جلسه 1594

چهارشنبه 05/02/97

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

قبل از اینکه بحث اقسام تزاحم را دنبال کنیم ملخص کلام مان را در واجبات ضمنیه عرض کنیم. ملخص کلام ما در تزاحم در واجبات ضمنیه این شد که اگر احتمال مزیت وشرطیت تعیینیه را در هر کدام از این دو شرط فی حد ذاته بدهیم، مثلا بین وضوء وطهارت از خبث که تزاحم شد ما احتمال شرطیت تعیینیه وضوء را می دهیم، احتمال شرطیت تعیینیه طهارت از خبث را هم می دهیم. ولکن چون هر دو نمی توانند شرط تعیینی باشند برای این مکلف که عاجز است از جمع بین این دو، لذا بین دلیل شرطیت تعیینیه این دو تعارض رخ می دهد. و ما معتقد شدیم که اصالة العموم در یکی از این دو دلیل لابعینه جاری می شود بلامعارض، می گوید که شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو دلیل خلاف واقع است، اما علم ندارید که هر دو دلیل خلاف واقع است، چرا در هر دو به برائت رجوع می کنید؟ شما بنا بگذارید که یکی از این دو دلیل اجمالا مطابق با واقع است. مثل اینکه یک ثقه گفت که یجب اکرام کل عالم و یک ثقه گفت یجب التصدق علی کل فقیر، وما علم اجمالی پیدا کردیم به ورود تخصیص به یکی از این دو عام و احتمال تخصیص هر دو را هم می دهیم. اصالة العموم در تک تک این دو عام تعارض می کند با اصالة العموم در عام دیگر، ولکن بناء عقلاء بر این است که می گویند شما که علم ندارید به تخصیص هر دو عموم، یکی از این دو عموم قطعا تخصیص خورده است، انشاءالله آن عموم دیگر تخصیص نخورده است. واین می شود حجت اجمالیه بر اینکه احد العمومین مطابق با واقع است و باید احتیاط بکنیم.

اما اگر احتمال مزیت فقط در یکی از این دو شرط بدهیم، مثلا ما فقط در وضوء احتمال مزیت می دهیم، در طهارت از خبث احتمال مزیت نمی دهیم.

در اینجا اطلاق شرطیت تعیینیه وضوء با اصل شرطیت طهارت از خبث ولو به نحو شرطیت تخییریه تعارض می کنند. و لکن اصل شرطیت وضوء ولو به نحو تخییر معارض ندارد. اصل شرطیت وضوء ولو به نحو تخییر معارضش اطلاق شرطیت طهارت از خبث بود که ما علم تفصیلی داریم که اطلاق او خلاف واقع است چون یقینا طهارت از خبث فاقد مزیت است که بخواهد او را شرط تعیینی بکند در مقابل وضوء.

آنوقت بحث در این است که یا ما باید احتیاط بکنیم و وضوء بگیریم، یا می توانیم اصل برائت جاری کنیم از شرطیت تعیینه وضوء و مخیر باشیم بین این دو. احتمال شرطیت تعیینیه طهارت از خبث را دیگر نمی دهیم. اینطور نیست که برائت از شرطیت تعیینیه وضوء با برائت از شرطیت تعیینیه طهارت از خبث تعارض وتساقط کنند.

برخلاف آن فرض سابق که احتمال مزیت در هر کدام از این دو می رفت، شاید وضوء واجد مزیت باشد و او شرط تعیینی باشد، شاید طهارت از خبث واجد مزیت باشد و او شرط تعیینی باشد، و شاید هم هر دو مساوی باشند و جامع بین این دو شرط باشد. فرض سابق این بود. ولذا ما می گفتیم اصالة العموم فی احد الخطابین لابعینه حجت اجمالیه است بر اینکه احدهما شرط تعیینی است، واین منشأ می شد در فرض اول که اصل برائت ها برخلاف این حجت اجمالیه باشد. تعارض وتساقط می کردند.

اما در مقام فرض این است که ما احتمال شرطیت تعیینیه طهارت از خبث را نمی دهیم، چون احتمال مزیت در طهارت از خبث نیست (به عنوان فرض عرض می کنم)، اما احتمال مزیت در وضوء هست. در اینجا اصل برائت از شرطیت تعیینیه وضوء بلامعارض است.

