع اتحادی است و کجا انضمامی است و خواسته‌اند تفصیلی فنی ارائه دهند که در بحث آینده متعرض آن می‌شویم.

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۷ / دوشنبه / ۸ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

### تفصیل ارائه شده توسط مرحوم میرزای نایینی در مسلک سوم:

بحث در مسلک سوم بود که جواز و امتناع را مبتنی می‌کرد بر وحدت و تعدد معنون و وجود خارجی آن دو عنوان در مجمع العنوانین. صاحب کفایه رحمه‌الله[۱] قائل به امتناع شدند و مقدمات چهارگانه‌ای را بیان کردند. مقدمه سوم مربوط به مسأله وحدت و تعدد معنون بود که تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست و بر آن اشکال شد که شما باید وحدت معنون را اثبات کنید و تنها نفی استلزام تعدد کافی نیست زیرا عدم استلزام تعدد عنوان برای تعدد معنون و نفی ترکیب انضمامی کافی نیست تا امتناع ثابت شود.

به همین منظور مرحوم میرزای نایینی[۲] خواسته‌اند این نقص را جبران کنند و سعی نموده‌اند بر این ضابطه ـ که در کجا تعدد عنوان موجب تعدد معنون است تا اجتماع جایز باشد و در کجا مستلزم تعدد معنون نیست تا قائل به امتناع شوند ـ اقامهٔ برهان نمایند و در حقیقت تفصیل داده‌اند و معیاری در این تفصیل

---

۱ ـ کفایة الاصول، ص ۱۶۰.

۲ ـ تقریرات، بحث فی اجتماع الامر و النهی ، ص۲۳.

بیان کرده‌اند. ایشان قبل از این تفصیل، نکته روشنی را می‌گویند که منظور ما از صدق دو عنوان بر مجمع واحد، عناوینی است که بر افعال مکلفین صادق است چون بحث در اجتماع امر و نهی است و اوامر و نواهی به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد نه به ذوات یا اوصاف مکلفین و از این رو وقتی می‌گوییم: «عناوین متعدد» منظور عناوینی است که بر افعال مکلفین صادق است، مثلاً اگر مولا می‌گوید: «أکرم العالم»، یک متعلق امر داریم که «اکرام» است و یک موضوع امر داریم که «عالم» است و عالم یا خود مکلف، موضوع تکـلیف است و اکرامش متعلق آن می‌باشد، مثلاً نماز متعلق و معروض امر و نهی است نه نمازگزار و مصلی. وقتی هم از عناوین بحث می‌شود، مراد عناوینی است که بر افعال مکلفین منطبق است.

بله! ممکن است موضوعات مورد اضافه متعلق قرار بگیرند، مثلاً اکرام عالم واجب است و اکرام فاسق حرام است که در حقیقت برگشت می‌کنند به مقید شدن متعلق که متعلق امر، مطلق اکرام نیست بلکه مقید است یعنی اکرام عالم متعلق امر است و اکرام را به لحاظ اضافه‌اش به موضوع از مطلق به مقید تضییق کرده‌ایم.

پس سخن از عناوینی است که بر افعال مکلفین صادق است و بحث این است که اگر دو عنوان بر افعال مکلف صادق بود، آیا بالدقه در آن مجمع یک فعل موجود است یا دو فعل و ترکیب میان آنها انضمامی است یا اتحادی؟

سپس ایشان می‌فرمایند عناوین بر دو قسم است: عـناوین اشـتقاقی و عناوین مبدئی.

منظور از عناوین اشتقاقی عناوینی هستند که بر ذوات به جهت عروض عوارض و مبادی بر آنها حمل می‌شوند، مثل عالم، طبیب، فاسق، بـلند،

کوتاه، جهری، اخفاتی و امثال این صفات اشتقاقی. خلاصه عنوان اشتقاقی عنوانی است که بر یک ذات به لحاظ عروض عوارض و اضافه این بر آن حمل می‌شود، مثل طول، بلندی، فسق، علم و امثال این‌ها و به جهت عروضشان، یک عنوان اشتقاقی از آن ذات معروض انتزاع می‌شود و بر آن ذات صدق می‌کند. به این گونه تأثیر، حیثیت تعلیلی می‌گوید یعنی عروض آن عرض، علت صدق عنوان بر ذات می‌شود و خود آن عرض و مبدأ، مصداق آن عنوان نیست و این چنین عنوان اشتقاقی است که بر ذوات حمل می‌شود.

نوع دوم عناوین مبدئی هستند که از خود همان مبدأ و عرض انتزاع شده‌اند و عناوینی هستند صادق بر خود آن عرض یا جوهر که حقیقت آن را حکایت می‌کنند و مصداق بالذات آن عنوان هستند، نه اینکه بر ذاتی به لحاظ عروض عرض و مبدأ ـ که چیز دیگری است ـ بر آن صدق کنند، مثل علم، عدالت، فسق، کوتاهی، بلندی که عناوین خود عوارض می‌باشند یا انسان، حیوان، نبات، جماد که عناوین مبدئی صادق بر جواهر می‌باشند.

این نکته شبیه تفصیلی است که در مشتق خواندیم و بین مبدأ و مشتق فرق گذاشته و گفتیم مبدأ، اسم خود عوارض و فعل است و مشتق، اسمی است که بر ذات متصف به آن عوارض صادق است.

البته در اینجا تحلیلی اضافه می‌شود که نوع اول چون بر ذات منطبق است و مصداقش ذاتی است که این مبدأ بر آن عارض شده است، عروض مبدأ بر آن حیثیت تعلیلی صادق است یعنی خود آن عرض و جهتی که سبب انتزاع این عنوان از ذات شده است مصداقش نیست بلکه مصداقش ذات است؛ عالم بر ذات منطبق می‌شود نه بر علم ولی عروض علم، علت این انطباق و انتزاع است اما منطبق و مصداق بالذات نیست یا به عبارت دیگر حیثیت تقییدی نیست

یعنی این صدقی که این جا می‌کند بر خود آن صفت نیست و اگر بخواهیم بر خود صفت منطبق کنیم، باید بگوییم عروض علم سبب می‌شود عالم را بر ذات متصف حمل کنیم که این را حیثیت تعلیلی می‌نامند و به همین جهت می‌فرمایند تعدد عناوینی که از این قبیل هستند، مستلزم تعدد معنون نیست یعنی حتی اگر نسبت میان دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشد، مثلاً بر یک ذات، هم عنوان عالم منطبق باشد و هم فاسق یا هم ابیض و هم حلو، مثلاً نُقل که هم ابیض است و هم شیرین، تعدد این‌ها مستلزم تعدد معنون نیست چون معنون این دو، خود مقوله مبدئی عرض نیست چون مشتق بر عرض صادق نیست بلکه بر ذات متصف به آن به جهت عروض، صادق است و ممکن است یک ذات، ده تا عرض داشته باشد که ذات واحد است و صدق نیز بر ذات است و این عوارض حیثیت تعلیلی هستند که آن عناوین بر آن ذات که یک وجود شخصی یا نوعی و مقولی دارد حمل شود.

همچنین اگر این عرض افتراق داشته و بر جای دیگر نیز منطبق باشد که آن ذات دیگر با این ذات مباین باشد و مثلاً مقوله‌ای دیگر باشد، این نیز با وحدت در مجمع منافات ندارد و معنایش آن نیست که این عرض که در این جا صادق است باید آن ذات مقولی دیگر نیز این جا باشد، پس باید معنون در مجمع متعدد باشد و در این جا دو تا ذات است. نه! این چنین نیست چون یک عرض می‌تواند بر دو ذات یا دو جوهر و دو مقوله متفاوت عارض شود، مثلاً هم حیوان سفید یا طویل باشد و هم نبات یعنی هم اعراض و مبادی متباین می‌توانند بر یک ذات (شخصی یا نوعی) عروض داشته باشند و هم یک عرض می‌تواند بر ذوات متعدد (شخصی یا نوعی) عارض شود.

پس نه مورد افتراق داشتن عناوین اشتقاقی دلیل تعدد است چون ممکن

است عرض بر دو مقوله متفاوت عارض شود و وحدت عرض مستلزم وحدت مقولی یا خارجی معروض آن نیست و نه اجتماع عروض چند عرض بر یک ذات محال است و به جهت انطباق دو عنوان اشتقاتی که مصداقش ذات است ـ به جهت عروض عرض، نه خود آن عرض ـ تعدد چنین عناوینی در مجمع، موجب تعدد معنون نیست چون معنونش آن ذات است و وحدتش و یکی بودنش، با تعدد حیثیات تعلیلی آن عوارض و مبادی منافاتی ندارد.

همچنین اگر یک عنوان، اشتقاتی بود و دیگری مبدئی که آن عنوان مبدئی متصف به وصف و عنوان اشتقاتی باشد، در این صورت نیز معنون همان مقوله مبدئی است. پس عموم من وجه و مورد افتراق داشتن عناوین اشتقاتی موجب تعدد ذات نیست، فضلاً از افتراق از یک طرف.

اما نوع دوم یعنی عناوین مبدئی، عناوینی هستند که بر خود آن عوارض و مبادی و یا بر جواهر صدق می‌کنند و دیگر این گونه نیست که صدق به جهت امری خارج از آن عنوان صورت بگیرد بلکه صدق در این جا از این جهت است که در معنون، حقیقت آن عنوان محقق می‌شود و این معنای آن است که جهت صدق در این جا تقییدی است یعنی صدق عنوان سفیدی یا علم بر حقیقت عرضی سفیدی یا علم به جهت اتصاف آن مصداق به چیز دیگری نیست بلکه مصداق بالذات خودش است و این گونه نیست که چیزی عارض بر علم شده و سبب شده که علم، علم شود بلکه حقیقت آن عرض و کیف نفسانی علم است؛ چه از مقولات عرضی باشد و چه از مقولات جوهری، مثلاً حیوان و انسان که بر حیوان یا انسان صدق می‌کند به جهت حقیقت آنها است و به خاطر عروض چیزی بر مصداق بالذات این عناوین مبدئی نیست، به این جهت مقولات حقیقی همه مبدئی هستند و صدقشان به خاطر این است که آن عنوان، حقیقت

و ماهیت آن وجود را مشخص می‌کند و خود عنوان در مصداق بالذات، محقق است نه به جهت اضافه‌ای دیگر و برای همین این را جهت تقییدی می‌نامند.

البته این غیر از تقیید در باب مطلقات است و منظور آن نیست که مفهومی را مقید کنیم بلکه منظور این است که حیثیت آن عنوان هر جا که صدق می‌کند، تمام حقیقت آن مقوله است ـ و این عکس تقیید است ـ و فرقی نمی‌کند مقوله از اعراض باشد یا از جواهر. این‌ها عناوین مبدئی هستند و جهت صدق به جهت تحقق مبدأ در آن معنون است، بر خلاف صفات اشتقاقی که مبدأ، علت می‌شد تا ذات مصداق شود، همچنین در این عناوین مبدئی اگر نسبت بین دو عنوان عموم من وجه بود و از دو طرف هر دو عنوان مبدئی مورد افتراق داشتند، در این صورت تعدد آنها موجب تعدد معنون خواهد شد به شرطی که عموم من وجه باشد و این ضابطه ترکیب انضمامی در مجمع و در نتیجه جواز اجتماع طبق مسلک سوم است یعنی این دو شرط لازم است:

**اولاً**: باید دو عنوان مبدئی باشند نه اشتقاقی و حیثیت صدقشان در مجمع، تقییدی باشد یعنی تمام حقیقت و ماهیت مصداق را نشان دهد.

**ثانیاً**: باید هر دو نسبت به یکدیگر مورد افتراق داشته باشند یعنی نسبت هر یک با دیگری عموم من وجه باشد، مثل نماز و غصب که مورد افتراق از دو طرف دارند.

بنابراین هرگاه این دو شرط موجود بودند، در مجمع تعدد معنون داریم و تعدد عنوان، مستلزم تعدد معنون است بالدقه، گرچه از نظر عرفی گفته شود مجمع یک چیز است ولی در واقع دو چیز است. اما چرا این گونه است و برهان آن چیست؟

تعبیرات ایشان در پاسخ مختلف است؛ یکی این که چون دو عنوان با هم از

دو طرف افتراق دارند، پس تمام حقیقتشان مفترق و جدا از هم است، پس دو حقیقت هستند و یکی نیستند و اگر هر دو حقیقت در مجمع صدق می‌کنند، در آن موجود است که تمام الحقیقه هر یک نمی‌تواند با دیگری یکی باشد و این خلف است و الا وحدت اثنین لازم می‌آید و تمام حقیقت مصداق بالذات یک عنوان، نمی‌تواند تمام حقیقت مصداق بالذات دیگری نیز باشد، مگر این که مورد افتراق نداشته باشند. بنابراین تقییدی بودن با افتراق داشتن از دو طرف، برهان تعدد معنون است.

تعبیر دقیق دیگری نیز موجود است که گفته شود چنانچه ماهیات هم عرض، حقیقی و مبدئی باشند نمی‌شود بر وجود واحد صدق کنند و وجود باشند یعنی یک وجود نمی‌تواند دو ماهیت تمام الحقیقه داشته باشد. بله! ماهیات طولی که اجزای ذاتی آنها را تشکیل می‌دهند و تحلیل ماهیات نوعی هستند، مثل جنس، نوع و فصل می‌توانند یک وجود داشته باشند زیرا در حقیقت، محصل آنها و فعلیت آنها به نوع و فصل است ولی این‌ها، هم طولی و افتراق از دو طرف ندارند و هم تمام الحقیقه نیستند و جزء آن هستند و وجود واحد نمی‌تواند دو حقیقت نوعی داشته باشد. پس هر کجا که هر دو عنوان مبدئی در مجمع از هم افتراق داشته باشند، دو حقیقت و دو وجود دارند.

بنابراین حاصل بیان و ضابطه ارائه شده از طرف ایشان به این بر می‌گردد که اگر دو عنوان، هر دو یا یکی از آنها اشتقاقی بودند، لازم نیست معنون متعدد باشد و یک ذات می‌تواند عوارض مختلف داشته باشد یا یک مقوله می‌تواند هم مصداق بالذات خودش باشد و هم معروض عرض دیگر.

اما اگر هر دو عنوان مبدئی باشند و نسبت میان آنها عموم من وجه باشد، در این جا قطعاً در مجمع معنون متعدد است، مثلاً اگر صلات اسم حرکتی مقولی و

مبدئی بود که محقق صلات است و مثلاً از مقوله فعل نفسانی یا وضع بود و غصب از مقوله «أین» و اشغال مکان بود که مقوله دیگری است، پس این‌ها در مجمع، دو مقوله و دو معنون هستند که عرفاً در این مکان با هم جمع شده‌اند و وجوب یکی از آن دو با حرمت دیگری منافاتی ندارد و اجتماع ضدین در یک شیء لازم نمی‌آید، بر خلاف عناوین اشتقاقی.

**اشکال بر مرحوم میرزای نایینی ﷺ :**

این حاصل ضابطه‌ای است که محقق نایینی ﷺ ارائه نموده‌اند برخی بر ایشان اشکال کرده‌اند که آن‌چه در این‌جا گفته‌اند بر خلاف مبنای خودشان در باب مشتق است که آن را بسیط دانسته و معنایش را همان مبدأ لا به شرط از حمل قرار داده‌اند، بنابراین فرقی میان عناوین اشتقاقی و عناوین مبدئی نیست و باید ترکیب در هر دو انضمامی باشد.

**پاسخ اشکال:**

پاسخ این اشکال روشن است زیرا در بحث مشتق نیز مسلم است که مشتق بر ذات به جهت قیام مبدأ بر آن صدق می‌کند و بر خود مبادی و اعراض صادق نیست و همین مقدار در این بحث کافی است و بحثهای دیگر در مشتق، بحثهای لفظی تحلیلی است که تأثیری در این مطلب ندارد یعنی بحث در معنا و مدلول لفظ مشتق است که آیا مرکب از «ذات لها المبدأ» است یا بسیط است ودر فرض بسیط بودن، آیا منتزع از ذات به جهت قیام مبدأ به آن است (مسلک کفایه) یا منتزع از لحاظ لا به شرطی و آلی مبدأ است (مسلک محقق دوانی ﷺ که مرحوم میرزا آن را تقویت می‌کردند) یعنی عوارض، معروض خود را

نمایان می‌کنند و معروض را از خلال لحاظ آلی به عارض می‌توان دید که در این صورت حقیقت آن عرض مستقلاً دیده نمی‌شود، با این وجود مصداق و محکی مشتق، ذات و معروض آن عوارض و مبادی می‌باشد و مبادی جهات و حیثیات تعلیلی و آلی برای دیدن ذات و صدق مشتق بر ذات است و این مطلب با آن‌چه مرحوم میرزای نایینی ﷺ در این بحث فرموده‌اند تهافت و تناقض ندارد.

به عبارت دیگر مبدأ وقتی خودش و حقیقتش به نحو مستقل لحاظ شود، موضوع له برای اسماء مصادر می‌باشد که عناوین مبدئی و حیثیت صدقشان تقییدی می‌باشد و وقتی به نحو آلی لحاظ می‌شود که ذات متلبس به آن در آن دیده شود، موضوع‌له برای اسماء مشتقه می‌باشد و بر آن ذات متلبس به مبدأ صادق خواهد بود و واحد است و تعدد عوارض، آن را متعدد نمی‌کند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۸ / سه شنبه / ۹ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در اجتماع امر و نهی بودو به مسلک سوم و آن ضابطه‌ای که مرحوم میرزای نایینی برای تعدد معنون ذکر کرده بودند، رسیدیم و بیان شد ایشان عناوین را به عناوین اشتقاقی و مبدئی تقسیم کرده و مـی‌فرمودند عـناوین اشتقاقی چون بر ذات صدق می‌کنند و قیام عرض، حیثیت تعلیلی برای صدق است، بنابراین تعدد آنها موجب تعدد معنون نیست چون ذات واحد ممکن است عوارض مختلف داشته باشد.