فقط شبهه ای که دارد این است که ممکن است کسی بگوید در این فرض دوم هم اصالة العموم باز می گوید که یکی از این دو دلیل مطابق با واقع است، واین اقتضاء می کند که ما به عنوان حجت اجمالیه نگاه کنیم به آن. اصالة العموم می گوید یا توضأ لصلاتک مطابق با واقع است یا طهّر جسدک للصلاة. واین اصالة العموم می گوید یکی از این دو تا شرطیت تعیینیه اش تخصیص خورده است، بگو دیگری شرطیت تعیینیه اش محفوظ است. و چون ما می دانیم که طهارت از خبث شرطیت تعیینیه ندارد لازمه اش این است که پس وضوء شرط تعیینی است. این شبهه را ما باید جواب بدهیم.

پس شبهه این است که گفته می شود در این فرض دوم هم اصالة العموم فی احد العمومین جاری می شود طبق ادعای شما، می گوید یکی از این دو عموم می دانید تخصیص خورده است و مطابق با واقع نیست، بگوئید که دیگری تخصیص نخورده است. پس در اینجا ما حجت اجمالیه داریم بر شرطیت تعیینیه احدهما. و چون علم تفصیلی هست که طهارت از خبث شرطیت تعیینیه ندارد چون فاقد مزیت است، پس لازمه اش این است که وضوء شرط تعیینی باشد. و این مانع از جریان برائت می شود.

جواب از این شبهه این است که اولا: ما علم اجمالی به تخصیص در دلیل شرطیت تعیینیه نداریم. بلکه علم تفصیلی داریم به اینکه طهّر جسدک للصلاة یقینا شرطیت تعیینیه ندارد چون فاقد مزیت است، وشک بدوی داریم در تخصیص توضأ لصلاتک به لحاظ شرطیت تعیینیه. منتهی دلیل توضأ لصلاتک اطلاقش که اقتضاء می کرد شرطیت تعیینیه وضوء را، معارض پیدا کرد، معارضش اصل دلیل شرطیت طهارت از خبث بود، که می گفت طهارت از خبث شرط است ولو از باب شرطیت تخییریه. و ما می گفتیم محتمل نیست که از یک طرف وضوء شرطیت تعیینیه داشته باشد واز آن طرف طهارت از خبث هم شرطیت تخییریه داشته باشد. این امر غیر معقولی است. شرطیت تخییریه طهارت از خبث مساوی است با شرطیت تخییریه وضوء ایضا. ولذا اصالة العموم در توضّأ لصلاتک بخاطر معارضه از کار می افتاد. اما اینکه شما می گوئید اصالة العموم در احد الخطابین لابعینه جاری می کنیم می گوئیم یکی از این دو تخصیص خورده است انشاءالله دیگری لابعینه تخیصی نخورده است اینجا مجرائی ندارد. هذا اولا.

ثانیا: برفرض این اصالة العموم بگوید بگو انشاءالله فقط یک خطاب از این دو خطابِ شرطیت تخصیص خورده است دیگری تخصیص نخورده است، اثر این حجت اجمالیه چیست؟ اثر این حجت اجمالیه احتیاط است. فرض این است که این حجت اجمالیه در اینجا هم طرف معارضه است. چرا؟ برای اینکه این که شما می گوئید یکی از این دو خطاب تخصیص خورده است و دیگری انشاءالله تخصیص نخورده است، یعنی ما یکی از این دو خطابمان هنوز شرط تعیینی است. این جمع نمی شود با شرطیت تخییریه طهارت از خبث. اطلاق دلیل شرطیت طهارت از خبث فرض این است که می گوید اصل شرطیت طهارت از خبث محفوظ است علم داریم که شرطیت تعیینیه ندارد چون فاقد مزیت است، این دلیل شرطیت طهارت از خبث فی الجمله ولو به نحوی که با تخییر جمع می شود، این دو معارض دارد:

یک معارضش اصالة العموم در توضأ لصلاتک هست که می گفت او شرط تعیینی است. علم اجمالی به کذب یکی از این دو داریم. نمی شود توضأ لصلاتک شرط تعیینی باشد و طهّر جسدک للصلاة شرط باشد ولو تخییرا.