اما اگر عناوین در مجمع، مبدئی بودند و حیثیت صدق آنها تقییدی یعنی تمام حقیقت مصداقشان باشند و نسبت میان آنها عموم من وجه باشد، در اینجا تعدد عنوان موجب تعدد معنون است.

### اشکال صغروی آقای خویی بر میرزا رحمه‌الله :

آقای خویی رحمه‌الله به این تقسیم یک اشکال صغروی می‌کنند یعنی اصل این تقسیم را پذیرفته‌اند ولی می‌گویند اگر عناوین مبدئی از ماهیات متاصله در خارج باشند، این برهان تمام است چون دو عنوان مقولی مبدئی که نسبت میان آنها عموم من وجه است را نمی‌توان حاکی از یک حقیقت و یک وجود دانست

ـ به همان بیانی که گفته شد ـ اما عناوین مبدئی همیشه مقولی نمی‌باشند بلکه ممکن است انتزاعی باشند و ذهن آنها را از منشأ انتزاعشان انتزاع کرده باشد و وجود خارجی برای منشأ انتزاع آنها است نه خود آنها، مثل عنوان «غصب» که به معنای تصرف در مال غیر است که این یک عنوان انتزاعی است و مقولهٔ حقیقی خارجی ندارد بلکه از مقولات حقیقی متباین بلکه از ماهیات متضاد انتزاع می‌شود، مثلاً شرب ماء غیر، غصب است و وضع ید بر مال غیر ـ که مقوله دیگری است ـ نیز غصب است و این‌ها یک مقوله نیستند.

پس مفهوم تصرف، مقولی نیست بلکه انتزاعی است و ممکن است این قبیل عناوین مبدئی در مجمع، منتزع از معنون و مصداق عنوان دیگر و با آن متحد باشند، علی رغم این که نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه است، مانند غصب و صلات، پس ترکیب میان آنها اتحادی است و از این رو برهان مذکور تمام نیست، مگر در دو عنوانی که هر دو مقولی باشند.

بنابراین باید دید عنوان مبدئی غیر مقولی در مجمع از چه چیز انتزاع شده است، مثلاً اگر کسی در مکان غصبی تکلم کند یا غذا بخورد، این تکلم یا غذا خوردن کیف مسموع یا حرکت اعضا است ولی تصرف در غصب محسوب نمی‌شود بلکه آنچه ممکن است غصب باشد، رفتن و دخول در ملک غیر است که مثلاً مقوله أین است ولی تکلمش تصرف در غصب نیست. پس اگر تکلم واجب بود، این جا ترکیب انضمامی است و مثلاً در قرائت نماز کـه واجب است، در مکان مغصوب ترکیب آن با غصب انضمامی است و با تصرف در مغصوب یکی نیستند، بر خلاف سجده بر مکان مغصوب که وضع جـبهه و مساجد سبعه بر آن مکان است و به همین جهت اگر نماز فقط قرائت بود و مثلاً سجده واجب بر مکلف سجده إیمائی (سجود اضطراری) بود، نـمازش در

مکان مغصوب با غصب متحد نیست. اما اگر سجود او اختیاری باشد چون وضع جبهه بر زمین یک نوع تصرف در غصب است و آن هم یکی از واجبات نماز است که از مقوله وضع است، این مقوله، هم واجب است و هم چـون تصرف در غصب است و عنوان مبدئی غصب بر خود این مقوله صادق است پس ترکیب در این جا اتحادی است و برای همین اگر نماز با سجده اختیاری در مکان غصبی انجام بگیرد، بنا بر امتناع، نماز باطل است اما اگر وظیفه نمازگزار سجده ایمائی باشد، نماز صحیح است.

بنابراین چنین نیست که هر جا عناوین مبدئی باشند بگوییم اگر نسبت عموم من وجه باشد، ترکیب انضمامی است در حالی که می‌بینید در این مثال نسبت عموم من وجه است ولی باز هم ترکیب اتحادی است. از این رو باید در هر مورد بررسی و دقت کرد که آیا دو عنوان مبدئی؛ هر دو مقولی هستند تا ترکیب انضمامی باشد یا اگر یکی یا هر دو انتزاعی باشند، ممکن است ترکیب اتحادی باشد. در نتیجه بررسی مستقل هر مورد ضروری است زیرا عناوین متعلقات امر و نهی در غالب اوقات انتزاعی هستند.

**پاسخ مرحوم شهید صدر ﵀ به اشکال مرحوم آقای خویی ﵀:**

شهید صدر ﵀ به این اشکال پاسخ داده‌اند. ما نیز پاسخ ایشان را با مقداری تغییر و توضیح بیشتر ارائه می‌دهیم و می‌گوییم عناوین انتزاعی که مـاهیات مقولی نیستند، دو نوع می‌باشند:

۱ ـ یک نوع عناوین انتزاعی، ذهنی هستند که اختراع محض ذهن و مشیر هستند، مثل عنوان «احدهما» یا «کل منهما» یعنی ذهن این عناوین را برای اشاره به چیز دیگری اختراع می‌کند و با قطع نظر از ذهن، واقعیتی در خارج

ندارند یعنی این‌ها مابه ازایی در خارج از ذهن ندارند و حالت اشاره ذهنی محض بوده و نسبت بین ذهن و خارج را توجیه می‌کنند و خود آن عنوان در خارج نیست بلکه به این‌ها باید عنوان اختراعی ذهنی بگوییم.

۲ـ نوع دیگر عناوین انتزاعی است که در خارج یک نحو واقعیت دارند و تا آن واقعیت نباشد ذهن آنها را انتزاع نمی‌کند، مثل فوقیت ، تحتیت ، بعدیت و قبلیت یعنی آنچه بعضی ممکن است از آن به اعراض اضافی تعبیر کنند، این اضافه مخلوق ذهن نیست و این گونه نیست که مثل احدها، ذهن آن اضافه را اختراع کرده باشد بلکه این‌ها یک حقیقت و واقعیتی در خارج دارند و مولود ذهن نیستند ولی این واقعیت ها وجود نیستند یعنی یک وجود اضافه بر مضاف و مضاف الیه و یا منشأ انتزاع آنها ندارند و در حقیقت خارجیت این قبیل عناوین به وجودشان نیست بلکه به واقعیت آنها است.

حال اگر مقصود ایشان از عناوین مبدئی، عناوین انتزاعی نوع اول است چنان که بعضی از مثال‌ها از این قسم است، مثل تصرف ـ البته شهید صدر ﷺ این مثال را مطرح نکرده‌اند بلکه ما آن را اضافه می‌کنیم ـ که تصرف عنوان مشیر است و اشاره به واقع حرکتها و مقوله‌های حقیقی است که از مکلف سر می‌زند و مثل مفهوم شیء و احد است که بر نقیضین نیز صدق می‌کند و می‌گوییم احد النقیضین.

بنابراین اگر تصرف و غصب از این قبیل عناوین انتزاعی بوده و عنوان مشیر باشند، در این صورت این عنوان با مشارالیه آن اتحاد دارد، در حقیقت مشارالیه آن حرام می‌شود و آن عنوان متعلق نهی است که اگر به عنوان مقولیش واجب باشد، قطعاً ترکیب اتحادی می‌شود.

اما این مطلب خارج از بحث مرحوم میرزا است چون منظور از عناوین

مبدئی، عناوینی است که مابازاء خارجی داشته باشند و این قبیل عناوین اختراعی و مشیر، خارج از بحث مرحوم میرزا است و نظر ایشان به عناوینی است که بر خارج صدق می‌کنند، آن هم به نحو حیثیت تقییدی که تمام حقیقت آن مصداق می‌باشد و ما نیز در مسلک دوم این نوع عناوین مشیر را استثنا کردیم.

اما عمده بحث شهید صدر﵀ با آقای خویی﵀ در نوع دوم از عناوین انتزاعی مبدئی که مابازاء خارجی دارند، مثل فوقیت و تقدم می‌باشد. ایشان می‌فرمایند این عناوین گرچه بالدقه عوارض اضافی و نسبی یا انتزاعی هستند و گفته شده است عروض آنها در ذهن است ولی اتصاف آنها در خارج است ولی ما بارها گفته‌ایم این مطلب قابل قبول نیست و اگر اتصاف در خارج باشد ـ که هست ـ قطعاً باید عرض و عروض نیز در خارج باشد و محال است عروض در یک عالم و اتصاف در عالم دیگر باشد و همچنان که سقف در خارج متصف به فوقیت است یا شیء متصف به بعدیت و قبلیت است، می‌گوییم سقف فوق است و وضو قبل از نماز است و حیثیت یا عرضی که حیثیت تعلیلی این اتصاف است نیز در خارج است یعنی اضافه یا حالتی خارجی است ولی وجودی نیست یعنی واقعیتی در خارج است که همانند اعراض مقولی سبب اتصاف آن ذات به عنوان فوق و یا قبل و بعد یا تقدم و تأخر می‌شود و همانگونه که می‌توان در اعراض حقیقی، ذات عرض را بما هو هو لحاظ و عنوان مبدئی مقولی آن عرض را از آن انتزاع کرد که بر آن عرض حمل هوهو می‌شود و بر ذات متصف به آن حمل ذوهو و اشتقاقی می‌شود، همچنین است این قبیل اعراض انتزاعی و اضافی یعنی در این جا قهراً باید این بحث شود که همچنان که می‌توانیم از ذاتی که معروض عرض حقیقی است عنوان اشتقاقی که حمل بر آن به نحو حمل

ذوهو می‌شود انتزاع کنیم و از خود آن عرض عنوان مبدأ که بر آن به نحو هو هو حمل می‌شود انتزاع کنیم، در مبادی انتزاعی نیز این دو حمل و این دو انتزاع صحیح و صادق است.

ذهن همانگونه که در اعراض متولی و ذوات متصف به آنها می‌توانست، به همان نحو می‌تواند نفس آن عرض اضافی یا مبدأ انتزاعی را نیز لحاظ کند و بگوید فوقیت یا تقدم که غیر از فوق و متقدم است و بر فوق و متقدم حمل هو هو نمی‌شود بلکه بر خود مبدأ انتزاعی به نحو حمل هو هو حمل می‌شود و این یعنی مصداق بالذات چنین عناوین انتزاعی نیز غیر از ذات متصف به آنهاست. پس اگر متعلق نهی آن اضافه یا مبدأ انتزاعی به حمل هو هو باشد و متعلق امر ذات باشد، ترکیب اتحادی نخواهد بود بلکه انضمامی است یعنی اگر به فعلی امر شود، مثلاً امر به تسبیح حضرت زهرا علیها السلام شده و از تقدم آن بر نماز نهی شود، ترکیب میان آن دو انضمامی است نه اتحادی و قابل اجتماع خواهند بود.

حاصل آن که در این عناوین انتزاعی که واقعیت دارند، همان دو نوع نگاه و دو نوع انتزاع موجود در اعراض مقولی موجود است؛ انتزاع عنوانی مبدئی که از خود آن اضافه انتزاع می‌شود که به مثابه انتزاع عرض مقولی از خارج است و انتزاع عنوان اشتقاقی و اتصافی که از ذاتی که متصف به آن است انتزاع می‌شود که نوع اول مباین با ذات متصف بوده و بر آن صادق نیست و اجتماعش با آن به نحو انضمامی است نه اتحادی، بر خلاف نوع دوم؛ چه آن مبدأ، مقولی و وجودی در خارج باشد و چه انتزاعی که خارجیتش به وجود نیست بلکه به واقعی بودنش می‌باشد و به همین جهت اگر غصب، اسم این اضافه باشد نه اسم تصرف و فعلی که این اضافه را دارد یعنی نفس اضافه بیرون رفتن مال از سلطنت مالک مثلاً غصب باشد و منهی عنه، اجتماع آن با سجده در نماز به نحو

ترکیب انضمامی است نه اتحادی چون مضاف غیر از اضافه آن است و این اضافه بر مضاف صادق نیست؛ دقیقاً مانند عرض حقیقی که غیر از معروض است و بر معروض صادق نیست.

نتیجه آن که عناوین انتزاعی از نوع دوم عین اعراض مقولی حقیقی حمل مبدئی و هو هو بر مصداق بالذات خود دارند، همچنان که بر ذات متصف به آنها حمل ذوهو و اشتقاقی دارند که ترکیبش با ذات در مورد اول، ترکیب انضمامی خواهد بود، هر چند به معنای دو وجود نیست ولی به معنای دو مصداق بالذات و دو واقعیت و حقیقت است و این برای تعدد و عدم اجتماع ضدین کافی است و در عدم اجتماع ضدین لازم نیست تعدد معنون وجودی باشد بلکه آنچه لازم است این است که ترکیب اتحادی نبوده و وحدت در مصداق بالذات نباشد تا اجتماع ضدین یا نقیضین لازم نیاید.

بنابراین ضابط و تفصیلی که مرحوم میرزا در عناوین مبدئی و اشتقاقی داده‌اند حتی در عناوین انتزاعی قابل قبول است و ایراد مرحوم آقای خویی بر ایشان وارد نمی‌باشد.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۵۹ / یکشنبه / ۱۴ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

تفصیل مرحوم میرزا[۱] که می‌فرمود: اگر عناوین اشتقاقی باشند، بر یک ذات صدق می‌کنند و ترکیب اتحادی است ولی اگر به نحو مبدئی باشند و نسبتشان عموم من وجه باشد، تعددشان موجب تعدد معنون می‌شود گذشت. مرحوم آقای خوی[۲] اشکالی را بر ایشان مطرح کرده بودند که به آن نیز پاسخ داده شد.

### دو اشکال موردی مرحوم شهید صدر بر معیار مرحوم میرزای نایینی رحمه‌الله و بررسی آنها:

شهید صدر رحمه‌الله[۳] در این بحث نسبت به معیاری که مرحوم میرزا ارائه داده‌اند ابتدا دو اشکال موردی کرده‌و سپس به نتیجه گیری کلی پرداخته‌اند. اکنون هر دو اشکال را به طور جداگانه مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

---

۱ ـ تقریرات بحث فی اجتماع الامر و النهی، ص۲۳.
۲ ـ مصباح الاصول، ج۲، ص۱۷۱.
۳ ـ بحوث فی علم الاصول ، ج۳، ص۴۲.

**اشکال اوّل**: ایشان می‌فرمایند مرحوم میرزا نکته و برهان تفصیل را عموم و خصوص من وجه بودن دو عنوان مبدئی قرار داده‌اند که اگر دو عنوان، هر دو مبدئی و عموم و خصوص من وجه بودند و هر دو نقطه افتراق داشتند، مثل صلات و غصب که گاهی صلات هست وغصب نیست و گاهی غصب هست و صلات نیست و گاهی با هم جمع می‌شوند، در این صورت تعدد آن دو عنوان، موجب تعدد معنون است.

پس ایشان معیار را عامین من وجه بودن و همچنین افتراق داشتن قرار دادند، با این که معیار این نیست بلکه معیار هم عرض بودن دو عنوان مبدئی و طولی نبودن آنها است یعنی این که یکی جزء ذاتی دیگری قرار نگرفته باشد و هرگاه دو عنوان که مبدئی هم هستند، هم عرض بودند، این موجب تعدد معنون است هر چند متساوی یا عموم و خصوص مطلق باشند چون وقتی هم عرض باشند، یک وجود واحد نمی‌تواند دو ماهیت هم عرض داشته باشد، چه نسبت صدقشان عموم من وجه باشد و چه تساوی و چه عموم و خصوص مطلق، مثل جایی که بین آن دو ماهیت هم عرض ملازمه از دو طرف یا یک طرف باشد، مثل جنس و نوع با خاصه که نسبتشان تساوی یا عموم و خصوص مطلق است ولی چون دو ماهیت با هم دیگر هم عرض می‌باشند، از باب تعدد معنون است و این مطلب در اعراضی که با بعضی از جواهر تلازم دارند صادق است، مثل ضحک و انسان که ضحک در غیر انسان نیست ولی ضحک با انسان یا حیوان، تعدد وجودی دارد چون ضحک عرض است و انسان یا حیوان جوهر می‌باشند.

بنابراین عامین من وجه بودن لازم نیست بلکه هم عرض بودن و طولی نبودن لازم است و منظور از طولی نبودن، اجزای ذاتی نبودن است که همان

اجناس و فصول عالیه و سافله ماهیات است و ماهیت فعلی که نوع است، مرکب از جنس و فصل است و آنها اجزائش هستند، پس تعدد در مقولات طولی دلیل بر تعدد معنون نیست، البته آنها هیچگاه عموم و خصوص من وجه نیستند چون خلف طولیت است و در طولیت، لااقل باید تلازم از یک طرف باشد. بنابراین ایشان باید نکته را نفی طولیت قرار می‌دادند که هر جا بین دو عنوان مبدئی طولیت نباشد و هم عرض باشند، تعدد معنون محفوظ است و فرقی نمی‌کند نسبت آنها در صدق چه باشد.

**بررسی اشکال اوّل:**

این اشکال، هر چند اشکال درستی است ولی شاید بتوان گفت مرحوم میرزا متوجه این نکته بوده‌اند زیرا عنوان بساطت اعراض را نیز ذکر کرده‌اند و چون هر جا دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشند طولی نیستند، ایشان این معیار را مطرح کرده‌اند و ناظر به مقام اثبات بوده و این گونه تعبیر کرده‌اند ولی به هر حال ثبوتاً اشکال صحیح است و ملاک، طولی نبودن و عرضی بودن دو عنوان مبدئی است.