معارض دیگری هم دارد دلیل شرطیت طهارت از خبث ولو فی الجمله، وآن همان اصالة العمومی است که می گوید بگو یکی از این دو خطاب شرط تعیینی است. خب اگر یکی از این دو خطاب شرط تعیینی است که لازم عقلی آن این است که وضوء شرط تعیینی است، چون احتمال تعیینی بودن طهارت از خبث را که نمی دهیم، این هم مبتلا به معارضه می شود. علم اجمالی داریم که یا این اصالة العموم که می گوید یکی از این دو شرط تعیینی است، دروغ است، یا این خطاب شرطیت فی الجمله طهارت از خبث. نمی شود هر دو راست باشند. نمی شود هم طهارت از خبث شرطیت فی الجمله داشته باشد (شرطیت فی الجمله یعنی شرطیت تخییریه، چون علم داریم شرط تعیینی است)، در عین حال یکی از خطابهای شرطیت در این دو شرط هنوز تخصیص نخورده باشد و شرط تعیینی باشد. شرطیت تعیینی در یکی از این دو با شرطیت تخییریه طهارت از خبث قابل جمع نیست. چون شرطیت تخییریه طهارت از خبث عدل دارد، عدلش این است که وضوء هم شرطیت تخییریه داشته باشد.

ولذا در این فرض دوم بعید نیست ما بگوئیم می توانیم با رجوع به اصالة البرائة از شرطیت تعیینه محتمل المزیة بعینه مخیر باشیم. چون اصالة العموم در توضأ لصلاتک که اقتضاء شرطیت تعیینیه او را می کند با اصل دلیل طهارت از خبث که با شرطیت تخییریه او جمع می شود سازگار نیست. محتمل نیست طهارت از خبث شرطیت تخییریه داشته باشد و وضوء شرطیت تعیینیه. اگر یکی شرط تخییری است دیگری هم عدل تخییر است. دیگری نمی شود شرط تعیینی باشد. و همینطور آن اصالة العموم که می گوید احدهما شرط تعیینی (آن احدهما یعنی آن ثانی الشرطین غیر الشرط المعلوم بالاجمال تخصیصه، آن ثانی العمومین غیر العموم المعلوم بلاجمال تخصیصه و کذبه) آن اصالة العموم بگوید بگو انشاء الله یکی از این دو هنوز شرط تعیینی است، این هم نمی سازد با شرطیت تخییریه طهارت از خبث. چون اگر طهارت از خبث شرطیت تخییریه داشته باشد نمی شود یکی از این دو شرط تعیینی باشد، باید هر دو شرط تخییری باشند. اما در فرض اول اینطور نیست. در فرض اول اصالة العموم که می گوید بگو یکی از این دو شرط تعیینی است، با هیچکدام از دلیل شرطیت تعیینیه وضوء یا طهارت از خبث تعارض ندارد، اجمال وتفصیل است. اصالة العموم می گوید بگو یکی از این دو شرط تعیینی است اجمالا، توضأ لصلاتک می گوید من شرط تعیینی هستم، می شود اجمال و تفصیل. طهّر جسدک لصلاتک می گوید من شرط تعیینی هستم، می شود اجمال و تفصیل. تعارض بین التفصیلین است نه بین التفصیلین وآن اجمال. مثل اینکه یک دلیل می آید می گوید یکی از این دو آب نجس است، خب این با علم اجمالی به پاک بودن یکی از این دو آب تنافی ندارد. یکی از این دو آب پاک است، بینه می گوید ولکن یکی دیگر از این دو آب نجس است. اما بینه ای که می گوید آب الف نجس است با بینه ای که می گوید آب ب نجس است این دو تا بینه تعارض می کنند، چون برخلاف علم اجمالی به طهارت احدهما هستند. اما آن بینه ای که می گوید ولکن یکی دیگر از این دو آب اجمالا نجس است طرف معارضه نیست. یکی از این دو آب نجس است با آن بینه ای که می گوید آب الف نجس است اجمال و تفصیل است با هم تنافی ندارند. و کذلک بینه اجمالیه با آن بینه ای هم که می گوید آب ب نجس است با او هم تنافی ندارد. این بینه اجمالیه نه با علم اجمالی به طهارت احدهما تعارض دارد، یکی از این دو آب پاک است و دیگری نجس، ونه با آن بینه های تفصیلیه بر نجاست در آب الف یا آب ب تعارض دارد.