**اشکال دوّم:**

شهید صدر ﷺ در اشکال دوم می‌فرمایند تعدد عناوین مبدئی در مقولات حقیقی یا انتزاعی که بر مصداقشان به نحو حمل هو هو، حمل می‌شوند موجب تعدد معنون است، اما برخی عناوین انتزاعی که بر حسب اصطلاح ادبی و لغوی عناوین اشتقاقی نیستند و مبدئی هستند، مثل غصب و صلات ـ که مورد ذکر مرحوم میرزا نیز می‌باشد ـ در حقیقت دارای اشتقاق مستتر هستند و از نظر

اصولی اشتقاقی هستند زیرا امر به صلات، امر به فعل مکلف است که صلات و عبادت است و نهی از غصب، نهی از فعل مکلف است که غصب است و این فعل مکلف است که به لحاظ اضافه‌ای که دارد عبادت نام می‌گیرد و به لحاظ اضافه دیگر به مال دیگری غصب محسوب می‌شود و عبادیت که در صلات است، اضافه فعل مکلف به خداست و غصب نیز اضافه تصرف مکلف به مال غیر است؛ به این صورت که در مال دیگری بدون رضایتش تصرف می‌شود و این غصب است. حال اگر متعلق امر و نهی خود این دو اضافه و عرض اضافی باشد نه فعلی که متصف به آنها است، در چنین فرضی امر و نهی قابل جمع است و اجتماع ضدین نخواهد شد چون دو اضافه و دو عرض اضافی با هم دیگر متباین و متعدد هستند و حمل هو هو به طور مستقل از هم دارند، همانگونه که دو عرض حقیقی اینگونه می‌باشند، چنانچه گذشت و مولا می‌تواند بگوید عملت را عبادت قرار بده و عملت را غصب قرار نداده یعنی در این جا دو اضافه است، اگر امر به یکی از آنها تعلق بگیرد و نهی به دیگری، اجتماع ضدین نخواهد بود.

اما اگر امر و نهی به فعلی که دارای اضافه است تعلق بگیرد و فعل در متعلق اوامر و نواهی اخذ شده باشد، در این صورت دو عنوان غصب و صلات بالدقه اشتقاقی می‌شوند، گرچه از نظر ادبی اشتقاقی نیستند و چون متعلق امر و نهی افعال مکلفین می‌باشد، معنای عبادت یا صلات، فعلی می‌شود که اضافه به خدا دارد نه خود اضافه و همچنین معنای غصب، تصرف و فعلی می‌شود که آن اضافهٔ دیگر را داراست نه خود آن اضافه و در حقیقت مشتق می‌شوند و یک اشتقاق مستتر از نظر اصولی در آنها خواهد بود و ترکیب آنها در مجمع، اتحادی گشته و اجتماع امر و نهی در یک ذات می‌شود.

بنابراین باید گفت: در عناوین مبدئی، آنها که مقولی هستند یا بر نفس اضافه و جهت انتزاعی به نحو حمل هو هو، حمل می‌شوند، موجب تـعدد ممنون هستند، اما اگر مقولی نبودند و در متعلق امر و نهی قرار گرفتند، باید افعال مکلفین در آنها اخذ شود و بالدقه عناوین اشتقاقی می‌شوند، پس باید در عناوین مبدئی دقت شود که عنوان مبدئی، مقولی می‌باشد یا انتزاعی.

**بررسی اشکال دوّم:**

این اشکال دوم ایشان که شاید یک اشکال موردی باشد و ایشان خواسته‌اند در مثال غصب و صلات نکته‌ای را بگویند، قابل پاسخ است زیرا ما در باب عبادت، امر به عنوان عبادت یا فعل عبادی که عنوان غیر مقولی است نداریم تا بگوییم گرچه مبدئی است ولی بالدقه اشتقاقی است و اسم فعلی است که اضافه به خدا دارد بلکه در باب صلات و غیر آن از عبادات، امر به واقع اجزای مرکب صلات و عبادات تعلق می‌گیرد که یکی از اجزایش مقوله قصد قربت است که کیف نفسانی است، اما متعلق امر، واقع افعال مقولی است که مرکب صلات را تشکیل می‌دهد و عنوان فعل یا تصرف، عناوین اختراعی ذهنی هستند و مقولی نیستند و لزوماً امر به عنوان عبادت یا فعل عبادی نداریم بلکه امر به عنوان تشهد، قرائت، ذکر، رکوع، سجود و قصد قربت تعلق گرفته است و مجموع این ده یا پانزده مقوله با قصد قربت، مرکب نماز و مأموربه هستند. عنوان غصب نیز اگر اسم برای نفس اضافه خروج مال از حوزه مالک باشد، در این صورت تعدد معنون روشن است زیرا اضافه، غیر از مضاف و متصف به آن است و اگر برای تصرف و فعلی است که متصف به اضافه اخراج مال بوده و منطبق بر فعل مکلف است، باید دید منطبَق (با لفتح) آن، کـدام یک از آن

مقولات ده گانه از مرکب صلات است یعنی آیا یکی از آن مقولات حقیقی ده گانه نماز، مصداق فعلی می‌باشد که متصف به اضافه غصبیت است تا این که ترکیب اتحادی شود یا هیچکدام از آنها نبوده و فعل دیگر مکلف که ملازم با آنها است متصف به آن می‌شود، مانند این که بگوییم غصب، وصف اشغال مکان است و بر مقوله «أین» صادق است و این مقوله از اجزای نماز نیست بلکه لازمه سجده ، رکن و غیره است یعنی اگر بخواهد سجده کند، باید در جایی باشد ولی اشغال مکان مأموربه نیست، در این صورت ترکیب انضمامی می‌شود. بنابراین اشکال دوم وارد نیست.

**مقایسه تطبیقی ملاک دوّم و سوّم توسط شهید صدر** رحمه‌الله :

اما بحث دوم ایشان، نتیجه‌گیری میان دو ملاک دوم و سوم برای جواز اجتماع است. ایشان در این رابطه گفته‌اند طبق ضابطه مرحوم میرزا هر جا دو عنوان مبدئی باشند و جهت صدقشان در مبدأ به صورت حیثیت تقییدی بوده و صدق هو هو باشد نه ذو هو و هم عرض باشند، در این صورت تعدد عنوان موجب تعدد معنون است و اجتماع ضدین پیش نمی‌آید و این طبق ملاک دوم برای جواز یعنی کفایت تعدد دو عنوان نیز صحیح و جایز است و امتناعی ندارد و هر جا دو عنوان اشتقاقی باشند که بر ذات به جهت عروض مبدأ صدق کنند، ترکیب اتحادی بوده و اجتماع ممتنع است.

این که این مطلب طبق ملاک دوم برای جواز نیز صحیح است به این دلیل است که در هر دو عنوان اشتقاقی، مفهوم مشترک یعنی ذاتی که متصف به مبدأ است اخذ شده و داخل در استثنایی که در ذیل آن ملاک ذکر شده، می‌باشد که گفتیم در این صورت اجتماع جایز نیست یعنی ایشان می‌خواهند بگویند نتیجه

تفصیل مرحوم میرزا با مسلک دوم یکی است مگر در یک مورد یعنی هر جا طبق مسلک و ملاک سوم قائل به جواز شدیم چون معنون متعدد هست، طبق مسلک دوم نیز قائل به جواز می‌شویم و هر جا طبق مسلک سوم قائل به امتناع شدیم، طبق مسلک دوم نیز باید قائل به امتناع شویم جز در یک مورد که خواهیم گفت زیرا اگر دو عنوان مبدئی و هم عرض باشند، طبق مسلک سوم قائل به جواز می‌شویم و طبق مسلک دوم نیز چون دو عنوان با هم دیگر مفهوماً متباین هستند، باید قائل به جواز شویم.

اما اگر عناوین اشتقاقی باشد یعنی وصفی که معروض مبدأ است و عروض مبدأ بر آن حیثیت تعلیلی بود، در این صورت طبق مسلک سوم اجتماع امتناعی است زیرا ترکیب آن دو عنوان در مجمع، اتحادی می‌شود، اما طبق ملاک دوم که تعدد عنوان را برای جواز کافی می‌داند ممکن است کسی بگوید این جا تعدد عنوان هست و باید جوازی شویم.

این وجه تفاوت مسلک دوم با سوم است ولی شهید صدر ﷺ می‌خواهند این مطلب را رد کنند و بگویند در این جا نیز ملاک دوم مثل ملاک سوم نتیجه می‌دهد و باید قائل به امتناع شویم زیرا گرچه مثلاً عنوان ابیض غیر از عنوان حلو است ولی چون اشتقاقی هستند یعنی منتزع از ذاتی هستند که له الحلاوة و له البیاض، قهراً مفهوم ذات در هر دو عنوان اشتقاقی اخذ شده و میان آنها اشتراک است و این داخل در استثنای سوم در مسلک دوم است که گفتیم تباین دو عنوان در جایی است که جزء مفهومی مشترک نداشته باشند و الا اگر جزء مفهومی مشترک میان دو عنوان باشد، مثل اکرام عالم و اکرام فاسق، نسبت به جزء مشترک، هم مأموربه (ولو به امر ضمنی) و هم منهی عنه خواهد بود و باز امتناع پیش می‌آید، همان گونه که گذشت.

نتیجهٔ ملاک دوم و سوم در عناوین اشتقاقی نیز یکی است و تفصیل مرحوم میرزا بنابر مسلک و ملاک دوم نیز صحیح است.

تنها تفاوت آن دو در یک مورد است و آن جایی است که دو عنوان مبدئی باشند و جزء مشترک نیز نداشته باشند ولی از ماهیات طولیه باشند، مثل جنس و فصل، نه جنس و نوع که جزء مشترک دارند. در این صورت طبق مسلک مرحوم میرزا امتناع ثابت است چون دو عنوان مبدئی هم عرض نبوده و طولی هستند و در یک معنون موجودند یعنی ترکیبشان اتحادی است ولی طبق مسلک دوم، دو عنوان متباین و غیر مشترک هستند پس اجتماع امر و نهی بر آنها جایز است.

سپس ایشان می‌فرمایند از این جهت ملاک دوم اوسع از ملاک سوم برای جواز می‌شود و هر جا ملاک سوم قائل به جواز است ـ چون دو عنوان مبدئی و غیر اشتقاقی هستند و در نتیجه موجب تعدد معنون می‌شود ـ ملاک دوم نیز قائل به جواز است، علاوه بر جایی که دو عنوان مبدئی باشند ولی به جهت طولی بودن و عموم من وجه نبودن، معنون آنها متعدد نمی‌شود و آن جنس و فصل است که طبق مسلک دوم در اینجا هم باید قائل به جواز شویم زیرا که دو عنوان با هم دیگر تباین مفهومی دارند ولی ملاک سوم در اینجا قائل به جواز نیست چون که معنون واحد است.

ایشان در انتها می‌فرمایند وجدان نیز می‌گوید در این موارد، جواز اجتماع ثابت است و ملاک دوم درست است، مثل امر به خط و نهی از انحنای آن که فصل آن است ـ نه نهی از خط منحنی که نوع است ـ یا امر به قرائت و نهی از جهر در قرائت ـ نه قرائت جهریه که نوع است و با جنس جزء مشترک دارد ـ که امر به قرائت و نهی از جهر در قرائت با امر به رسم خط و نهی از رسم انحنا

اجتماع ضدین نیست و جایز است و این را شاهد می‌گیرند که تعدد عنوان برای جواز کافی است که همان ملاک دوم است و از این جهت اوسع از ملاک سوم برای جواز است.

اما نسبت میان دو ملاک دوم و سوم برای جواز با ملاک اول برای جواز یعنی بدلی بودن امر، عموم من وجه است، همانگونه که قبلاً نیز اشاره کردیم زیرا ملاک اول شامل مسأله اول یعنی تعلق نهی به حصه‌ای از همان عنوان مأمور به نیز می‌شود که ملاک دوم و سوم شامل آن نمی‌شوند و دو ملاک دوم و سوم، بر خلاف ملاک اول، شامل مورد اوامر شمولی و انحلالی به لحاظ متعلق که به طبیعت ساریه تعلق گرفته باشند نیز می‌شوند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۶۰ / دوشنبه / ۱۵ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

### مرور نتیجه ارائه شده توسط مرحوم شهید صدر﵀ و بیان دو نکته درباره آن:

بحث در نتیجه گیری‌ای بود که شهید صدر﵀ در ذیل تفصیل مرحوم میرزا بین مسلک دوم و سوم فرمودند که این دو مسلک با هم نزدیکند و هر جا ملاک سوم ـ که تعدد عنوان را لازم می‌داند ـ مقتضی جواز است، ملاک دوم نیز قائل به جواز می‌باشد و زمانی ملاک سوم قائل به جواز است که عناوین، مبدئی یا به تعبیر مرحوم میرزا هم عرض باشند و این جا ملاک سوم مقتضی جواز است چون معنون متعدد است و طبق ملاک دوم نیز که تعدد عنوان را کافی می‌داند، باز هم نتیجه جواز است و جایی که طبق مسلک مرحوم میرزا عناوین اشتقاقی باشند، طبق مسلک سوم تعدد معنون نداریم، پس اجتماع ممتنع است.

ایشان فرمودند طبق مسلک دوم نیز با توجه به آن استثنای سوم که ذیل مسلک دوم فرمودند اگر دو عنوان مفهوم مشترک داشتند، اجتماع ضدین پیش می‌آید، در این جا نیز باید قائل به امتناع شد زیرا عناوین اشتقاقی مفهوم مشترک دارند و آن مفهوم «ذات» است که در عنوان اشتقاقی اخذ شده است.

پس طبق ملاک دوم نیز با وجود آن استثنا، این جا امتناعی می‌شویم و نتیجه این است که در تفصیلی که مرحوم میرزا ارائه می‌دهند با استثنایی که برای مسلک دوم زدیم، در واقع دو ملاک را مثل هم و یکسان نمودیم و فقط یک فرق بین آنها وجود دارد که مسلک دوم اجتماع را در مواردی که دو عنوان مبدئی هستند ولی طولی می‌باشند و حد مشترک یعنی جنس و فصل نیز نداشته باشند، جایز می‌داند زیرا از موارد تعدد عنوان متباین با هم بوده و اجتماع امر و نهی در آنها جایز است ولی طبق مسلک سوم از آنجا که نسبت دو عنوان طولی است، تعدد معنون را ندارد و برای جواز کافی نیست چون معنون آنها یکی است و تنها در عناوین و ماهیات غیر طولی، تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون است.

ایشان در این بحث مثال امر به خط و نهی از انکسار را مطرح کردند و فرمودند وجداناً جواز ثابت است که دلیل بر صحت مـلاک دوم است و در حقیقت خواسته‌اند مسلک مرحوم میرزا را با مسلک دوم از حیث نتیجه به جز در مثل جنس و فصل یکی فرض کنند.

درباره مطالب ایشان ما دو نکته را متذکر می‌شویم:

## دو نکته درباره مقایسه تطبیقی شهید صدر رحمه‌الله بر ملاک دوّم و سوّم:

**نکته اوّل:** ایشان باید یک استثنای دیگر را نیز می‌آوردند و آن در صورتی است که دو عنوان اشتقاقی باشند ولی امر، صرف الوجودی و بدلی باشد نه انحلالی و شمولی، مثل امر به صلات و نهی از غصب که مثال مورد بحث ایشان است زیرا قبلاً بیان شد دو استثنای دوم و سوم در امر بدلی تمام نیستند. البته از باب تمامیت ملاک اول است که ایشان آن را در اینجا غیر تام فرض کرده‌اند اما

از آن‌جا که آن ملاک برای عدم سریان امر به متعلق نهی، هم نزد ما و هم نزد خود ایشان تمام شده است ـ که در آینده خواهد آمد ـ این استثنا در این‌جا لازم است که در نتیجه، مثال مورد بحث یعنی صلات در مکان مغصوب طبق مسلک دوم نیز داخل در موارد جواز است نه امتناع و برای همین باید گفت اگر عناوین اشتقاقی بودند، امتناعی می‌شویم ـ اگر امر شمولی و انحلالی باشد ـ اما اگر صرف الوجودی بود قائل به امتناع نمی‌شویم حتی اگر مفهوم مشترک میان دو عنوان اشتقاقی در کار باشد و به همین جهت گفتیم «أکرم عالماً» با «یحرم إکرام الفاسق» قابل جمع است، بر خلاف «أکرم کل عالم» که با آن فرق دارد. پس بنابر آن چه گذشت جایی که مأموربه بدلی بود و می‌تواند غیر فردی را که آورده بیاورد، امر از جامع بدلی به فرد محرم سرایت نمی‌کند و اجتماع ضدین پیش نمی‌آید.

**نکته دوم**: اگر ما قائل به مسلک دوم شدیم و استثنای سوم را نیز قبول کردیم، لازم است حد مشترک مفهومی میان دو عنوان نباشد ولو در امر شمولی و امر به طبیعت ساریه.

ایشان وقتی این دو مبنا را کنار هم گذاشتند فرمودند نتیجه همان مسلک سوم می‌شود یعنی در جایی که عناوین، مبدئی و هم عرض باشند طبق هر دو مبنا جوازی می‌شویم و اگر اشتقاقی باشند، طبق هر دو مبنا امتناعی می‌شویم.

ما این مطلب را قبول نداریم یعنی استثنای سوم شامل عناوین اشتقاقی نمی‌شود و شامل عناوین مشترک واقعی می‌شود یعنی جایی که یک عنوان حقیقی تفصیلی، مشترک باشد، مثل قیام برای ورود عالم و قیام برای ورود فاسق یا اکرام عالم و اکرام فاسق، نه عنوان ذات و شیء که قائلند در مشتقات اخذ شده و عناوین ابهامی هستند یعنی بین عناوین اشتقاقی، مثل «عالم با

فاسق» یا «حلو با اسود یا أبیض»، یک مفهوم واقعی مشترک وجود ندارند و مثل اکرام فاسق و اکرام عادل نیستند تا اجتماع ضدین به لحاظ مبادی امر و نهی در آن عنوان مشترک شکل بگیرد یعنی حب ضمنی انحلالی در آن حصه با مبغوض بودن آن حصه قابل اجتماع نمی‌باشد زیرا اگر عناوین اشتقاقی را بسیط منتزع از ذات بدانیم نه مرکب از «ذات له المبدأ» که روشن است مفهومی مشترک میان دو عنوان اشتقاقی نخواهد بود و اگر آنها را مرکب بدانیم، باز هم محذور اجتماع ضدین در یک عنوان پیش نمی‌آید زیرا عناوینی از قبیل «ذات»، «ما» و «شیء» عناوین اشاری ذهنی به معنون خارجی هستند که حاکی از همان انطباق و تطبیق بر معنون و وجود خارجی است و وحدت مفهومی ایجاد نمی‌کند و به همین جهت اگر عنوان شیء را بر دو عنوان مبدئی غیر اشتقاقی که معنون آنها واحد است یعنی جنس و فصل اضافه کنیم، باز هم امتناع پیش نمی‌آید، مثلاً امر کند به شیئی که خط است و نهی کند از شیئی که منکسر است و این وجدانی و روشن است و علتش آن است که مفهوم ذات و شیء غیر از همان اشاره داشتن به معنون خارجی نیست و انطباق بر آن، مفهومی را اضافه نمی‌کند و فرض این است که تعدد عنوان حتی با وحدت انطباق بر یک معنون خارجی، مانع از سرایت و اجتماع ضدین است.