ولذا در فرض اول که هر کدام از این وضوء یا طهارت از خبث محتمل المزیة بود ما گفتیم اصالة العموم در وضوء که می گوید هذا شرط تعیینی، تعارض می کند با دلیل شرطیت طهارت از خبث، چون طهارت از خبث ولو به نحو شرطیت تخییریه تنافی دارد با شرطیت تعیینیه وضوء، ولی شرطیت تعیینیه وضوء با کون احدهما لابعینه شرطا که تعارض ندارد، اجمال و تفصیل است.

برای همین اصالة العموم که احدهما شرط تعیینی در فرض اول بلامعارض بود و مانع از جریان برائت در دو طرف شد. وما معتقد بودیم اگر احتیاط ممکن است باید احتیاط بکنیم، به این نحو که در برخی از مثالها باید دو بار نماز می خواندیم کما ذکرنا، و در این مثال وضوء وطهارت از خبث احتیاط این است که اول تیمم نکنیم بعد تطهیر من الخبث کنیم. بلکه یا باید اول تطهیر من الخبث کنیم بعد بگوئیم ما فاقد الماء هستیم برویم تیمم کنیم، یا اول که واجد الماء هستیم وضوء بگیریم و بعد بگوئیم خدایا من نمی توانم بدنم را تطهیر کنم وبا بدن پاک نماز بخوانم، و لذا با بدن نجس نماز بخوانیم. پس باید احتیاط بکنیم که اول تیمم نکنیم با وجود آب، بعد آب را برای تطهیر از خبث بعد از این تیمم بکار ببریم. چون شاید ما واجد الماء هستیم.

سؤال وجواب: ما چون باب را باب تعارض می دانیم، ما له بدل داشتن را جزء مرجحات نمی دانیم، که بگوئیم ما لیس له بدل که طهارت از خبث است مقدم است بر وضوء چون له بدلٌ. علاوه بر انیکه نماز در ثوب نجس هم بدل نماز ثوب طاهر است و هر دو بدل دارند هیچ فرقی با هم نمی کنند.

بحث راجع به اقسام تزاحم بود. تزاحم امتثالی را بحث کردیم، تزاحم ملاکی را هم دیروز تعریف کردیم ولی چون تزاحم ملاکی بحث نسبتا مفصلی دارد اول تعریف تزاحم حفظی و احرازی و حکم مختصر آن دو را هم بیان کنم بعد می پردازیم به تزاحم ملاکی.
تزاحم حفظی

تزاحم حفظی مربوط به حکم ظاهری است.

مولا غرض لزومی دارد، غرض ترخیصی دارد. غرض لزومی اش هم گاهی وجوبی است و گاهی تحریمی. مکلف وقتی جاهل بود به حکم، نمی داند مثلا این تتن متعلق غرض ترخیصی مولا است یا متعلق غرض لزومی تحریمی مولا است. خب مولا در مقام حفظ اغراضش نمی تواند هم حفظ کند غرض ترخیصی را و هم حفظ کند غرض لزومی را. حفظ غرض ترخیصی به این است که به مکلف بگوید در هر شبهه تحریمیه ای تو قاعده حل جاری کن. حفظ غرض تحریمی به این است که بگوید در هر شبهه تحریمیه ای احتیاط بکن. اینها با هم جمع نمی شود. بالاخره مولا در شبهه تحریمیه یا باید بگوید احتیاط بکن، که غرض ترخیصی حفظ نشده، یا بگوید آزادی کل شیء لک حلال، که غرض تحریمی حفظ نشده است. اینجا می گویند تزاحم حفظی، یعنی در مقام حفظ مولا نسبت به اغراض خودش تزاحم رخ داد.

خب مولا خودش اعلم است که چه بکند، گاهی غرض ترخیصی اش را ترجیح می دهد، مثل شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه بعد الفحص در امور غیر مهمه. و گاهی غرض لزومی اش را ترجیح می داند در شبهات حکمیه قبل الفحص بلکه در شبهات در امور مهمه مطلقا مثل دماء. این راجع به تزاحم حفظی است که مربوط به بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی است و کاربردش در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی و کیفیت جمع بین این دو هست.

تزاحم احرازی

اما تزاحم احرازی این است که مکلف در مقام احراز امتثال تکلیفِ معلوم نمی تواند در هر دو تکلیف معلوم احراز امتثال بکند.

یک مثال این است که اشتباه واجب به حرام شده است. اکرام عالم عادل واجب است اکرام عالم فاسق حرام است. حالا عالم عادل با عالم فاسق مشتبه شد. اگر هر دو را اکرام کند، احراز می کند اکرام عالم عادل را ولی به بهای مخالفت قطعیه تحریم اکرام عالم فاسق. و اگر اکرام هر دو را ترک کند احراز می کند امتثال تحریم را ولی به بهای مخالفت قطعیه وجوب اکرام عالم عادل.

برخی مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند مخیر است بین اینکه یکی از این دو را (هر کدام را که خواست) اکرام کند و دیگری را اکرام نکند. اما اینکه بخواهد هر دو را اکرام کند یا هیچکدام را اکرام نکند نخیر عقلا مجاز نیست. یکی را علی التخییر اکرام کند و دیگری را اکرام نکند. مخالفت احتمالیه بکند هر دو تکلیف را، حق مخالفت قطعیه هیچکدام از این دو تکلیف را ندارد ولو در کنارش احراز می کند و موافقت قطعیه می کند تکلیف دیگر را.

موافقت قطعیه احد التکلیفین به بهای مخالفت قطعیه تکلیف دیگر عقلا جائز نیست. مگر اینکه آن تکلیفی که موافقت قطعیه آن را می خواهد بکند آنقدر اهم است که ما احراز بکنیم که مولا راضی به فوت احتمالی اش هم نیست. مثل اینکه یکی از این دو انسان واجب است حفظش و دیگری حرام است حفظش چون سابّ النبی است. اینها مشتبه شدند و در دریا دارند غرق می شوند، اینجا آقای خوئی می گوید برو هر دو را انقاذ کن، چون حفظ حیات مؤمن آنقدر مهم است که شارع به تفویت احتمالی اش هم راضی نیست، اما اینکه یک سابّ النبی را از غرق شدن نجات بدهی، این حرامی نیست که آنقدر مهم باشد که ارزش داشته باشد بخاطر آن یک مؤمنی تلف بشود. ولذا هر دو را انقاذ کن که احراز کنی یک مسلم محقون الدم را انقاذ کرده ای.

اقول: این فرمایش آقای خوئی را ما اشکال کرده ایم. گفته ایم باید تفصیل بدهیم بین شبهات تحریمیه محضه و شبهات وجوبیه.

اینکه آقای خوئی فرمود (در غیر آن استثناء که معلوم الاهمیه بود) حق نداریم که به بهای مخالفت قطعیه یکی از این دو تکلیف موافقت قطعیه کنیم تکلیف دیگر را. و وجهش را هم اینطور فرموده که احراز امتثال واجب عقلی است، وقتی امکان نداشت احراز امتثال مگر با عصیان قطعی تکلیف آخر، عقل دست از حکمش بر می دارد. چون قبح عصیان قطعی قبح تنجیزی است، اما وجوب احراز امتثال وجوب اقتضائی است. قبح عصیان قطعی وقبح مخالفت قطعیه به نحو علیت تامه است قبح تنجیزی است. عقل دست از قبح مخالفت قطعیه بر نمی دارد، بلکه محکم سر جای خود ایستاده می گوید قبیح است مخالفت قطعیه. دست از وجوب موافقت قطعیه بر می دارد.

آنچه که به ذهن ما می آید در شبهات تحریمیه محضه همین است.