وجدان نیز شاهد بر آن است که انسان می‌تواند غذای لذید را دوست داشته باشد و از چیز سیاه نیز متنفر باشد و وقتی مکلف برای وی غذای لذید سیاه بیاورد، آن غذا به عنوان لذیذ، محبوب او است و به عنوان شیء سیاه، مبغوض وی و اجتماع ضدین لازم نمی‌آید و مثل غذای غیر لذیذ نیست.

بله! بحث تزاحم در کار است ولی نکته امتناع و اجتماع ضدین در کار نیست.

حاصل آن که اگر تعدد عنوان کافی باشد، استثنای سوم و عدم اشتراک را در عناوین تفصیلی قبول می‌کنیم، نه در عناوین مبهم مثل «شیء» و «ذات» و «ما» زیرا این‌ها مفاهیم ذهنی محض برای اشاره به خارج هستند و موجب تعدد عنوان نمی‌شوند و فرض بر این است که وحدت معنون در انطباق بر خارج موجب سرایت و اجتماع ضدین نمی‌شود.

پس انسان می‌تواند مثلاً از غذایی که لذیذ است خوشش بیاید و از چیزی که اسود است بدش بیاید و امتناعی ندارد، هر چند در صورت شمولی و انحلالی بودن امر ـ چون بنا بر شرطیت قدرت در تکالیف، ترتب ممکن نیست ـ میان اطلاق دو دلیل تعارض خواهد شد که ربطی به بحث اجتماع ندارد و محذور دیگری است که احکام خاص خودش را دارد حتی اگر معنون نیز متعدد باشد.

بدین ترتیب نباید طبق مسلک دوم برای جواز یعنی کفایت تعدد عنوان، استثنای سوم آن را توسعه دهیم و شامل همه مفاهیم اشتقاقی کنیم تا با مسلک سوم بنا بر تفصیل مرحوم میرزا از حیث نتیجه یکی شود بلکه طبق مسلک دوم برای جواز، تفصیل میان عناوین مبدئی و اشتقاقی لازم نیست و در هر دو سنخ از عناوین، اجتماع جایز است مگر جایی که میان دو عنوان، مفهوم و عنوان تفصیلی مشترک وجود داشته باشد و امر نیز شمولی و انحلالی باشد.

بنابراین ما می‌گوییم اگر ملاک دوم را قبول کنیم، اوسع است و عناوین اشتقاقی را نیز شامل است، مگر آن که یک مفهوم تفصیلی مشترک بین دو عنوان باشد که اگر مشتقی به این برگردد، مثل بعضی مشتقات که گفته می‌شود مثلاً صارم به معنای سیفی است که صارم و تیز است، در این صورت امر به آوردن هر نوع سیف و نهی از آوردن صارم به معنای نهی از آوردن سیف صارم

است که اگر امر شمولی و انحلالی باشد، ممتنع است و مثل وجوب اکرام هر عالم و حرمت اکرام فاسق می‌شود. اما در مشتقاتی که یا بسیط بوده یا اگر مرکب نیز باشند عناوین مبهمهٔ «ذات» و «شیء») در آنها اخذ شده است، تعدد عنوان کافی است و مشمول استثنای سوم نمی‌باشند.

نتیجه این که تفصیل مرحوم میرزا را طبق ملاک و مسلک دوم برای جواز قبول نداریم ـ خلافاً لاستاذنا الشهید الصدر ﷺ ـ و وجدان ما نیز در مثالهای عناوین اشتقاقی با فرض تباین دو عنوان و نبودن مفهوم تفصیلی مشترک میان آنها، همانند تعدد عناوین غیر اشتقاقی یعنی مبدئی با فرض وحدت وجود و معنون است (مثل جنس و فصل) که اگر در اینها قائل به جواز شدیم، در آنها نیز باید قائل به جواز شویم، همانگونه که در مثال امر به غذای لذیذ و نهی از شیء سیاه یا امر به شیئی که قرائت و یا خط است و نهی از شیئی که انکسار و یا جهر است گذشت.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۶۱ / سه شنبه / ۱۶ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

در بحث‌های گذشته، تفصیل مرحوم میرزا بین عناوین اشتقاقی و مبدئی مشخص شد که اگر میان دو عنوان مبدئی عموم من وجه باشد یعنی هم عرض باشند، اجتماع جایز است. حال نسبت به اصل این تفصیل ـ بعد از بحث از نکات شهید صدر رحمه‌الله و نتیجه گیری ایشان ـ ایرادی وارد شده که خود مرحوم میرزا نیز درصدد جواب آن بر آمده‌اند.

**ایراد یک اشکال بر تفصیل میرزا بین عناوین اشتقاقی و مبدئی:**

حاصل آن تفصیل این بود که اگر عناوین، اشتقاقی بودند، اجتماع امر و نهی ممتنع است و اگر مبدئی بودند، اجتماع جایز است زیرا تعدد عنوان مبدئی باعث تعدد معنون می‌شود. مصادیق شق دوم این تفصیل ـ که آن شق جواز است در افعال مکلفین می‌باشد که مورد بحث اجتماع امر و نهی است ـ کلیه اعراض هستند نه جواهر زیرا خود مکلف جوهر است ولی افعال مکلفین عوارض و مقولات عرضی هستند، مثلاً قرائت، کیف مسموع است و قصد قربت، کیف نفسانی و برخی مقوله وضع هستند و... . عوارض هم یا بسیط هستند که خود مرحوم میرزا قائل به بساطت آنهاست و جنس و فصل ندارند یا

اگر هم داشته باشند، ایشان جنس و فصل را نیز به مشتقات ملحق کرده‌اند زیرا اجزاء طولی می‌باشند و نسبتشان عموم من وجه نبوده و عوارض مقولی نیز بر جواهر عارض می‌شوند نه بر اعراض، البته ممکن است عوارض اضافی و انتزاعی بر عرض مقولی عارض شود، مانند تقدم کیف نفسانی قصد قربت بر کیف مسموع قرائت در نماز ولی قبلاً گفتیم باز خود حیثیت عرضی اعراض اضافی، مبدئی است و غیر از معروضش می‌باشد و تقدم غیر از متقدم است که بر معروض صادق است و مشتق است و داخل در شق اول می‌شود.

بنابراین دو عنوان مبدئی در شق دوم از تفصیل عبارتند از خود عوارضی که افعال مکلفین هستند و این عوارض نیز از نظر وجود دو تا هستند و دو معنون می‌باشند و صادق بر هم نیز نیستند و تعددشان که در این تفصیل به آن اشاره شده به نحوی است که بر یکدیگر صدق هم نمی‌کنند و نمی‌شود گفت قرائت ـ که کیف مسموع است ـ بر قصد قربت ـ که کیف نفسانی است ـ صدق می‌کند، مثلاً نمی‌گویند قرائت، نیت است و نیت، قرائت است و حمل شایع بر هم ندارند وعدم انطباقشان روشن است و این‌ها مثل نظر به اجنبیه و صلات هستند که کسی توهم اینکه از موارد اجتماع باشند را ندارد چون نظر یک فعل است و افعال صلات، فعل دیگری است و بر هم صدق نمی‌کنند، مثل این که کسی غذا بخورد و با سنگ کسی را بکشد که این دو فعل است و خارج از بحث اجتماع امر و نهی است که دو عنوان در مجمع بر یکدیگر صدق می‌کنند.

بنابراین آنچه را مرحوم میرزا به عنوان تفصیل ذکر کرده‌اند، تـفصیل در موضوع بحث اجتماع امر و نهی نیست بلکه موضوع و محل نزاع در بحث، اجتماع دو عنوانی است که در مجمع بر هم حمل می‌شوند و آنچه ایشان به عنوان تفصیل ذکر می‌کنند، آن شقّی که اتحادی است یعنی عناوین اشتقاقی،

همه از موارد صحت حمل شایع دو عنوان در مجمع است و آن شقی که جوازی است یعنی عناوین مبدئی، کلاً از مجمع خارج است چون هیچ عرضی بر عرض دیگر قابل حمل نیست.

پس این تفصیل، تفصیل بین مورد اجتماع و خارج از مورد اجتماع است و ایشان باید مثل صاحب کفایه ﷺ در موارد صدق دو عنوان بر مجمع، قائل به امتناع مطلق می‌شدند و می‌فرمودند هر جا دو عنوان در مجمع بر هم حمل شوند، امتناع ثابت است زیرا طبق تحلیلی که ارائه داده‌اند خارج از عناوین مبدئی است و بالاخره مختار صاحب کفایه ﷺ ثابت می‌شود که جایی که در مجمع دو عنوان بر هم صدق می‌کنند، همیشه باید امتناعی شد و باید مجمع به گونه‌ای باشد که بگوییم این صلات غصب است و این غصب صلات است که در عناوین مبدئی مقولی چنین چیزی معقول نیست.

## سه پاسخ میرزای نایینی ﷺ بر ایراد مذکور و بررسی آنها:

از تعبیر ایشان این گونه استفاده می‌شود که متوجه این اشکال بوده‌اند و در مقام جواب عبارات مختلف دارند که می‌توان آنها را به این سه نحو تقریب کرده و به جواب بر گردانید:

### تقریب اوّل در پاسخ به اشکال فوق:

یک پاسخ که ظاهر برخی از عباراتشان است این است که درست است این دو عنوان مبدئی و مقولی، هرکدام ماهیت خاص خودش را دارد و جدای از دیگری است و اگر به ماهیت نگاه کنیم جدای از هم هستند ولی در عالم تحقق و عینیت در خارج، مشخصات همدیگر هستند و هر کدام مشخِّص فرد موجود از

ماهیت دیگری در خارج می‌شود یعنی این صلات غصبی و این غصب صلاتی است زیرا صلات باید در خارج در یکی از امکنه واقع شود و به همین جهت می‌گوییم این صلات مشخصه‌اش غصب بودن است و وقتی دو مقوله مشخِّص خارجی همدیگر باشند این، مصحح حمل آنها بر یکدیگر در مجمع می‌شود.

**نقد تقریب اوّل:**

این تعبیر به خاطر این دلایل تمام نیست:

**اولاً:** مشخِّص ماهیت اعراض آنها نیستند و ماهیات نمی‌توانند مشخِّص ماهیات دیگر باشند، همانگونه که در بحثهای قبل گذشت و تشخص ماهیت به واقع وجود آن است نه به عوارض یا لوازم یا مقارنات آن.

**ثانیاً:** اگر عوارض مشخِّص هم باشند، این نکته سبب نمی‌شود تا معروض و عرض یکی شوند و بر هم حمل شوند و عنوانی که برای عرض است بر معروض حمل شود بلکه در حقیقت نسبت به هر کدام از این اعراض یک فرد از مقوله خودش ایجاد می‌شود که عنوان آن عرض بر آن صدق می‌کند نه بر فردی که از مقوله دیگر ایجاد شده است یعنی عرض اضافی تقدم، بر کیف نفسانی که نیت است عارض می‌شود ولی عرض اضافی تقدم، بر نیت صادق نیست بلکه متقدم که مشتق است و ذات متصف به تقدم است بر نیت صادق می‌شود که مشتق است و خارج از عنوان مبدئی است و به همین جهت نمی‌توانیم بگوییم نیت تقدم است یا قرائت تأخر است چون بحث از عناوین مبدئی است نه اشتقاقی و متقدم عنوان اشتقاقی است. بر فرض اگر این عوارض عارض بر همدیگر و مشخص همدیگر نیز باشند، مشخِّص بودن به این معنی نیست که یک فرد از ماهیت موجود می‌شود بلکه دو فرد موجود است که اگر عناوین

مبدئی را نگاه کنیم، یکی کیف نفسانی است و دیگری عرض اضافی تقدم است و هیچ کدام بر هم دیگر حمل نمی‌شود ولو مشخِّص هم باشند بلکه تشخص سبب می‌شود هر کدام بر فردی که در خارج مشخص شده صدق کند ولی بر دیگری صادق نیست.

**تقریب دوّم:**

درست است که اعراض ـ که افعال مکلفین هستند ـ بر هم حمل نمی‌شوند ولی چون مکلف این‌ها را با هم ایجاد می‌کند و با یک ایجاد، هر دو مقوله را ایجاد کرده است، به این لحاظ در مجمع بر یکدیگر صدق می‌کنند زیرا در عناوین تولیدی قائلند که اسم مسبب بر سبب نیز صدق می‌کند، پس عرفاً این جا به لحاظ وحدت سبب که ایجاد است، هر دو عنوان مبدئی بر آن صادق می‌باشد.

**نقد تقریب دوّم:**

پاسخ این تقریب نیز روشن است:

**اولاً:** ایجاد، همان وجود است و با تعدد وجود، ایجاد نیز متعدد است و همانطور که ایجاد صلات غیر از ایجاد نظر به اجنبیه است، در سایر اعراض مقولی و مبدئی متعدد نیز همین گونه است.

**ثانیاً:** اگر فرض کنیم سبب تحقق دو مقوله مبدئی یک فعل باشد، این جا اطلاق اسم مسبب بر سبب، مسامحه عرفی و مجاز است و حقیقی نیست یعنی اگر مأموربه، آن مقوله‌های مبدئی باشند، عمل در مجمع صحیح نیست. علاوه بر این که اگر در سبب به وجوب غیری قائل شدید به لحاظ سبب واحد امتناع

لازم می‌آید زیرا بعداً خواهیم گفت در امتناع، فرقی نمی‌کند که اوامر و نواهی نفسی باشند یا غیری.

**تقریب سوّم:**

به احتمال قوی این پاسخ نیز مد نظر ایشان بوده و بیان آن اینگونه است که گفته‌اند مقصود از صدق و اجتماع امر و نهی در مجمع، صدق عرفی است نه حمل دقّی یعنی ما دو نوع اجتماع دو عنوان در مجمع داریم؛ یکی اجتماع دقّی که معنون آن دو، واحد باشد یعنی ترکیب، اتحادی باشد و دیگری اجتماع و حمل عرفی که گویا عرف مسامحةً می‌گوید این، هم نماز است و هم غصب زیرا آن دقت‌ها را ندارد.

پس موضوع و محل بحث در مسأله اجتماع، مواردی است که عرفاً هر دو عنوان در آن صادق باشد و این معنا از صدق در مجمع، هم در عناوین اشتقاقی در مجمع ثابت است ـ که ترکیب آنها اتحادی است ـ و هم در عناوین مبدئی زیرا عرفاً در بسیاری از آنها این مسامحه جاری است و به همین جهت می‌توان تفصیل داد و دید که بالدقه این عناوین مبدئی هستند یا اشتقاقی تا اگر اشتقاقی باشند، امتناع ثابت گردد و اگر مبدئی باشند، با دقت معلوم می‌شود حمل درست نیست و آن اجتماع مسامحهٔ عرفی و بدون دقت بوده است که میزان نیز در جواز و امتناع دقت و واقع وحدت و تعدد معنون است.

پس تفصیل به این بر می‌گردد که مقسم ما اعم است و بعد که این بحث‌ها را مطرح کردیم، با این ابزاری که به ما دادند دقت می‌کنیم و می‌بینیم هر جا عناوین مبدئی هستند، اجتماع جایز است و تعارضی نیست و هر جا اشتقاقی باشند، از باب تعارض و امتناع است.

مطلب دیگر آن که این تفصیل جا دارد و تفصیل بین محل بحث و خارج از محل بحث نیست بلکه می‌گوییم هر جا که هر دو عنوان در مجمع به نظر عرف بر هم دیگر صدق کنند، باید تفصیل داد که اگر یکی از آنها اشتقاقی است، امتناع ثابت است و اگر هر دو مبدئی هستند، جواز اجتماع ثابت است و برای همین گفته شده که طبق مسلک سوم بحث صغروی است یعنی در حقیقت بحث از تحقق اجتماع در یک معنون یا در دو معنون است.

**نقد تقریب سوّم:**

این بیان نیز قابل قبول نیست زیرا عرفاً نیز در موارد تعدد مبدئی حمل عناوین بر یکدیگر صحیح نیست و کدام عرف است که عرض را بر عرض دیگر حمل می‌کند و می‌گوید شیرینی سفیدی است یا عرض یا معروضش یکی است و زید عدالت است؟! این مواردی که می‌بینیم دو عنوان بر یکدیگر حمل می‌شوند، مثل غصب و صلات، به جهت این است که یکی از آن دو اشتقاقی است و الا عرف نیز آنها را بر هم حمل نمی‌کند.

علاوه بر این که طبق این روش از بحث، دیگر مسأله اجتماع امر و نهی بحثی مهم نخواهد بود و در حقیقت به رفع یک اشتباه و تسامح عرفی برگشت خواهد کرد و به همین جهت بود که قبلاً گفته شد آنچه در مبحث اجتماع امر و نهی مهم است، همان بحث کبروی است یعنی بحث از دو مسلک اول و دوم.

شاید مقصود مرحوم آخوند نیز که بحث کبروی را مفروغ العدم دانستند و سپس مطلقاً قائل به امتناع در مجمع شدند ـ این است که اگر ملاک کبروی اول و دوم را قبول نکنیم، هر جا حمل شایع صناعی در مجمع صادق باشد، باید ترکیبش اتحادی باشد ـ یا به جهت اشتقاقی بودن یا به خاطر طولی بودن ـ و

گرنه آن دو عنوان قابل حمل بر همدیگر نیستند حتی زد عرف و اگر عرف نیز مسامحه کند، از باب مجاز می‌باشد که خارج از بحث است، مـانند «زیـد عدل».

**خلاصه و حاصل اشکال، بر مرحوم میرزا** ﷺ :

پس حاصل اشکال ما بر مرحوم میرزا این است که این تفصیل ایشـان، تفصیل بین آنچه خارج از بحث اجتماع امر و نهی است و آنچه داخل در این بحث است می‌باشد زیرا طبق این تفصیل، دو عنوان مبدئی هیچگاه در مجمع بر هم دیگر حمل نمی‌شوند بلکه از هم سلب می‌شوند و مانند مثالهای صلات و نظر به اجنبیه یا غذا خوردن و سنگ پراندن است که هیچ کس آنها را داخل در مبحث اجتماع امر و نهی نمی‌داند.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۶۲ / شنبه / ۲۰ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

### برخی تطبیق‌های فقهی درباره این مسأله اصولی:

در ذیل بحث از مسلک و ملاک سوم برای جواز اجتماع که با تعدد معنون جایز می‌شود چند مثال، تطبیق و فرع فقهی ذکر می‌شود که در ادامه به دو مثال آن اشاره می‌کنیم؛ یکی نماز در لباس مغصوب و دیگری نماز در مکان مغصوب.

البته تطبیق‌ها و فروع مسأله اجتماع امر و نهی در فقه کم نیستند و منحصر به این دو مثال نمی‌باشند و مثلاً در صوم مضر در حدّ حرمت و در وضو و طهارات و در اکثر عبادات این مسأله تصویر فقهی دارد و به همین جهت کسانی که مبنایشان در این مسأله اصولی، امتناعی است، در فقه نیز فتوایشان با قائلین به جواز تفاوت خواهد کرد.

در مثال نماز در مکان یا لباس مغصوب، فقهای گذشته مثل ابن ادریس ﵀، محقق ﵀ و علامه ﵀ که قائل به بطلان شده‌اند نیز معمولاً به همین عدم امکان اجتماع یا به این که نهی در عبادات موجب فساد است، تمسک کرده‌اند و نشان می‌دهد این نکته اصولی از سابق مطرح بوده است.

**تطبیق اوّل، نماز در لباس مغصوب:**

**۱ ـ نماز در لباس مغصوب:**

باید این نکته را مورد توجه قرار داد که این لباس مغصوب یا ساتر است یعنی مقدار واجب را در نماز ستر می‌کند ـ البته برای مرد ستر عورت و برای زن ستر تمام بدن به استثنای وجه و دست‌ها و کف پاها لازم است ـ ساتر نیست بلکه مقدار اضافی بدن را در بر گرفته است.

**سه تقریب در باب نماز در لباس مغصوب:**

هر دو صورت مذکور مورد بحث واقع شده و نسبت به این فرع یعنی امتناع و بطلان نماز در لباس مغصوب، دو تقریب ذکر شده است که یک تقریب مخصوص به لباس غصبی ساتر است و تقریب دیگر در مطلق لباس جاری است. البته تقریب سومی نیز ذکر شده است که به بررسی آن نیز خواهیم پرداخت.

**تقریب اوّل:**

گفته شده است از آنجا که در نماز امر به ستر شده است و ستر مأموربه واقع شده پس جزئی از اجزای نماز است و اگر مأموربه باشد، خود این ستر و پوشاندن نیز تصرف در آن لباس غصبی است که منهی عنه می‌باشد و این اجتماع امر و نهی در یک فعل و یک مقوله و یک معنون خارجی است که ممتنع است یعنی پوشاندنی که انجام می‌گیرد، هم مأموربه است و هم منهی عنه چون خود پوشاندن، تصرف در غصب است و این مقولهٔ واحدی است که هم حرام

می‌شود و هم واجب و از موارد وحدت معنون است که موجب امتناع ، تعارض و سقوط امر و در نتیجه بطلان نماز است.

البته این مطلب در صورتی است که لباس ساتر باشد. اما جایی که لباس ساتر نباشد، دیگر آن لبس مأموربه نیست و فقط منهی عنه است و مثل نظر به اجنبیه در نماز است.

**بررسی تقریب مذکور:**

برخی این تقریب را قبول کرده‌اند و از امر به ستر عورت در نماز، جزئیت را فهمیده‌اند ولی شهید صدر ﷺ می‌فرمایند این مثل ﴿ **فاغسلوا وجوهکم** ﴾ و امر به طهور است که قید می‌باشد و جزء نماز نیست و تقید به آن مأموربه و جزء است، اما خود ستر مأموربه ضمنی نیست و برای همین نیز قصد قربت در آن لازم نیست و روایت « **یجب ستر العورة علیه** » با قیدیت نیز سازگار است و وقتی که از آن جزئیت استفاده نشد، اگر اجماع یا روایتی بر بطلان نماز با ساتر مغصوب در کار باشد، آن دلیل است ولی اگر موجود نباشد ـ که نیست ـ طبق قاعده امتناع اجتماع، نمی‌توان قائل به بطلان شد حتی در جایی که ساتر است.

البته کسانی هم که ستر را جزء واجبات نماز می‌دانند باز هم در مورد جهل به غصبیت قائل به صحت شده‌اند ـ به خلاف نماز در مکان مغصوب که بعد خواهیم گفت ـ و علتش آن است که اگر جاهل غیر مقصر باشد، مشمول قاعده «لا تعاد» می‌شود و صحت واقعی را ثابت می‌کند، به خلاف نماز در مکان غصبی که مرتبط با بحث سجده است و یکی از موارد پنج‌گانه در حدیث لاتعاد، سجود است و به همین جهت در لباس غصبی در صورت جهل، از باب قاعده لا تعاد قائل به صحت شده‌اند.

### تقریب دوّم

هر چند پوشاندن با لباس مغصوب جزء مأموربه در نماز نیست و از اعراض دیگری است که قائم به خود مصلی است و از این جهت امتناع و اشکالی نیست ولی از این باب که حرکات نمازی مثل قیام، قعود، رکوع و سجود موجب تحریک و قلب و تقلیب آن لباس غصبی می‌شود و لباس تا شده و کج و دارای چین و چروک می‌شود و این موارد نیز تصرف در مال غیر است، پس حرام می‌شود و در نتیجه سببش نیز که افعال نماز است، حرام غیری می‌شود، مثلاً خم و راست شدن و رکوع و سجود و تشهد کردن موجب چین افتادن در لباس و سبب آن است و وقتی اجزای نماز سبب حرام شد، باز هم در این جا امر نفسی با نهی غیری جمع می‌شود، از این باب که سبب حرام نیز حرام غیری است که این هم امتناع دارد.

### نقد تقریب دوّم

این بیان نیز قابل دفع است، به این صورت که علت تامه حرام، حرام است و در این مورد، رکوع، سجود و تشهد علت تامه حرام نیست بلکه جزء العلة است و جزء دیگر آن، ابقای لباس و نکندن در حال رکوع و سجود است. پس وقتی علت تامه، حرام باشد نه جزء العلة و از سوی دیگر بغض ضمنی هم نداشته باشیم یا اگر داریم با امر به جزء منافات نداشته باشد، امتناعی در کار نخواهد بود و در حقیقت داخل در مسأله‌ای می‌شود که قبلاً گفتیم اگر مجموع دو شیء حرام شد و یک جزئش واجب شد، اشکالی ندارد.

به علاوه این تقریب موقوف بر قول به حرمت غیری می‌باشد که اگر اصل آن را انکار کردیم، بازهم امتناع ندارد. پس این بیان نیز تام نیست.

**تقریب سوّم:**

در اینجا می‌توان تقریب سومی را به این نحو بیان کرد که کسی ادعا کند عرف همین اسباب و حرکت‌ها را تصرف در لباس مغصوب می‌داند یعنی درست است که بالدقه آن چه نماز است جزء العله در تا شدن و ایجاد چین و چروک در لباس است که در نماز انجام می‌گیرد ولی ادعا شود عرف عنوان غصب و امثال آن را بر اسباب نیز اطلاق می‌کند و بر جزء سبب نیز صادق است که غصب یا تصرف در مغصوب است که حرام نفسی است و عرفاً مطلق تصرفی که یا خودش بالدقة تصرف در مال غیر است یا سبب آن است، غصب محسوب می‌شود.

اگر کسی این توسعه را قائل شد، رکوع، سجود، تشهد و قیامی که مأمور به است، منهی عنه قرار می‌گیرد و وحدت معنون حاصل شده و ممتنع می‌شود زیرا طبق مسلک سوم در جایی که معنون یکی باشد ولو دو عنوان باشد، امتناع ثابت است. البته باید دید در روایات مراد از حرمت غصب چه عنوانی است.

**نقد تقریب سوّم:**

به عنوان تقریب سوم می‌توان گفت اگر این توسعه قبول هم شود، در جایی است که سبب تولیدی باشد یعنی میان سبب و مسبب، جزء دیگر اختیاری نباشد و حصول مسبب قهری باشد که از آن به اسباب تولیدی تعبیر می‌کنند که دیگر اراده مکلف در آن دخلی نداشته باشد و در این جا اجزای

نماز، مانند رکوع، سجود و سبب تولیدی نمی‌باشند و هنوز فعل اختیاری نکندن لباس برای او هست و برای همین در این قبیل موارد شاید کسی توسعه را قبول نکند.

پس هم باید لسان روایات را دید و هم باید دید آن عنوان بر افعال نماز صادق است یا خیر.

**تطبیق دوم، نماز در مکان غصبی:**

**۲ ـ نماز در مکان غصبی:**

فرع دیگر نماز در مکان غصبی است که گفته‌اند نماز از مجموعه‌ای از اجزا تشکیل شده که برخی از آنها هیچ ربطی به غصب ندارد، مثل نیت و قرائت زیرا تصرف در ملک غیر نیست و کیف نفسانی یا مسموع است. بله! رفتن در آنجا تصرف است که مقوله أین است ولی مقوله أین لازمه نماز است و جزء افعال نماز نیست.

از این رو یک یک اجزای نماز را بررسی کرده و گفته‌اند اگر کسی بگوید مثلاً قرائت، تصرف در فضای مکان غصبی بوده و ایجاد تموج است و فضا نیز ملک غیر است پس غصبی است، گفته می‌شود:

**اولاً**: عرفاً این تصرف در غصب نیست.

**ثانیاً**: این تموج در هوا است که هوا ملک غیر نیست و فضایی که می‌گویند تابع است، به معنای هوا نیست بلکه منظور اشغال جا است، مثلاً طبقه دوم آن مکان مصداق آن است.

**ثالثاً**: تموج، قرائت نیست بلکه قرائت مسبب از تموج هوا است و حرمت

علت یا ملازم، به معلول یا ملازم سرایت نمی‌کند.

بنابراین قرائت نیز با غصب متحد نیست و رکوع نیز عارض بر مکلف است نه بر مکان و «هوی الی الرکوع» را نیز گفته‌اند حرکت کردن در زمین یا فضای ملک غیر و نوعی تصرف در ملک غیر است ولی گفته‌اند اگر این حرام هم باشد، علت رکوع است و جزء رکوع نیست و علت غیر از معلول است و امتناع در کار نیست.

در سجود نیز گفته‌اند اگر به معنای خم شدن تا حدّ تماس جبهه با زمین باشد، باز هم اتحاد نیست چون مقولهٔ وضع و عارض بر مکلف است و تصرف در زمین مغصوب نیست.

اما اگر گفته شد اضافه بر وضع تماس با زمین، حالت تکیه کردن و انداختن ثقل بر زمین نیز در سجود اخذ شده است و به همین جهت گفته شده اگر جبهه مسجد سفت نباشد به نحوی که القای ثقل بر آن نشود، مجزی نیست، در این صورت اتحاد شکل گرفته زیرا وضع ثقل بر مکان غصبی قطعاً تصرف در آن است، پس نماز باطل می‌شود.

در اینجا در صورت جهل، قاعده «لا تعاد» نیز نافع نیست چون یکی از مستثنیات «لا تعاد» سجود است و سجود در این جا باطل شده است که اعاده دارد و برای همین است که صاحب این قول که وضع جبهه را شرط می‌داند، طبق مسلک سوم قائل به بطلان می‌شود حتی در جاهل و فرقی نیز بین جاهل و عالم قرار نمی‌دهد.

اما اگر کسی تعدد عنوان را کافی دانست و عنوان غصب را نیز مشیر به عناوین واقعی ندانست یا ملاک اول را قبول داشت که اگر امر به نحو صرف

الوجود باشد، برای جواز اجتماع کافی است، در این صورت نماز در فرض جهل به حرمت که قصد قربت متمشی می‌شود، صحیح خواهد بود و در اوامر غیر عبادی مطلقاً صحیح خواهد بود.

ضمناً معلوم شد چرا برخی از آقایان در نماز در لباس غصبی بین جهل و علم تفصیل می‌دهند، اما در نماز در مکان غصبی این تفصیل را نمی‌دهند که علتش جریان قاعده «لاتعاد» نسبت به ساتر در فرض جهل است و عدم جریان آن در مکان مغصوب نسبت به سجود است چون یکی از ارکان خمسه است که خود قاعده نیز می‌گوید نسبت به اخلال در آن، اعاده ثابت است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۶۳ / یکشنبه / ۲۱ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

**نتیجه‌گیری:**

لازم است قبل از ورود به بحث تنبیهات در مسأله اجتماع امر و نهی یک نتیجه‌گیری با یک نگاه دیگر در اصل مسأله اجتماع امر و نهی صورت گیرد. سه ملاک برای جواز اجتماع گذشت که از این قرار بودند:

یکی این بود که هر جا امر به طبیعت به نحو صرف الوجودی بود، خود صرف الوجودی بودن امر ـ حتی اگر اختلاف امر و نهی به نحو اطلاق و تقیید در یک عنوان باشد، چه برسد به جایی که دو عنوان با هم مفهوماً متباین هستند ـ مانع از سریان امر به فرد محرم می‌شود.

ملاک دیگر تباین دو متعلق از حیث مفهوم بود یعنی اگر متعلق امر و نهی دو مفهوم متباین با هم باشد، این تباین در عالم مفهوم سبب می‌شود اجتماع امر و نهی در یک معروض لازم نیاید تا محال باشد.

ملاک سوم نیز تعدد معنون دو عنوان در خارج بود؛ به این معنا که ترکیبشان در مجمع انضمامی باشد نه اتحادی که این اضیق الملاکات بود.

درباره هر یک از این ملاک‌ها بیان هایی ارائه شد و جواز اجتماع امر و نهی

با هر یک از این سه ملاکی که بیان شد ثابت می‌شود که بحث در دو ملاک اول و دوم کبروی بود و در ملاک سوم صغروی؛ بدین ترتیب که اگر کسی دو ملاک اول و دوم را قبول نکرد، باید در حدود ملاک سوم قائل به جواز شود که طبق این ملاک بحث صغروی می‌شود اما بحث در ملاک اول ودوم کبروی است.

**نتیجه‌ای دیگر در بحث اجتماع:**

حال آن نتیجه‌گیری که درصددیم قبل از ورود به بحث تنبیهات وارد آن شویم این است که آثار ملاک‌ها از نظر تزاحم و تعارض در دو مسأله اول و دوم ـ که ذکر شدند ـ با هم دیگر فرق می‌کنند یعنی اگر هر کدام از این سه ملاک برای جواز تمام شود، دیگر تعارض به جهت امتناع در کار نیست و نفس تکلیف محال نمی‌شود و از این جهت تعارض رفع می‌شود ولی آیا این نکته باعث می‌شود عمل در مجمع صحیح شود و تعارض از جهات دیگر از قبیل تکلیف مالایطاق و تکلیف به محال، نه تکلیف محال، رفع شود یا اینکه لازم است تفصیل داد حتی بنابر جواز، همچنان که برخی موارد استثنا شد، مثلاً گفته شد بنابر ملاک اول و دوم اگر امر عبادی باشد و جواز اجتماع نیز باشد، نسبت به کسی که به حرمت عالم است قصد قربت متمشی نمی‌شود و برای همین آن عبادت صحیح نخواهد بود، مگر این که معنون متعدد باشد و آیا فقط همین استثنا است یا در جایی که برای واجب مندوحه نیست، بازهم تعارض شکل می‌گیرد و عمل در مجمع صحیح نمی‌باشد یا این که از باب تزاحم است و عمل در مجمع صحیح است؟ پس لازم است یک جمع بندی جامعی در هر دو مسأله اول و دوم صورت گیرد.

**مسأله اوّل:**

در مسأله اول که امر به جامع به نحو صرف الوجود است و نهی از فرد، مثل «صل» و «لا تصل فی الحمام» ـ بعد از این که مفروغ عنه است امر به جامع به نحو مطلق الوجود، با نهی از فرد آن ممتنع است زیرا مستلزم سریان امر به هر حصه از آن جامع، مستقلاً از حصص دیگر است یعنی هر «حصه بما هی حصه» متعلق امر می‌شود که با حرمت آن حصه منافات دارد و اجتماع ضدین در یک معروض است ـ البته مثال ذکر شده عبادی است و ممکن است امر عبادی هم نباشد، مانند «اقرء سورة کل یوم» و «لا تقرء القرآن في الحمام».

پس جایی که متعلق امر، جامع به نحو صرف الوجود باشد و متعلق نهی، مصداق و مقید و حصه‌ای از آن، مورد مسأله اول است که باید دید با وجود مندوحه چگونه است و اگر مندوحه نباشد چگونه است، همچنین به این ملاک اول در مسأله اولی، موردی که امر به طبیعت به نحو صرف الوجود تعلق بگیرد و نهی به قید یا تقید بخورد ملحق می‌گردد که قبلاً گفتیم این، علی جمیع المبانی جایز است و مثل ملاک سوم می‌باشد زیرا قید و تقیید غیر از ذات مقید است، مثلاً مولا بگوید: «صل» و «لا تجعل صلاتک في الحمام» و این مثل موارد تعدد معنون بوده و خارج از اجتماع است و مثل این است که بگوید نماز بخوان و به اجنبیه نگاه نکن، با این فرق که قید و تقیّد با مقید متلازمین هستند. پس در این جا نیز اگر به جامع نماز امر می‌کند و از تقیّد آن یا قید آن ـ که مقوله أین و وقوع در حمام باشد ـ نهی نماید، اشکالی ندارد و به ملاک سوم یعنی تعدد معنون در مسأله اولی ملحق می‌شود.