مثال برنم: شما دو تا آب طرف شرق منزلتان هست و دو تا آب طرف غرب منزلتان، علم اجمالی دارید که یکی از این دو آب شرقی نجس است، یکی از این دو آب غربی هم نجس است. تا اینجا که مشکل نیست احتیاط می کنید.

اما دکتر گفت: جناب آقای بیمار! شما باید دو لیوان آب بخوری، اگر نخوری تلف می شوی.

کدام عقل اجازه می دهم که من بروم دو تا لیوان شرقی را بردارم بخورم یا دو تا لیوان غربی را بردارم بخورم؟ با اینکه اضطرار است و اضطرار منشأ تزاحم شده و من مجبورم دو آب از این چهار آب را بخورم، آیا عقل تجویز می کند که من بروم هر دو آب شرقی را بخورم و بگویم من با این کارم یقینا بیش از یک آب نجس نخورده ام، ولکن اگر بروم یک آب را از این دو آب شرقی انتخاب کنم و یک آب از دو آب غربی، شاید هر دو آب که انتخاب کرده ام نجس باشد، آیا عقل این بهانه مرا قبول می کند؟ می گوید نخیر، احراز عصیان قبیح است. ولو می گوئی شاید من یکی از این دو آب شرقی را که برداشته ام آب نجس را برداشته باشم، چه می دانم، و یکی از دو آب غربی را هم که برداشته ام شاید آب نجس را برداشته ام آتوقت دو تا آب نجس را خورده ام. می گوئیم باشد.

ولکن اگر شبهه وجوبیه باشد، به نظر ما عقل متعین نمی داند. مثلا بر من واجب است اکرام عالم. یکی از این دو نفری که در شرق منزل هستند عالم است و دیگری جاهل، ویکی از این دو نفری که در غرب منزل هستند هم همینطور. یعنی دو تا جاهل هست در منزل و دو تا عالم، مشتبه شده اند. من هم احتیاط نمی توانم بکنم چون چهار تا غذا ندارم، دو تا غذا بیشتر ندارم، یا باید بروم این دو تا غذا را بدهم به آن دو نفری که طرف شرق هستند، در این صورت یک عالم یقینا غذا خورده و اکرام شده، ویک عالم هم که در غرب است یقینا اکرام نشده است. راه دیگر این است که یک غذا را بدهم به یکی از این دو نفر که در شرق هستند و یک غذا را بدهم به یکی از این دو نفر که در غرب هستند. دیگر شانسشان بزند دو تا عالم اکرام شده باشند، شانس نداشته باشند دو تا جاهل اکرام شده باشند. ولکن در فرض اول یقینا یک تکلیف به اکرام عالم را امتثال کردم و یک تکلیف به اکرام عالم را عصیان کرده ام.

انصافا در اینجا عقل متحیر می ماند، می گوید چرا متعین باشد که شما حتما بروی موافقت احتمالیه بکنی؟

در تکلیف تحریمی عصیان قطعی اش قبیح است مخالفت احتمالیه اش اگر منجز نباشد قبیح نیست. خب در مثال لاتشرب النجس منجز نیست بخاطر اضطرار.

ولکن در مثال شبهه وجوبیه بحث در امتثال تکلیف وجوبی است، اینجا عقل ما احراز نمی کند تعین موافقت احتمالیه را. لذا اگر شما بروید دو نفر در شرق را اکرام کنید که بگویید من یک عالم را یقینا اکرام کرده ام، چه فرق می کند با اینکه من یکی را از این طرف انتخاب کنم ویکی را از آن طرف انتخاب کنم و شاید هر دو جاهل باشند؟ اینجا برای ما مطلب واضح نیست که فرمایش آقای خوئی را بگوئیم که گفت موافقت احتمالیه بکن. وتفصیل الکلام فی محله.

اما الکلام فی التزاحم الملاکی، بحث مهمی است، مصداق مهمش بحث اجتماع امر و نهی است بنا بر قول به امتناع. که مرحوم آخوند فرمود نماز در مکان مغصوب امر ندارد ولکن صحیح است لوجود الملاک. تأمل بفرمائید تا روز شنبه.