حال این دو فرض را بررسی می‌کنیم. در مسأله اول که اگر مندوحه بود یعنی مکلف می‌توانست جامع را در فرد دیگری انجام دهد، روشن است که نه تعارض است چون اجتماع بر یک معروض نیست، پس امتناع ثبوتی و تکلیف محال نیست و نه تزاحم چون مکلف به دلیل وجود مندوحه بر امتثال هر دو قادر است و می‌تواند ذات مقید را بیاورد و قید را نیاورد، پس تکلیف به مالایطاق و غیر مقدور یعنی تکلیف به محال نیز نیست.

اما میان دو فرض تفاوت است و آن تفاوت این است که طبق ملاک اول اگر مأموربه عبادی بوده و مکلف نیز به حرمت عالم باشد، در این صورت با انجام مقید (صلات در حمام) قصد قربت از وی متمشی نمی‌شود زیرا این فعل واحد خارجی، معصیت است و نمی‌تواند آن را به مولا اضافه کند و در عبادت، حسن لازم است تا بتوانیم آن را به مولا اضافه کنیم و به همین جهت فعلی که ولو به عنوان دیگری حرام است و مکلف نیز می‌داند معصیت و قبیح است، نمی‌تواند حسن باشد گرچه عنوان محبوبیت نیز بر آن منطبق باشد ولی اگر جاهل به حرمت بود، قصد قربت همه از او متمشی می‌شود ولی جایی که امر به جامع است و نهی از قید یا تقیّد، در آنجا اگر امر عبادی هم باشد، در مجمع شکل می‌گیرد و مشکلی نیست چون آنجا دو فعلند که انجام می‌گیرند و هر دو اختیاری مکلف است که یکی تحقیق قید است و دیگری تحقیق ذات مقید و مکلف قصد داشته اصل جامع را برای خدا انجام دهد و آن را آورده است، هر چند در خارج آن را با فعل حرام که قید است انجام داده باشد.

بنابراین در جایی که مندوحه موجود می‌باشد حکم روشن است که نه تزاحم است و نه تعارض و تنها در فرض تعلق نهی به مقیّد نه به تقید اگر امر

عبادی باشد و مکلف عالم به نهی باشد، بر تحقق مأمور به در مجمع قادر نمی‌باشد چون با نهی از مقید، دیگر قصد قربت از وی متمشی نمی‌گردد و از این رو اگر انجام داد، باطل است، از این باب که قصد قربت نکرده است و تمام مرکب مأمور به را انجام نداده است و به همین جهت اگر قصد قربت از او متمشی باشد، عملش نیز مثل مکلف جاهل صحیح است.

اما اگر مکلف مندوحه نداشت و مثلاً در غیر از حمام نمی‌تواند نماز بخواند، در این صورت مکلفی که مندوحه ندارد درباره او بین امر و نهی تعارض شکل می‌گیرد یا تزاحم است؟ و اجتماع امر و نهی لازم نمی‌آید یعنی امر به جامع و نهی از فرد یا نهی از تقید و قید به فرد سرایت نمی‌کند، پس از این جهت تنافی و تعارضی در کار نیست. اما گفتیم این مطلب برای نفی تعارض کافی نیست زیرا برخی از اوقات دو تکلیف با هم تعارض بالذات ندارند و امتناع ثبوتی و تکلیف محال در آنها نیست ولی از باب تکلیف به ما لا یطاق بودن با هم متنافی می‌شوند، مثل امر به ضدینی که ثالث ندارند که بین آنها از باب تکلیف به محال، نه تکلیف محال، تعارض است.

حال در این جایی که مندوحه نیست؛ چه نهی به مقید خورده باشد چه به قید، حکم چگونه است؟ ممکن است گفته شود اگر چه در هر دو فرض تکلیف ها محال نمی‌باشند ولی تکلیف به ما لایطاق است چون امر به جامع و صرف وجود صلات خورده و برای کسی که مندوحه ندارد و غیر از این فرد محرم بر فرد دیگری قادر نیست، امتثال امر و نهی هر دو ممکن نیست و عصیان هر دو نیز ممکن نمی‌باشد و مثل ضدینی است که لا ثالث لهما می‌باشند چون اگر بخواهد این فرد را انجام دهد، نهی عصیان شده است و اگر ترک کند تا نهی را امتثال کرده باشد، به جامع عصیان امر شده است.

پس هم امتثال هر دو ممکن نیست و هم عصیان هر دو چون یا انجام می‌دهد یا انجام نمی‌دهد و ارتفاع نقیضین مثل اجتماعشان محال است و یکی از آنها ضروری است که اگر انجام دهد، امر را امتثال کرده و نهی را عصیان نموده است و اگر انجام ندهد، نهی را امتثال نموده و امر را عصیان کرده است، پس از مصادیق ضدین لا ثالث لهما است و معنای آن این است که اطلاق امر با نهی از مقید یا تقیّد و قید از باب تکلیف به محال با هم متعارض می‌شوند چون اطلاق امر نه می‌تواند مطلق باشد و نه مشروط به نحو ترتب زیرا گفتیم ترتب در ضدینی است که ثالث داشته باشند و ارتفاعشان ممکن باشد و گر نه تحصیل حاصل است.

به عبارت دیگر امر به جامع مشروط به عصیان نهی یا نهی مشروط به عصیان امر نیز معنی ندارد و ممکن نمی‌شود چون عصیان هر یک یعنی انجام و تحقق دیگری که امر به آن در این فرض، تحصیل حاصل و غیر معقول است و مثل امر مشروط به ضدین لا ثالث لهما است که بگوید اگر سکون را انجام ندادی، حرکت کن و اگر حرکت نکردی، ساکن باش که تحصیل حاصل و لغو است و این تنافی منجر به تعارض می‌شود و موجب تساقط دو اطلاق می‌گردد و از باب تزاحم ـ که علی القاعده بوده و خارج از تعارض است ـ نخواهد بود زیرا تزاحم علی القاعده در مواردی است که امر ترتبی ممکن باشد و گرنه همه قائلند اطلاق امر در ضدینی که ثالث ندارند از باب تعارض است و با تعارض و تساقط، دیگر دلیلی مبنی بر این که این صلات صحیح است نخواهیم داشت و وجهی برای صحت آن نداریم تا اعاده و قضا نفی شود و نمی‌توانیم نتیجه صحت را در این جا بار کنیم چون امر نداریم؛ نه امر مطلق و نه مشروط و امر و نهی،

تعارض و تساقط می‌کنند. اثبات ملاک نیز ممکن نیست زیرا طریقش امر ترتبی بود که در اینجا محال است و این مقتضای قاعده است.

در این‌جا یک نکته عرفی این مقتضای قاعده را خراب می‌کند و آن را از باب تعارض خارج و علی القاعده در باب تزاحم داخل می‌کند و آن این است که احتمال نمی‌دهیم فعل در مجمع (مثلاً صلات در حمام) اگر مندوحه باشد، صحیح و دارای ملاک است و اگر مندوحه (مثلاً امکان صلات در غیر حمام) نباشد، بی ملاک و باطل است یعنی قدرت بر فرد دیگر از آن جامع، نمی‌تواند سبب اتصاف فرد مقرون به حرام به ملاک باشد و باعث صحت صلات در حمام شود.

بله! فی نفسه ممکن است اصل قدرت بر جامع در اتصاف دخیل باشد که این جا قدرت فی نفسه را ـ اگر شرط اتصاف نیز موجود باشد ـ داراست و قدرت بر جمع با امتثال حرمت را ندارد که این عرفاً در ملاک دخیل نمی‌باشد ولذا این دلالت التزامی عرفی برای اصل دلیل امر و در جایی که مندوحه هست، درست می‌شود که با سقوط امر در مجمع ساقط نمی‌شود یعنی حالا که در صورت وجود مندوحه صلات در مجمع و مورد حرام واجد ملاک است، در مورد غیر مندوحه نیز همان ملاک را داراست.

ممکن است گفته شود احتمال می‌دهیم قدرت شرعی در اتصاف دخیل باشد یعنی نفس وجود ملاک نهی، رافع ملاک امر باشد که پاسخ آن چنین است: فرض بر این است که با وجود مندوحه، فعل در مجمع صحیح و مأموربه است، با این که حرام نیز هست و ملاک حرمت را نیز داراست و این بدان معناست که قدرت شرعی دخیل در ملاک امر نیست.

آری! اگر قدرت بر امتثال هر دو خطاب در ملاک امر دخیل باشد، در اینجا ملاک نخواهد بود ولی این مطلب عرفی نیست و لازمه این مدلول التزامی که مربوط به اصل دلیل امر است و نه اطلاقش که ساقط شده است، خروج دو دلیل در مورد عدم مندوحه از باب تعارض و دخول در باب تزاحم است یعنی اگر ملاک وجوب اقوی باشد، علی القاعده حرمت مشروط به عدم امتثال آن است و اطلاق دلیل امر زنده می‌شود زیرا قدرت به معنای عدم اشتغال به مساوی یا اهم، قید هر تکلیف است، همانگونه که در سایر موارد تزاحم اشاره و بر اساس آن باب تزاحم از باب تعارض خارج شد و به همین جهت دیگر نوبت به مرجحات باب تعارض یا جمع عرفی نمی‌رسد زیرا این دلالت التزامی، رافع موضوع تعارض و وارد بر اطلاق خطاب دیگر می‌گردد حتی اگر اقوی باشد.

بنابراین با اثبات ملاک امر در فرض عدم مندوحه، مسأله داخل در باب تزاحم می‌شود که اگر ملاک امر اقوی بود، وجوب جامع فعلی و مطلق گشته و دلالت التزامی نافی تعارض می‌شود و به همین خاطر اگر واجب عبادی نیز باشد، صحیح خواهد شد چون در اینجا از عالم به نهی نیز قصد قربت متمشی می‌شود زیرا امر اهم است و نهی را مرتفع می‌کند چرا که همه خطاب‌ها حتی نواهی، مشروط به عدم اشتغال به واجب اهم می‌باشند و قبلاً گفتیم قید حرمت، قید حرام نیز می‌شود و دیگر فرد مقرون با فعل اهم حرمت ندارد و حرام نیست و تنها در واجب است که اگر عبادی باشد، قصد قربت نیز متمشی می‌شود.

اما اگر حرام اهم باشد، حرمت فعلی و مطلق ثابت گشته و امر ساقط می‌شود، هر چند ملاکش فعلی است. همچنین است اگر متساویین باشند که در

این دو صورت یعنی با فرض تساوی دو ملاک یا اهمیت ملاک نهی یقیناً امر نداریم؛ نه مطلق و نه مشروط ولی ملاک امر در مجمع هست. حال اگر مأموربه توصلی باشد، صحت عمل از راه ملاک ثابت می‌شود و با انجام آن هر چند محرم نیز باشد ـ اگر ملاک نهی اهم باشد ـ دیگر اعاده وقضا ندارد. بله! شخص گناه کرده است و اگر انجام ندهد، گناهی نکرده چون یا حرام اهم است و امتثال کرده است و یا مساوی است و ملاک مساوی در مقابلش است که در این صورت در فعل و ترک مخیر است که فعل را انجام بدهد یا ندهد که اگر انجام ندهد و قضا یا اعاده داشته باشد، باید اعاده کند.

اما اگر واجب عبادی بود، در فرض علم نمی‌تواند با قصد قربت انجام دهد چون اگر حرمت اقوی بود، با حرام بودن فعل، قصد قربت متمشی نمی‌گردد و اگر متساوی باشند، مثل مباح است و با مباح نیز نمی‌توان قصد قربت نمود ـ اگر علم به تساوی دو ملاک داشته باشد ـ و در این جهت فرقی نمی‌کند که نهی به فرد خورده باشد یا به قید و تقید چون درست است که در فرض دوم، فعل مأموربه غیر از فعل منهی عنه است ولی چون با هم متلازمین هستند و مثل فرض وجود مندوحه نیست، پس می‌توان گفت فعلی که مصحلت دارد ولی ملازم با تحقق فعل دیگری است که همان اندازه مفسده یا ترکش مصلحت دارد و مکلف چه انجام دهد و چه انجام ندهد برای مولا به یک اندازه ملاک است، چنین فعلی را نمی‌توان برای مولا انجام داد.

بنابراین قصد قربت متمشی نمی‌شود؛ چه نهی به فرد و مقید تعلق گرفته باشد و چه به قید و تقید آن چون تحقق احدالملاکین و تفویت دیگری متلازمین هستند و هر وقت این را انجام دهد، حرام را نیز انجام داده و مبغوض هم انجام می‌گیرد.

بله! اگر باهم تلازم نداشتند، مثل صلات و نظر به اجنبیه، قصد قربت با آن فعلی که ملاک دارد درست بود ولی وقتی تلازم دارند، مولا می‌گوید چطور این فعل را برای من انجام می‌دهی، در حالی که ملازمش بیش از آن یا به مقدار مساوی با آن مفسده دارد و فعل و ترکش برای من یکسان یا ترک بهتر است؟ در نتیجه اگر واجب عبادی باشد، با علم به اهمیت یا مساوی بودن ملاک نهی، قصد قربت در هر دو فرض متمشی نمی‌شود و صلات صحیح نبوده و اعاده یا قضا خواهد داشت. اما اگر واجب توصلی باشد، اعاده یا قضا لازم نداشته مانند سایر موارد تزاحم می‌باشد چون ملاک امر حاصل شده است.

بنابراین در مساله اول در مورد عدم وجود مندوحه تعارض شکل نمی‌گیرد بلکه با توجه به آن چه بیان شد، از باب تزاحم یا محکوم به قواعد آن است.

❊ ❊ ❊

## درس خارج اصول حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی
## جلسه ۴۶۴ / دوشنبه / ۲۲ / ۲ / ۱۳۹۳

بسم الله الرحمن الرحیم

در مسأله اول بیان شد که اگر مندوحه باشد، نه تعارض است و نه تزاحم و اگر مندوحه نباشد و مکلف نتواند واجب را در جای دیگری انجام دهد، مقتضای قاعده تعارض است و امر به جامع به نحو صرف الوجود گرچه به فرد سرایت نمی‌کند ولی با وجود نهی از فرد از باب تکلیف به محال، نه تکلیف محال، قابل جمع نیست، اما اگر دلالت دلیل امر به وجود ملاک امر حتی در موارد عدم مندوحه تمام باشد، داخل در تزاحم شده و حکم تزاحم جاری خواهد شد.

**مسأله دوّم:**

این مسأله در موردی است که دو عنوان داشته باشیم که با هم تباین مفهومی دارند و معمولاً دو عنوانی هستند که نسبتشان به نحو عموم و خصوص من وجه می‌باشد، مثل «صل» و «لا تغصب» که حرام با واجب مورد افتراق دارد، اما اگر مورد افتراق نداشته باشد و اخص از واجب باشد، داخل در مسأله اول می‌شود، مثلاً «أکرم الإنسان» و «لا تعظّم فاسقاً» که هر تعظیمی اکرام است ولی هر اکرامی تعظیم نیست و همان حکم مسأله اول در این جا نیز جاری

است، اما اگر متساویین باشند، مانند «أکرم ناطقاً» و «لا تکـرم إنسـاناً»، تعارض می‌شود و نکته‌اش عدم امکان جمع میان هر دو است چون تکلیف به محال است مطلقاً یعنی از هر دو طرف میان امتثال واجب و عصیان حرام و امتثال حرام و عصیان واجب تلازم است که ترتب در آن معقول نیست.

اما موردی را که احد العنوانین محرم است و با عنوان دیگر که واجب است مورد افتراق داشته باشد و مکلف بتواند حرام را بدون واجب انجام دهد، مثل غصب بدون نماز، به دو فرع تقسیم و بررسی می‌کنیم؛ یکی وقتی است که امر به نحو صرف الوجود بدلی باشد، مثل «صل» و «لا تغصب» که در هر جایی نماز واجب نیست بلکه در یکی از مکانها واجب است علی سبیل البـدل و دیگری آن است که امر نیز مثل نهی شمولی باشد.

۱ ـ در جایی که امر بدلی است، اگر مندوحه باشد و مکلف بتواند نماز را در جای غیر غصبی بخواند و مکان مباح دارد ولی در مکان غصبی می‌خواهد نماز بخواند، بنابر جواز، طبق هر کدام از سه ملاک قهراً اجتماع جایز می‌شود یعنی اگر مکلف اگر در مکان مغصوب نماز خواند، واجب امتثال شده است و فقط اگر واجب عبادی باشد و قائل به وحدت معنون و کفایت تعدد عنوان یا صرف الوجودی بودن امر شویم، قصد قربتش در فرض علم به غصب مقدور نمی‌شود و نماز از این جهت باطل است نه از جهت امتناع. اما اگر قائل به ملاک سوم شویم چون دو معنون است حتی اگر امر عبادی باشد، صحیح است زیرا دو فعل انجام داده است و انجام فعل و معنون واجب، حرام و قبیح نیست، هر چند لازمه‌اش نیز حرام باشد، قصد قربت نیز از او متمشی می‌شود و قابل اضافه کردن به مولا است و حکم این فرض روشن است که بحث جواز اجتماع نیز به دنبال اثبات همین نکته است.

اما در فرضی که مندوحه نباشد و مکلف جای دیگری برای نماز ندارد، مثلاً ظالمی هست که به او اجازه نماز خواندن نمی‌دهد و تنها در اتاقی که مغصوب است می‌تواند نماز را دور از چشم آن ظالم اقامه کند یعنی مندوحه ندارد؛ در این فرض در مسأله قبلی گفتیم اگر مندوحه نباشد، علی القاعده تعارض می‌شود زیرا اطلاق امر حتی به نحو ترتب معقول نیست چون ارتکاب حرام مساوق با تحقق واجب است زیرا حرام، فرد همان طبیعتی است که صرف الوجودش واجب است و هر جا امر ترتبی معقول بود، خارج از تعارض و داخل در تزاحم می‌گردد و اگر معقول نبود، داخل در تعارض می‌شود و در مسأله اول امر ترتبی معقول نبود، پس علی القاعده داخل در تعارض بود، مگر آن که دلالت عرفی التزامی تمام شود تا در تزاحم داخل شود.

اما در اینجا یعنی مسأله دوم، امر ترتبی معقول است و نیازی به آن دلالت التزامی عرفی نداریم یعنی مولا می‌تواند بگوید اگر به مکان مغصوب رفتی، نماز بخوان چون آنچه حرام است غصب است و تحققش مستلزم تحقق واجب نیست، بر خلاف مسأله اول که اگر نماز در حمام را که حرام است می‌خواند، صلات انجام می‌گرفت چون فرد همان کلی حرام بود اما آنچه این جا حرام است غصب است که با متعلق امر افتراق دارد، پس عصیان غصب مستلزم تحقق واجب نیست و می‌تواند غصب را انجام دهد ولی نماز نخواند.

بنابراین ارتکاب حرام و عصیان در این مورد مستلزم انجام واجب نیست تا این که امر ترتبی معقول نباشد یعنی از موارد ضدین لا ثالث لهما نیست و می‌تواند هر دو را عصیان کند و به همین جهت امر ترتبی به واجب، مشروط به عصیان حرام، معقول می‌شود و از موارد تزاحم علی القاعده خواهد بود.

**اشکال:**

ممکن است کسی اشکال کند که اگر معنون ها دو تا باشند، این سخن طبق مسلک سوم درست است که مولا بگوید حرام را ترک کن ولی اگر حرام ـ که لازمه فعل واجب است ولی افتراق از آن دارد ـ انجام دادی، نماز بخوان و تحقق حرام که مثلاً از مقوله أین در مکان غصبی است، مستلزم تحقق واجب که افعال و مقولات دیگر است نمی‌باشد، اما طبق مسلک اول و دوم که هر دو یک فعل هستند و ترکیب اتحادی است و تنها عنوان دو تا است و مثلاً به عنوان سجده می‌خواهد واجب باشد و به عنوان غصب حرام، خود این سجده حرام می‌شود و معنای امر مشروط به عصیان حرام، امر به آن معنون واحد مشروط به انجام آن می‌شود که تحصیل حاصل است. پس در این‌جا نیز ترتب طبق دو ملاک اول و دوم معقول نیست.

**پاسخ اشکال:**

پاسخ این است که طبق این دو مبنا نیز ترتب معقول است و مولا می‌تواند به همین عنوانی که معنونش با غصب متحد است امر کند ولی نه مشروط به فعل این حصه از غصب و حرام، تا تحصیل حاصل لازم بیاید بلکه مشروط به فعل جامع آن حرام و غصب است یعنی می‌گوید اگر خواستی جامع غصب را بیاوری، امر به عنوان دیگر نیز فعلی می‌شود و فرض بر این است که، با تعدد عنوان قائل به سرایت نیستیم، پس مولا می‌تواند تکلیف به عنوان دیگر را به صرف وجود غصب مشروط کند و در فرض تحقق صرف وجود حرام و غصب،

امتثال امر، مقدور مکلف است؛ به این نحو که جامع حرام را ضمن فرد متحد با واجب انجام دهد و امر به عنوان دیگر نیز فعلی می‌شود و وقتی مولا این امر ترتبی را قرار می‌دهد، معنایش آن است که می‌خواهد هر دو ملاک را از دست ندهد و ملاک امر را نیز تحصیل کند و این روح امر ترتبی است و چنین امر مشروط، هم با حرمت آن فرد از غصب امتناع ندارد ـ چون دو عنوان هستند و یا امر به صرف الوجود تعلق گرفته است نه به فرد ـ و هم تکلیف به غیر مقدور نیست و هم محرکیت برای حفظ ملاک امر را داراست، پس همانند سایر موارد تزاحم علی القاعده خواهد بود که اگر حرام را ترک کند، هر دو تکلیف مخالفت نشده‌اند؛ یکی به امتثال و دیگری به ارتفاع شرط امرش و اگرغصب نکند بدون آنکه نماز بخواند، هر دو را عصیان کرده است و اگر غصب را به وسیله نماز خواندن انجام دهد، اهم را عصیان کرده و مهم را امتثال نموده است، البته در صورتی که نهی اهم باشد و اگر اهم نباشد، عدم تنافی روشن‌تر است. پس امر ترتبی در این جا معقول و ممکن است حتی اگر حرام اهم باشد، تا کسی دو مخالفت مرتکب نشود.

بله! اگر واجب عبادی بوده و غصب اهم باشد، در صورت وحدت معنون چنانچه به غصب عالم باشد، نمی‌تواند دیگر قصد تقرب نماید، به خلاف جایی که معنون دوتاست که برای مکلف قصد قربت نیز ممکن است.

اما اگر امر اهم یا حتی مساوی باشد، باز هم قصد قربت مقدور می‌شود چون اشتغال به واجب مساوی نیز رافع حرمت است و وقتی اشتغال به اهم یا مساوی رافع حرمت باشد، قصد قربت نیز بنابر وحدت معنون ممکن می‌شود زیرا انتخاب مجمع، فرار از حرام و به جهت تحقق ملاک امر است که اطاعت

مولا و برای او است و فعل نیز قبیح و حرام نیست.

این نکته تفاوت دیگر این مسأله با مسأله اول اولی است که در آنجا در صورت تساوی نیز قصد قربت ممکن نبود. پس در مسأله دوم تزاحم روشن است و نیازی به آن دلالت التزامی عرفی نداریم که اگر کسی آن را رد کرد، این جا محذوری برای تزاحم نداریم و در فرض نبودن مندوحه، هم امر ترتبی و مشروط به ترک غصب معقول است و تعارضی در کار نیست و هم اگر واجب عبادی باشد و معنون نیز یکی باشد ـ در فرض تساوی چه رسد به فرض اهم بودن امر ـ قصد قربت متمشی بوده و عبادت در مجمع صحیح است یعنی در این‌جا فرض مساوی بودن با مسأله گذشته تفاوت دارد چون در آنجا تلازم از طرفین بود ولی این جا تلازم از طرفین نیست و این که مکلف مورد افتراق را ترک کرده به جهت امر مولا است و برای همین می‌تواند قصد قربت نماید حتی اگر ترکیب اتحادی باشد، البته در صورتی که حرمت اهم و مطلق نباشد، اما اگر حرمت اهم بود و ترکیب اتحادی بود چون آن فعل واحد ولو به عنوان غصب، قبیح و معصیت است گفته می‌شود حسن نیست و قابل اضافه شدن به مولا نمی‌باشد، پس این محذور بنا بر تعدد معنون یعنی مسلک سوم نخواهد بود.

بنابراین در امر بدلی با فرض وجود مندوجه نه تعارض است و نه تزاحم و با فرض عدم مندوحه تزاحم می‌شود زیرا ترتب معقول است حتی بنا بر وحدت معنون. ذوق عرفی نیز قائل به همین مطلب می‌باشد که در این موارد آمر می‌گوید اگر می‌خواهی غصب کنی لااقل نمازت را بخوان.

۲ـ اگر امر شمولی باشد مثل این که بگوید در هر یک از این جاها نماز بخوان، مثلاً در هر اتاقی باید یک نماز بخواند و یکی از این اتاق‌ها نیز مغصوب

است، در اینجا دیگر ملاک اول برای جواز، موضوع ندارد و تنها دو ملاک دوم و سوم جاری است یعنی طبق یکی از این دو ملاک امتناع نیست چون دو عنوان هستند یا حتی دو معنون طبق مسلک سوم ولی ملاک اول اینجا جاری نیست چون متعلق امر، نماز در همان اتاق است نه جامع اتاقها و همان حصه از نماز نیز غصب و حرام است، به همین جهت در این جا بحث وجود مندوحه نیز معنی ندارد چون نسبت به متعلق امر که وجوب مستقل و انحلالی همان فرد متحد با حرام است، مندوحه معقول نیست بلکه مندوحه در جایی است که امر بدلی باشد ولی در عین حال امری که به این فرد به عنوان صلات تعلق گرفته است با نهیی که به آن فرد به عنوان غصب تعلق گرفته تکلیف محال و اجتماع ضدین نیست اما تکلیف به محال و تکلیف به مالایطاق هست که محذور باب تزاحم است چون مکلف نمی‌تواند هم آن وجوبی راکه به نماز در این مکان تعلق گرفته است امتثال کند و هم حرمت غصب را در این مکان امتثال کند و هرکدام را امتثال کند دیگری را عصیان کرده است.

اما در این جا نیز بالدقه ترتب قابل تصویر است، به این صورت که مولا بگوید اگر مقوله غصب را انجام دادی، نماز بخوان چون تلازم از یک طرف است و طرفینی نیست یعنی صلات مستلزم عنوان غصب و حرام است ولی غصب مستلزم صلات نیست؛ چه معنون آنها دو تا بوده و ترکیب انضمامی باشد که مسلک سوم است و چه یکی باشد و اتحادی که مسلک دوم است و به همین خاطر همانگونه که در صورت بدلی بودن امر گفتیم، می‌توان گفت اگر عنوان حرام و غصب را انجام دادی، وجوب عنوان دیگری بر تو فعلی می‌شود و هر دو فعلی هستند که اگر عنوان واجب را با آن انجام ندادی، دو

مخالفت کرده‌ای حتی اگر حرام اهم باشد و اگر انجام دادی، یک مـخالفت کرده‌ای آن هم در صورت اهم بودن حرام نه در صورت اهم بودن واجب یا مساوی بودن آنها.

این همان بیان گذشته در ترتب است که در امر شمولی نیز بنا بر هر دو ملاک دوم و سوم جاری می‌باشد. پس امر ترتبی امر به نحو مطلق الوجود نیز بنا بر مسلک دوم یا سوم جاری است و از باب تزاحم خواهد بود و نه تعارض.

ممکن است کسی بگوید عرفاً این شق از باب تعارض است نه تزاحم ولی از باب تکلیف به محال نه تکلیف محال یعنی مثل امر به ضدینی است که ثالث ندارند.

تقریب‌های مختف نیز می‌توان در این جا برای تعارض ذکر کرد:

یکی نکته‌ای است که مرحوم میرزا گفته بودند که عرف در جایی که ضدین ثالث دارند ولی تزاحم میان آنها دائمی است، تعارض را می‌فهمد هر چند ترتب بالدقه معقول است ولی امری که همیشه نسبت به تکلیف اهم دیگری ترتبی باشد خلاف ظاهر اطلاق خطاب امر است که اگر کسی آن نکته را قبول کند و در هر امر انحلالی و استقلالی آن را بپذیرد، نه تنها در جـایی کـه اصـل متعلق امر و نهی ضدین دائمی باشند، در این جا نیز باید قائل به تعارض شود زیرا این وجوب انحلالی و مستقل، با حرمت تضاد دائمی دارد و تعارض رخ می‌دهد.

بیان دیگر نیز آن است که عرفاً و معمولاً جایی که مولا دو چیز را می‌خواهد که یکی مستلزم ترک دیگری است یا چیزی را می‌خواهد که مستلزم فعلی است که مبغوض او است، در این گونه موارد هر چند امتناع و اجتماع ضدین نباشد

ولی عرفاً مثل اجتماع ضدین است که بالاخره کسر و انکسار می‌شود و مولا یا به آن امر می‌کند، اگر اهم باشد یا نهی، اگر ملاک نهی اهم باشد یا هیچ یک از آن دو حکم را جعل نمی‌کند، اگر متساویین باشند.

به عبارت دیگر عرف این قبیل موارد را مانند موارد امتناع می‌بیند و قائل به کسر و انکسار می‌گردد و دو حکم را به نحو مشروط و ترتبی از دو طرف یا از یک طرف جعل نمی‌کند و در این جهت نیز فرقی نمی‌کند که آن امر انحلالی با اطلاق دلیلی ثابت شود یا کل متعلق امر باشد.

بدین ترتیب نتایج قول به جواز یا امتناع و آثار آنها از حیث تعارض یا تزاحم طبق هر یک از سه مسلک برای جواز در دو مسأله مورد بحث اجتماع مشخص می‌شود که تبیین این مطلب لازم بود زیرا کلمات اصولیون در این مباحث خالی از تشویش و خلط نیست.

❊ ❊ ❊

# فهرست تفصیلی


**تنبیه هفتم: بیان انواع تزاحم:** ..... ۷

**اوّل ـ توضیح و تبین تزاحم امتثالی:** ..... ۷

**دوّم ـ توضیح و تبیین تزاحم ملاکی:** ..... ۱۰

تفاوت‌های تزاحم امتثالی با ملاکی: ..... ۱۲

**سوّم ـ توضیح و تبیین تزاحم حفظی:** ..... ۱۳

تفاوت تزاحم حفظی با دو تزاحم سابق ..... ۱٤

**تنبیه هشتم: بررسی جریان تزاحم امتثالی در اوامر و نواهی غیر لزومی** ..... ۱٦

تفصیل در مبانی موجود در شرطیّت قدرت: ..... ۱۷

منشاء شرطیّت قدرت در تکلیف: ..... ۱۷

جمع بین دو مبنا: ..... ۲۲

اشکالات جمع بین این دو مبنا: ..... ۲۲

ملاحظات بر این سه اشکال: ..... ۲٦

ادامه ملاحظات بر اشکالات شهید صدر﵀: ..... ۲۸

**حالات کیفیت تعلق امر:** ..... ۳۳

بررسی امر آمر با علم به انتفای شرط آن: ..... ۳۳

بیان مرحوم آخوند درباره این مطلب: ..... ۳٤

نقد دیدگاه مرحوم آخوند: ..... ۳٥

بیان مرحوم میرزا درباره این مطلب: ..... ۳۶
تصویر آقای خویی‌ﷺ درباره این مطلب و رد دیدگاه‌های آخوند و میرزا‌ﷺ ....
توسط ایشان: ..... ۳۷
بررسی دیدگاه مرحوم آقای خویی درباره این مطلب: ..... ۳۹
بیان و بررسی انواع انتفای شرط: ..... ۴۱
**بررسی امر به امر:** ..... **۴۶**
نظر آخوند‌ﷺ در این مقام: ..... ۴۶
**سه جهت بحث در این مقام:** ..... **۴۷**
جهت اوّل: بحث ثبوتی: ..... ۴۷
چهار احتمال ثبوتی: ..... ۴۸
جهت دوم: بحث اثباتی و بررسی ظاهر امر بعد از امر: ..... ۵۱
مرور مطالب قبل: ..... ۵۲
طرح احتمال پنجم و رد آن: ..... ۵۳
جهت سوم: ثمره بحث: ..... ۵۴
**تأکیدی یا تأسیسی بودن امر دوم:** ..... **۵۸**
نظر آخوند در مقام: ..... ۵۸
وجه محتمل در کلام آخوند: ..... ۶۰
**طرح دو فرض در بحث:** ..... **۶۱**
محتملات در ظهور هیئت امر در تأسیس: ..... ۶۳
مرور مطالب قبل: ..... ۷۱
بیان سه نکته پایانی: ..... ۷۲
**بقاء جواز بعد از نسخ واجب:** ..... **۷۸**

**تبیین فرار از نسخ:** ..... **۷۹**

**مقام اوّل: مقتضای اصل لفظی:** ..... **۸۳**

تقریب اوّل: ..... ۸٤

نقد این تقریب: ..... ۸٤

تقریب دوم: ..... ۸۵

نقد این تقریب: ..... ۸٦

تقریب سوم: ..... ۸۷

نقد این تقریب: ..... ۸۹

نقدی دیگر بر تقریب سوم: ..... ۹۰

اشکال شهید صدر﵀ بر این نقد: ..... ۹۱

تقریب چهارم: ..... ۱۰۱

نقد تقریب چهارم: ..... ۱۰۲

تقریب پنجم: ..... ۱۰٤

نقد این تقریب: ..... ۱۰۵

نقد برخی اشکالات ایراد شده بر این تقریب: ..... ۱۰۵

اشکال اوّل: ..... ۱۰٦

پاسخ اشکال اوّل: ..... ۱۰٦

اشکال دوّم: ..... ۱۰٦

پاسخ اشکال دوم: ..... ۱۰۷

اشکال سوّم: ..... ۱۰۸

پاسخ اشکال سوّم: ..... ۱۰۸

**مقام دوّم: مقتضای اصل عملی:** ..... **۱۱۰**

**بررسی جریان استصحاب در نسخ:** ۱۱۱
**بحث اوّل: اثبات جواز با استصحاب:** ۱۱۱
ایراد دو اشکال بر جریان استصحاب: ۱۱۱
اشکال اوّل: ۱۱۱
پاسخ اشکال اوّل: ۱۱۲
اشکال دوّم: ۱۱۳
پاسخ اشکال دوّم: ۱۱۳
اشکال سوّم: ۱۱٤
پاسخ اشکال سوّم: ۱۱٤
**بحث دوّم: اثبات بقای جامع طلب یا رجحان با استصحاب:** ۱۱۵
تقریب اوّل: ۱۱۵
تقریب دوّم: ۱۱٦
نقد آخوند بر این تقریب: ۱۱۷
تقریب سوّم: ۱۱۷
کیفیات تعلق امر به مأمور به: ۱۱۹
**تعلق امر به طبایع یا افراد:** ۱۱۹
**مقام اوّل: بحث ثبوتی:** ۱۲۰
وجوه نامعقول بودن تعلق امر به ذات طبیعت یا فرد آن: ۱۲۱
وجه اوّل: ۱۲۱
وجه دوّم: ۱۲۱
وجه سوّم: ۱۲۲
نقد وجوه سه‌گانه: ۱۲۲

کلام محقق عراقی‌ﷺ: ..... ۱۲٤
نقد کلام محقق عراقی‌ﷺ: ..... ۱۲۵
پاسخ شهید صدرﷺ به شبهه تعلق امر: ..... ۱۲۷
**اقسام عوارض**: ..... **۱۲۷**
**مقام دوّم: بحث اثباتی**: ..... **۱۳٤**
تفاسیر مختلف از نزاع و منشاء آن: ..... ۱۳٤
تفسیر نخست: ..... ۱۳٤
نقد منشاء نزاع بنام تفسیر نخست: ..... ۱۳۵
اشکال استبعادی: ..... ۱۳۵
اشکال ثبوتی: ..... ۱۳۵
اشکال شهید صدرﷺ: ..... ۱۳٦
تفسیر دوّم: ..... ۱۳٦
کلام میرزاﷺ در نقد تعلق امر به مشخصات موجود در افراد: ..... ۱۳۷
تفسیر سوّم: ..... ۱۳۹
نقد تفسیر سوّم: ..... ۱٤۰
تفسیر چهارم: ..... ۱٤۱
نقد تفسیر چهارم: ..... ۱٤۲
تفسیر پنجم: ..... ۱٤۲
**بررسی ثبوت یا عدم ثبوت ثمره بنابر تفسیر پنجم**: ..... **۱٤۵**
**واجب تخییری**: ..... **۱٤۸**
**مقام اوّل: تحلیل امر تخییری و شش احتمال موجود در آن ذیل دو دسته**: .... **۱۵۰**
**بررسی دسته اوّل احتمالات در تصویر امر تخییری**: ..... **۱۵۱**

**احتمال اوّل:** ..... **۱۵۱**
اشکالات مرحوم آقای خویی بر احتمال اوّل: ..... ۱۵۱
نقد اشکالات مرحوم آقای خویی‌رحمه‌الله: ..... ۱۵۳
بررسی دو احتمال دیگر در دسته اوّل: ..... ۱۵۸
طرح احتمال چهارم و ردّ آن: ..... ۱۶۰
**دسته دوّم احتمالات در تصویر واجب تخییری:** ..... **۱۶۱**
**احتمال اوّل:** ..... **۱۶۱**
اشکال‌های وارد شده بر احتمال اوّل: ..... ۱۶۵
اشکال اوّل: ..... ۱۶۵
پاسخ: ..... ۱۶۵
اشکال دوّم: ..... ۱۶۶
اشکال سوّم: ..... ۱۶۷
پاسخ اشکال: ..... ۱۶۹
اشکال چهارم: ..... ۱۶۹
پاسخ اشکال: ..... ۱۷۰
**احتمال دوّم:** ..... **۱۷۴**
سه اشکال مرحوم خویی بر تصویر محقق اصفهانی‌رحمه‌الله و بررسی آنها: ..... ۱۷۵
پاسخ اشکال اثباتی: ..... ۱۷۶
دو اشکال ثبوتی: ..... ۱۷۷
اشکال ثبوتی اوّل: ..... ۱۷۷
پاسخ اشکال: ..... ۱۷۸
اشکال ثبوتی دوم: ..... ۱۷۹

پاسخ اشکال: ..... ۱۷۹
اشکال بر احتمال دوّم: ..... ۱۸۰
اشکال ثوبتی مرحوم میرزا﵀ و پاسخ آن: ..... ۱۸۳
پاسخ اشکال ثبوتی مرحوم میرزا﵀: ..... ۱۸۵
**تصویر مرحوم عراقی﵀ از واجب تخییری و بررسی آن: ..... ۱۸۶**
**ثمره بحث: ..... ۱۸۷**
ثمره اوّل: ..... ۱۸۷
ثمره دوّم: ..... ۱۹۱
ثمره سوّم: ..... ۱۹۲
**مقام دوم: تحلیل امکان تخییر بین اقل و اکثر: ..... ۱۹۳**
اشکال عدم معقول بودن تخییر بین اقل و اکثر: ..... ۱۹۴
پاسخ اشکال: ..... ۱۹۴
**اشکال اقل و اکثر نبودن تخییر و پاسخ آن: ..... ۱۹۵**
دو اشکال شهید صدر﵀ و پاسخ ایشان: ..... ۱۹۵
اشکال اوّل: ..... ۱۹۶
پاسخ اوّل: ..... ۱۹۶
پاسخ دوم: ..... ۱۹۷
پاسخ سوّم: ..... ۱۹۸
اشکال دوّم: ..... ۱۹۹
پاسخ اوّل: ..... ۲۰۰
پاسخ دوّم: ..... ۲۰۱
**کلام محقق اصفهانی﵀: ..... ۲۰۲**
نقد کلام محقق اصفهانی﵀: ..... ۲۰۴

**واجب کفایی:** ..... **۲۰۷**
سه شاخصه اصلی وجوب کفایی: ..... ۲۰۸
دسته اوّل: : ..... ۲۰۹
**چهار تصویر ذیل دسته اوّل:** ..... **۲۰۹**
بررسی تصویر نخست از دسته اوّل: ..... ۲۱٤
بررسی تصویر دوّم از دسته اوّل: ..... ۲۱۵
دو اشکال ثبوتی بر این تصویر: ..... ۲۱۵
اشکال اوّل: ..... ۲۱۵
پاسخ اشکال اوّل: ..... ۲۱٦
اشکال دوّم: ..... ۲۱۷
ادامه بررسی تصاویر موجود در واجب کفایی: ..... ۲۲۲
دو نکته ذیل اشکال ثبوتی دوّم: ..... ۲۲٤
نکته اوّل: ..... ۲۲٤
نکته دوّم: ..... ۲۲۵
بررسی تصویر سوّم از دسته اوّل: ..... ۲۲٦
بررسی تصویر چهارم از دسته اوّل: ..... ۲۲۷
**بررسی تصاویر ذیل دسته دوم:** ..... **۲۲۹**
بررسی تصویر اوّل ذیل دسته دوّم: ..... ۲۲۹
دو تفسیر از تصویر اوّل: ..... ۲۳۰
تفسیر نخست: ..... ۲۳۰
نقد تفسیر نخست: ..... ۲۳۰
تفسیر دوّم: ..... ۲۳۱
نقد تفسیر دوّم: ..... ۲۳۱

بررسی تصویر دوّم ذیل دسته دوّم: ..... ۲۳۲
نقد تصویر دوّم: ..... ۲۳۲
بررسی تصویر سوم ذیل دسته دوم: ..... ۲۳۵
نقد تصویر سوم: ..... ۲۳۵
**ثمره اقوال در واجب کفایی: ..... ۲۳۷**
ثمره دو قول اوّل و دوّم از دسته اوّل: ..... ۲۳۷
ثمره سه قول از دسته دوّم: ..... ۲۴۱
**واجب موقت و غیر موقت: ..... ۲۴۳**
**واجب موسع و مضیق: ..... ۲۴۳**
بررسی امکان واجب مضیق و موسع: ..... ۲۴۴
**بررسی چگونگی اقتضای قضا در واجب موقت: ..... ۲۴۵**
جهت اول: صور ثبوتی معقول دلیل توقیت به وقت: ..... ۲۴۷
جهت دوم: بررسی اثباتی دلیل توقیت به وقت: ..... ۲۵۲
**بررسی اثبات تبعیّت قضاء از ادا از طریق صورت دوّم یا سوّم: ..... ۲۵۳**
تفصیل نخست: ..... ۲۵۴
نقد تفصیل نخست: ..... ۲۵۴
تفصیل دوّم: ..... ۲۵۶
مرور تفصیل دوم برای اثبات تبعیت قضا از ادا: ..... ۲۵۹
دو بیان از اشکال شهید صدر رحمه‌الله: ..... ۲۶۰
بیان اوّل: ..... ۲۶۱
بیان دوّم: ..... ۲۶۲
نقد کلام شهید صدر رحمه‌الله: ..... ۲۶۷
**مطلب پایانی در واجب موقت و موسع: ..... ۲۷۵**

## ( نـواهـی )

**جهت اول: مدلول صیغه نهی:** ..... **۲۷۶**
بررسی اقوال مذکور: ..... ۲۷۷
تحلیل شهید صدر﵀ در نقد قول اوّل: ..... ۲۸۰
نقد اشکالات بر قول اوّل: ..... ۲۸۵
وجدان حاکم بر عدم صحت قول اوّل و صحت قول دوّم: ..... ۲۸۶
اقامه شاهد بر صحت قول دوّم: ..... ۲۸۷
ذکر و بررسی قول سوم: ..... ۲۸۸
نقد قول سوّم: ..... ۲۸۹
بررسی معنای اعتبار در معنا و مدلول نهی: ..... ۲۹۱
**جهت دوم: تفاوت میان امر و نهی از لحاظ بدلی یا شمولی بودن اطلاق آنها .....**
**و ذکر دو تفاوت آن دو:** ..... **۲۹۳**
دو فرق اساسی بین اوامر و نواهی: ..... ۲۹۴
فرق نخست: ..... ۲۹۴
فرق دوّم: ..... ۲۹۵
**تحلیل فرق دوّم براساس یک قاعده عقلی:** ..... **۲۹۶**
ایراد اشکال بر قاعده عقلی مذکور: ..... ۲۹۷
پاسخ اشکال فوق: ..... ۲۹۷
تحلیل فرق اوّل میان امر و نهی: ..... ۳۰۰
غیر مرتبط بودن قاعده عقلی با افتراق میان امر و نهی: ..... ۳۰۰

رابطه قاعده عقلی با انحلالیّت در نهی و ایراد اشکال بر قاعده مذکور: ..... ۳۰۱
پاسخ به اشکال: ..... ۳۰۲
نتیجه‌گیری از بحث درباره تفاوت دوم اوامر و نواهی در مقام امتثال: ..... ۳۰۶
**تحلیل فرق نخست میان اوامر و نواهی: ..... ۳۰۸**
تلحیل‌های مختلف در مقتضای اطلاق در نواهی و اوامر: ..... ۳۰۸
تحلیل اوّل: بیان محقق عراقی رحمه‌الله: ..... ۳۰۹
نقد تحلیل اوّل: ..... ۳۱۰
تحلیل دوّم: بیان آقای خویی رحمه‌الله: ..... ۳۱۱
نقد تحلیل دوّم: ..... ۳۱٤
اشکال اوّل: ..... ۳۱۵
اشکال دوّم: ..... ۳۱۵
اشکال سوّم: ..... ۳۱٦
تحلیل سوّم: بیان بسیاری از علما: ..... ۳۱۸
دو اشکال آقای خویی رحمه‌الله بر تحلیل سوّم: ..... ۳۲٤
پاسخ اشکال اوّل: ..... ۳۲۵
پاسخ اشکال دوم: ..... ۳۲۵
خلاصه مباحث ارائه شده در جهت دوم نواهی در ضمن شش نکته: ..... ۳۲٦
تفاسیر مختلف صرف الوجود: ..... ۳۲۸
**جهت سوم: ظهور صیغه نهی در فوریت و استمرار: ..... ۳۳۳**
ارجاع فوریّت و استمرار در نواهی به قاعده عقلی: ..... ۳۳٤
نقد ارجاع فوریّت و استمرار در نواهی به قاعده عقلی: ..... ۳۳٤
بیان دیگر مرحوم میرزا درباره استفاده استمرار از نهی با توجه به نکته .....

اثباتی: ..... ۳۳۶
نقد کلام میرزا﵀: ..... ۳۳۷
نتیجه مباحث مطرح شده در جهت سوم: ..... ۳۳۸
**جهت چهارم: بررسی چگونگی دلالت صیغه نهی بر حرمت: ..... ۳۳۸**
**اجتماع امر و نهی: ..... ۳۴۰**
تبیین محل نزاع و سه حالت متصور در آن: ..... ۳۴۱
سه حالت در متعلق امر و نهی: ..... ۳۴۲
دیدگاه برخی بزرگان درباره تعدد عنوان معروض بالذات و دو تصویر .....
جهت رد آن: ..... ۳۴۳
خلاصه‌ای از تقریر محل نزاع: ..... ۳۴۶
**بررسی سه بیان مرحوم شهید صدر درباره عدم جواز تعلق امر و نهی به یک ...**
**عنوان و متعلق واحد: ..... ۳۴۷**
بیان اوّل: ..... ۳۴۸
بیان دوّم: ..... ۳۵۰
بیان سوّم: ..... ۳۵۱
دو مبداء برای امر و نهی: ..... ۳۵۱
**بررسی جریان سه بیان مذکور امتناع در مسأله اول اجتماع امر و نهی: ..... ۳۵۴**
**وجوهی برای اثبات امتناع در مقام: ..... ۳۵۶**
وجه اوّل: ..... ۳۵۶
نقد وجه اوّل: ..... ۳۵۷
وجه دوّم: ..... ۳۶۱
نقد وجه دوّم: ..... ۳۶۲

وجه سوّم: ..... ٣٦٤
نقد وجه سوّم: ..... ٣٦٥
وجه چهارم: ..... ٣٦٦
نقد وجه چهارم: ..... ٣٦٩
جواب اوّل: ..... ٣٦٩
جواب دوّم: ..... ٣٧٤
جواب سوّم: ..... ٣٧٧
**نتیجه مباحث عنوان شده در این مسأله: ..... ۳۸۰**
وجه پنجم: بیان محقق عراقی‌ﷺ: ..... ٣٨٢
نقد وجه پنجم: ..... ٣٨٤
**مسألة دوم: بررسی اجتماع امر و نهی در دو عنوان متباین: ..... ۳۸۸**
سه تقریب بر معروض و متعلق بودن وجودات ذهنی: ..... ٣٨٩
بیان محقق اصفهانی‌ﷺ و نقد آن: ..... ٣٨٩
**سه ملاک برای جواز اجتماع: ..... ۳۹۳**
**وجوهی برای عدم امکان اجتماع: ..... ۳۹۷**
وجه اوّل: ..... ٣٩٧
دو تقریب در پاسخ به وجه اوّل: ..... ٣٩٨
تقریب اوّل: ..... ٣٩٨
تقریب دوّم در پاسخ به وجه اوّل: ..... ٣٩٩
وجه دوّم: ..... ٤٠٠
نقد وجه دوّم: ..... ٤٠١
وجه سوّم: ..... ٤٠٢

نقد وجه سوّم: ..... ٤٠٣
**سه استثنای مرحوم شهید صدر در ملاک یا مسلک دوم: ..... ٤٠٥**
استثناء اوّل: ..... ٤٠٦
نقد استثناء اوّل: ..... ٤٠٦
استثناء دوّم: ..... ٤٠٧
نقد استثناء دوّم: ..... ٤٠٨
استثنای سوّم: ..... ٤٠٩
نقد استثناء سوّم: ..... ٤١٠
**سه نکته درباره اجتماع امر و نهی: ..... ٤١١**
نکته اوّل: ..... ٤١١
نکته دوّم: ..... ٤١٤
نکته سوّم: ..... ٤١٩
**مسلک سوم در اجتماع امر و نهی: ..... ٤٢٠**
کلام آخوند رحمه‌الله در اطلاق امتناع: ..... ٤٢١
تفصیل ارائه شده توسط مرحوم میرزای نایینی در مسلک سوم: ..... ٤٢٦
اشکال بر مرحوم میرزای نایینی رحمه‌الله: ..... ٤٣٣
پاسخ اشکال: ..... ٤٣٣
اشکال صغروی آقای خویی بر میرزا رحمه‌الله: ..... ٤٣٥
پاسخ مرحوم شهید صدر رحمه‌الله به اشکال مرحوم آقای خویی رحمه‌الله: ..... ٤٣٧
دو اشکال موردی مرحوم شهید صدر بر معیار مرحوم میرزای نایینی رحمه‌الله .....
و بررسی آنها: ..... ٤٤٢
بررسی اشکال اوّل: ..... ٤٤٤

اشکال دوّم: ..... ٤٤٤
بررسی اشکال دوّم: ..... ٤٤٦
**مقایسه تطبیقی ملاک دوّم و سوّم توسط شهید صدر﵀: ..... ٤٤٧**
**مرور نتیجه ارائه شده توسط مرحوم شهید صدر﵀ و بیان دو نکته .....**
**در باره آن: ..... ٤٥١**
**دو نکته درباره مقایسه تطبیقی شهید صدر﵀ بر ملاک دوّم و سوّم: ..... ٤٥٢**
ایراد یک اشکال بر تفصیل میرزا﵀ بین عناوین اشتقاقی و مبدئی: ..... ٤٥٧
سه پاسخ میرزای نایینی﵀ بر ایراد مذکور و بررسی آنها: ..... ٤٥٩
تقریب اوّل در پاسخ به اشکال فوق: ..... ٤٥٩
نقد تقریب اوّل: ..... ٤٦٠
تقریب دوّم: ..... ٤٦١
نقد تقریب دوّم: ..... ٤٦١
تقریب سوّم: ..... ٤٦٢
نقد تقریب سوّم: ..... ٤٦٣
خلاصه و حاصل اشکال، بر مرحوم میرزا﵀: ..... ٤٦٤
**برخی تطبیق‌های فقهی درباره این مسأله اصولی: ..... ٤٦٥**
تطبیق اوّل، نماز در لباس مغصوب: ..... ٤٦٦
سه تقریب در باب نماز در لباس مغصوب: ..... ٤٦٦
تقریب اوّل: ..... ٤٦٦
بررسی تقریب مذکور: ..... ٤٦٧
تقریب دوّم ..... ٤٦٨
نقد تقریب دوّم ..... ٤٦٨

تقریب سوّم: ..... ٤٦٩
نقد تقریب سوّم: ..... ٤٦٩
تطبیق دوم، نماز در مکان غصبی: ..... ٤٧٠
**نتیجه‌گیری: ..... ٤٧٣**
**نتیجه‌ای دیگر در بحث اجتماع: ..... ٤٧٤**
مسأله اوّل: ..... ٤٧٥
مسأله دوّم: ..... ٤٨٣
اشکال: ..... ٤٨٦
پاسخ اشکال: ..... ٤٨٦